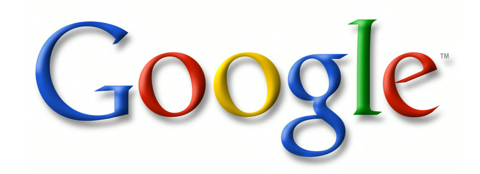



B 1,082,443



Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller**,
Dr. **Schlottmann**,

in Leipzig Dr. **Fleischer**,
Dr. **Loth**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Zwei und dreissigster Band.

Mit 8 Tafeln.

Leipzig 1878
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zwei und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Beilagen

Tafeln

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Behufs einer allgemeinen Revision der Gesellschaftsbibliothek ersuchen wir unter Hinweis auf §§ 2 und 6 des Bibliotheksreglements (Zeitschr. XXVIII S. VIII f.) alle Mitglieder der D. M. G., welche Bücher oder Handschriften der Bibliothek vor dem 1. Januar 1878 entliehen und bisher nicht zurückgesendet haben, die Ablieferung derselben bis spätestens den 15. Juni d. J. bewirken zu wollen.

Halle und Leipzig, Mai 1878.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.

Prof. **Müller.** Prof. **Fleischer.**

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller,**
Dr. **Schlottmann,**

in Leipzig Dr. **Fleischer,**
Dr. **Loth,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Zwei und dreissigster Band.

Mit 8 Tafeln.

Leipzig 1878

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zwei und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Beilagen:

XXXIII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Mittheilung. Von *D. Chwolson.*

Erklärung. Von *A. Harkavy.*

Tafeln:

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Behufs einer allgemeinen Revision der Gesellschaftsbibliothek ersuchen wir unter Hinweis auf §§ 2 und 6 des Bibliotheksreglements (Zeitschr. XXVIII S. VIII f.) alle Mitglieder der D. M. G., welche Bücher oder Handschriften der Bibliothek vor dem 1. Januar 1878 entliehen und bisher nicht zurückgesendet haben, die Ablieferung derselben bis spätestens den 15. Juni d. J. bewirken zu wollen.

Halle und Leipzig, Mai 1878.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.

Prof. **Müller.** Prof. **Fleischer.**

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller,** Dr. **Schlottmann,** in Leipzig Dr. **Fleischer,** Dr. **Loth,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Zwei und dreissigster Band.

Mit 8 Tafeln.

Leipzig 1878

in Commission bei F. A. Brockhaus.

[redacted]

Inhalt

des zwei und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Beilagen:

XXXIII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Mittheilung. Von *D. Chwolson.*

Erklärung. Von *A. Harkavy.*

Tafeln:

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Behufs einer allgemeinen Revision der Gesellschaftsbibliothek ersuchen wir unter Hinweis auf §§ 2 und 6 des Bibliotheksreglements (Zeitschr. XXVIII S. VIII f.) alle Mitglieder der D. M. G., welche Bücher oder Handschriften der Bibliothek vor dem 1. Januar 1878 entliehen und bisher nicht zurückgesendet haben, die Ablieferung derselben bis spätestens den 15. Juni d. J. bewirken zu wollen.

Halle und Leipzig, Mai 1878.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.

Prof. **Müller**. Prof. **Fleischer**.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller**, Dr. **Schlottmann**, in Leipzig Dr. **Fleischer**, Dr. **Loth**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Zwei und dreissigster Band.

Mit 8 Tafeln.

Leipzig 1878

in Commission bei F. A. Brockhaus.

[redacted]

Inhalt

des zwei und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Behufs einer allgemeinen Revision der Gesellschaftsbibliothek ersuchen wir unter Hinweis auf §§ 2 und 6 des Bibliotheksreglements (Zeitschr. XXVIII S. VIII f.) alle Mitglieder der D. M. G., welche Bücher oder Handschriften der Bibliothek vor dem 1. Januar 1878 entliehen und bisher nicht zurückgesendet haben, die Ablieferung derselben bis spätestens den 15. Juni d. J. bewirken zu wollen.

Halle und Leipzig, Mai 1878.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.

Prof. **Müller**. Prof. **Fleischer**.

Beilagen:

Tafeln:

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

für 1876, und die Versammlung ertheilt, da Monita nicht vorliegen, auf Antrag des Hrn. Geh.-R. Fleischer dem Kassirer Décharge. Es folgt der Redactionsbericht des Hrn. Prof. Loth, der von dem Fortgange der Zeitschrift und der übrigen Publicationen der Gesellschaft Kenntniss gibt. Bollensen's Ausgabe der Mâlavikâgnimitra ist in Angriff genommen. Jedem einzelnen Bande der Zeitschrift soll künftig ein alphabetisches Verzeichniss der Autoren und Titel beigefügt werden. — Den von Prof. Schlottmann abgefassten Secretariatsbericht verliest H. Geh.-R. Fleischer. Nach Ausweis desselben besteht die Gesellschaft augenblicklich aus 474 ordentlichen, 25 correspondirenden und 16 Ehrenmitgliedern. Die Gesellschaft hat für die bevorstehende Ausgabe des Ṭabarî einen Beitrag von mindestens 1500 Mark, zahlbar bis 1880, zugesichert. Das Fleischerstipendium ist im Betrage von 460,50 M. dem Hrn. Dr. Hommel verliehen.

Herr Prof. Kuhn verliest den wissenschaftlichen Jahresbericht für 1876/77, und zwar den des Herrn Dr. v. d. Gabelentz über die Ostasien und Afrika betreffende Literatur, und alsdann den seinigen über die literarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft, sowie der indischen und alteranischen Philologie. Es folgt der Vortrag des Hrn. Prof. Savelsberg über lykische Inschriften. Nach Feststellung der nächsten Tagesordnung wird die Sitzung um $11^1/_2$ Uhr geschlossen.

Im Anschluss an diese Sitzung vereinigen sich um 12 Uhr die Mitglieder des Deutschen Vereins zur Erforschung von Palästina zur definitiven Gründung desselben. Hr. Prof. Kautzsch gibt Nachricht von den bisherigen Bemühungen des Comités und stellt die von demselben vereinbarten Statuten zur Debatte; die letztere muss wegen vorgerückter Zeit um 1 Uhr unterbrochen werden; ihre Fortsetzung wird auf morgen um 11 Uhr angesetzt.

Dritte Sitzung.

Wiesbaden d. 28. September 1877.

Beginn der Sitzung um $9^1/_4$ Uhr. Nach Verlesung und Genehmigung des Protokolls der gestrigen Sitzung trägt der Präsident den Bibliotheksbericht des Hrn. Prof. Gosche vor, nach welchem ein Zuwachs von 137 neuen Nummern zu verzeichnen ist. In Bezug auf die Herstellung des Katalogs liegt ein Antrag des Hrn. Prof. Gosche vor:

„Die Generalversammlung wolle genehmigen, dass die Artikel der Zeitschrift „in den anzufertigenden Katalog der Bibliothek der Gesellschaft mitaufzunehmen „seien", und ferner ein Antrag des Hrn. Prof. v. Roth folgenden Inhalts:

„Für die Anordnung des Katalogs empfiehlt die G.-Vers. folgende Grundsätze:

„1. Verzeichnet werden nur selbstständige Schriften, unter welche die be„sonders paginirten Abdrücke, nicht aber auch Ausschnitte aus Sammelwerken „oder Zeitschriften zu rechnen sind.

„2. Die Haupteintheilung geschieht nach Sprachen bez. Literaturzweigen.

„3. Unterabtheilungen nach Sachen, wie Philosophie, Medicin u. s. w. wer„den nur da gemacht, wo durch das Vorhandensein einer grösseren Anzahl von „Werken dieses Verfahren wünschenswerth erscheint, z. B. bei Arabisch, Sanskrit.

„4. Die Anordnung in jedem Theil bez. in jeder Unterabtheilung soll

alphabetisch sein nach den Namen der Verfasser. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass bekannte Büchertitel an ihrer Stelle aufgeführt und die Verweisungen beigefügt werden: z. B. Mahâbhârata siehe Vjâsa.

„5. Uebersetzungen und Erklärungen werden zum Original gestellt.

„6. Ein Register ist nothwendig, wogegen bei dieser Anordnung ein besonderer Index entbehrt werden kann.

„7. In einem allgemeinen Theil sind alle diejenigen Werke zusammenzustellen, die sich nicht unter die Rubrik einer Sprache bringen lassen.

„Auch hier sind Unterabtheilungen zulässig."

Der letztere Antrag wird nach kurzen Erörterungen von der Versammlung angenommen, wodurch der engere Antrag Prof. Gosche's ohne besondere Abstimmung als erledigt zu betrachten ist.

Herr Pfarrer Rösch stellt den Antrag, dass die Wahl der Vorstandsmitglieder noch während des Vormittags vorgenommen werden solle, zieht denselben aber nach Gegenbemerkungen des Herrn Präsidenten wieder zurück. — Hierauf erhält Hr. Prof. Socin das Wort zur Abstattung seines Jahresberichtes; wegen Kürze der Zeit beschränkt er sich auf die Darlegungen seiner Bemühungen um denselben. Hr. Prof. Kautzsch berichtet über die Leistungen auf dem Gebiete des Hebräischen. Dr. Landauer's Bericht über das Rabbinische bleibt unverlesen. Die an die Jahresberichte zu knüpfende Discussion wird auf den Nachmittag angesetzt. Der Präsident spricht den Verfassern der Jahresberichte den Dank der Gesellschaft aus, welchem diese durch Erheben von den Sitzen Ausdruck verleiht.

Sodann spricht Hr. Consistor.-R. Dr. Wieseler über die Nothwendigkeit einer neuen, kritischen Ausgabe der Schriften des Josephus und knüpft hieran den Antrag: „die Generalversammlung der D. M. G. möge die Ueberzeugung aussprechen, dass wegen der mangelhaften kritischen Beschaffenheit der bisherigen Ausgaben der Schriften des Josephus eine neue kritische Ausgabe derselben ein dringendes Bedürfniss sei, und den Vorstand ersuchen, diese Angelegenheit unausgesetzt im Auge zu behalten, ohne dadurch die Gesellschaft zu einer Geldbeihülfe zu verpflichten." Derselbe wird nach einigen Bemerkungen der Herren Fleischer, Gildemeister und Roth angenommen [1]).

Um 11 Uhr wird die gestern abgebrochene Debatte über die Statuten des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's fortgesetzt; dieselben werden sämmtlich genehmigt; der Verein ist hiermit definitiv gegründet.

Nach einer kurzen Zwischenpause hält um 12 Uhr Herr Halévy in französischer Sprache einen Vortrag über die Ṣafâ-Inschriften [2]). Die Sitzung wird um $1^1/_4$ Uhr bis Nachmittags 3 Uhr ausgesetzt.

Nach Wiedereröffnung derselben wird zunächst zur Neuwahl des Vorstandes geschritten. Es scheiden statutengemäss aus die Herren Gosche, Jülg, Krehl,

---

1) Dem Herrn Antragsteller war unbekannt geblieben, dass eine kritische Ausgabe des vollständigen Josephus durch Hrn. Prof. B. Niese in Marburg vorbereitet ist, zu der alle in Betracht kommenden Handschriften in Rom, Venedig, Florenz, Paris u. s. w. verglichen worden sind. Sie wird im Verlage der Weidmannschen Buchhandlung erscheinen und der Druck voraussichtlich noch im Jahre 1878 begonnen werden. J. G.

2) S. u. S. 167. Red.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller**, Dr. **Schlottmann**, in Leipzig Dr. **Fleischer**, Dr. **Loth**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Zwei und dreissigster Band.

Mit 8 Tafeln.

Leipzig 1878

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Von der Königl. Asiat. Gesellschaft von Bengalen:

8. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 376, 382. Sama Veda Sañhitá, with the Commentary of Sáyaṇa Achárya. Ed. by Satyavrata Sámaśramí. Vol. V, Fasc. I. II. Calc. 1877. 8. — No. 377. 381. 386. Chaturvarga-Chintámaṇi. By Hemádri. Ed. by Paṇḍita Bharatachandra Śiromaṇi. Vol. II. Vrata-khaṇḍa. Fasc. X, XI, XII. Calc. 1877. 8. — No. 378. The Áín i Akbarí by Abul Fazl i Mubárak i 'Allámí, ed. by H. Blochmann. Fasc. XXI. Part II, No. 6. Calc. 1877. Fol. — No. 379 and 380. The Akbarnámah by Abul Fazl i Mubárak i 'Allámí, ed. by Maulawí 'Abd-ur-rahím. Vol. II, Fasc. II. Calc. 1877. Fol. — No. 383. Gobhilíya Gṛihya Sútra, with a Commentary by the Editor. Ed. by Chandrakánta Tarkálañkára. Fasc. VII. Calc. 1877. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

9. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geograph. Society. Vol. XXII. No. I. Published January 10th, 1878. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin:

10. Zu Nr. 642. a. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Sept., Oct., Nov., Dec. 1877. Berlin 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Zweiggesellschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the R. Asiatic Society. Extra Number, 1877. No. XXXIV A. Vol. XII. Bombay 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the As. Soc. of Bengal, ed. by the Natural History Secretary. New Series. Vol. XLV. Index, Titlepage, &c. to Vol. XLV, Part II, 1876. Calc. 1877. — Vol. XLVI, Part II, No. II. 1877. Calc. 1877. 8.

b. Proceedings of the R. As. Soc. of Bengal. No. VI. June 1877. Calc. 1877. 8. — Rules of the R. As. Soc. of Bengal. Revised to November 15th, 1876. Calc. 1876. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

13. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Décembre 1877. Paris 1877. Janvier 1878. Paris 1878. 8.

Von dem jüdisch-theologischen Seminar „Fraenkel'scher Stiftung" in Breslau:

14. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenkel'scher Stiftung". Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, d. 27. Januar 1878. Voran geht: Das Mathematische im Talmud. Beleuchtung und Erklärung der Talmudstellen mathematischen Inhalts von Dr. *B. Zuckermann*. Breslau 1878. Gr. 8. (2 Expl.)

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

15. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München. 1877. Heft III. IV. München 1877. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

16. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägypt. Sprache und Alterthumskunde, herausgeg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. Fünfzehnter Jahrg. Drittes Heft. Juli—September. Viertes Heft. October—December 1877. Leipzig. 4.

Von der Regierung von Bengalen:

17. Zu Nr. 3219. Notices of Sanskrit Mss. by *Rájendralála Mitra*. Published under orders of the Government of Bengal. Vol. IV — Part I. No. XII. For the year 1876. Calc. 1877.

Inhalt

des zwei und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Beilagen:

XXXIII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Mittheilung. Von *D. Chwolson*.

Erklärung. Von *A. Harkavy*.

Tafeln:

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Behufs einer allgemeinen Revision der Gesellschaftsbibliothek ersuchen wir unter Hinweis auf §§ 2 und 6 des Bibliotheksreglements (Zeitschr. XXVIII S. VIII f.) alle Mitglieder der D. M. G., welche Bücher oder Handschriften der Bibliothek vor dem 1. Januar 1878 entliehen und bisher nicht zurückgesendet haben, die Ablieferung derselben bis spätestens den 15. Juni d. J. bewirken zu wollen.

Halle und Leipzig, Mai 1878.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.

Prof. **Müller**. Prof. **Fleischer**.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
·LIBRARIES·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller,** Dr. **Schlottmann,**
in Leipzig Dr. **Fleischer,** Dr. **Loth,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Zwei und dreissigster Band.

Mit 8 Tafeln.

Leipzig 1878

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zwei und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Beilagen:

XXXIII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Mittheilung. Von *D. Chwolson*.

Erklärung. Von *A. Harkavy*.

Tafeln:

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Behufs einer allgemeinen Revision der Gesellschaftsbibliothek ersuchen wir unter Hinweis auf §§ 2 und 6 des Bibliotheksreglements (Zeitschr. XXVIII S. VIII f.) alle Mitglieder der D. M. G., welche Bücher oder Handschriften der Bibliothek vor dem 1. Januar 1878 entliehen und bisher nicht zurückgesendet haben, die Ablieferung derselben bis spätestens den 15. Juni d. J. bewirken zu wollen.

Halle und Leipzig, Mai 1878.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.

Prof. **Müller**. Prof. **Fleischer**.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herr Dr. A. D. Mordtmann in Constantinopel.
- Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. Edward E. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius V. S. Van Dyck, Missionar in Beirut.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Se. Durchlaucht Dr. Friedrich Graf Noer auf Noer bei Gottorp in Schleswig (748).
Se. Hoheit Takoor Giri Prasâda Sinha, Rajah von Besma, Purgunnah Iglus, Allygurh District (776).
Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Michele Amari, Senator des Königr. Italien und Professor in Florenz (814).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Dr. O. Bardenhewer in Würzburg (809).
- Dr. Jacob Barth, Docent an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae in Bayreuth (955).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Lic. Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Strassburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa (732).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Bensberg bei Cöln a. Rh. (460).
- G. Behrmann, Pastor in Kiel (793).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Salvator De Benedetti, Prof. d. hebr. Sprache an d. Universität in Pisa (811).
- R. L. Bensly, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinets in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. A. Bezzenberger, Docent an der Univ. in Göttingen (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. auf Niederforchheim, K. Sachsen (189).
- Rev. John Birrell, A. M., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Agénor Boissier in Genf (747).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- Peter von Bradke in Jena (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes, Cand. phil. in Kopenhagen (764).
- Dr. Heinrich B. C. Brandes, Prof. an der Univ. in Leipzig (849).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Rev. Charles H. Brigham, Professor in the Meadville Theological Seminary, in Ann Arbor, Michigan (850).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey in Kairo (276).
- Dr. Adolf Brüll in Frankfurt a. M. (769).
- Dr. Nehem. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. (727).
- Brüning, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut (727).
- Salom. Buber, Litterat in Lemberg (430).
- Lic. Dr. Karl Budde, Docent an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Frants Buhl, Cand. theol. in Leipzig (920).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Viceconsul in Constantinopel (822).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).
- D. Henriques de Castro, Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Dr. Joseph Cohn in Breslau (896).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Docent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Kopenhagen (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Pfarrer d. amerik. Kirchengemeinde in Leipzig (923).
- Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Conrector am kais. Lyceum in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Buchhändler in Paris (666).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Tübingen (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).

Herr Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Frank W. Eastlake, stud. or. in Berlin (945).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Anton Edelspacher von Gyoroki in Budapest (767).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof b. Zürich (925).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf (947).
- Dr. Arthur M. Elliott in München (851).
- Dr. Adolf Erman in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibliothek in Strassburg (614).
- Prof. Edward B. Evans in München (842).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Docent des Hebr. an der Univ. in Upsala (864).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (703).
- Dr. Floeckner, Gymnasialreligionslehrer in Beuthen (800).
- Jules Fonrobert, Fabrikbesitzer in Berlin (784).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasiallehrer in Halle a. S. (859).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mainz (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Docent an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Docent an d. Univ. in Erlangen (930).
- Dr. Hermann Gies, Dragomanats-Eleve bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Dr. F. Giesebrecht, Cand. theol. in Berlin (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Liverpool (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden (609).
- Dr. W. Goeke in Diedenhofen (706).
- Dr. E. P. Goergens, Prof. d. alttest. Exegese an d. Univ. in Bern (911).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Cultusgemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Wassili Grigorief Exc., kaiserl. russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (683).
- Dr. Julius Grill, Prof. am ev.-theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. phil. et theol. Grotemeyer, Gymnasialoberlehrer in Kempen (894).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Docent an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).

Herr Jonas Garland, Collegienassessor und Inspector des Lehrinstituts in Schitomir (771).
- Lic. Herm. Guthe, Docent an der Univ. in Leipzig (919).
- Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
- Dr. Th. Haarbrücker, Professor an d. Univers. und Rector der Victoriaschule in Berlin (49).
- Dr. E. Haas, Prof. am University College in London (903).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- J. Halévy in Paris (845).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Reimer Hansen, Gymnasiallehrer in Sondershausen (866).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch.. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Dragoman bei dem k. deutschen Konsulat in Beirut (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Docent an der Univ. in Breslau (950).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Berlin (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Franz Hoffert in Budapest (935).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf bei Stettin (876).
- Dr. Georg Hoffmann, Professor an d. Univ. in Kiel (643).
- Dr. Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Paedagogium in Durlach (934).
- Dr. Fritz Hommel, Assistent an der Staats- und Hofbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch in Leipzig (946).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Oberlehrer am Kölln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Professor der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).
- Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Basel (621).
- Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).

Herr Lic. Dr. Konrad Kessler, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
- Rev. Dr. Gustavus Kieme in Berlin (874).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Dr. Johannes Klatt, Assistent an der königl. Bibliothek in Berlin (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Schüttenhofen (931).
- Rev. H. A. Klein in Kaiserslautern (912).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Prof. Adolph Wilh. Koch in Stuttgart (688).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner der Sinai-Gemeinde in Chicago, Illinois (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut, Oberrabbiner in Fünfkirchen, Ungarn (657).
- Dr. Eduard König, Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. Universität in St. Petersburg (669).
- Dr. Jaromir Košut, Docent an d. Univ. in Prag (899).
- Gottlob Adolf Krause, Privatgelehrter in Leipzig (821).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. Alfr. von Kremer, k. u. k. Hofrath, in Cairo (326).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
- Jos. Kubat, Jurist in Prag (939).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Prof. Dr. A. Kuhn, Director d. Köllnischen Gymnasiums in Berlin (137).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest (696).
- W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Charles Lanman, Associate for Sanscrit, Johns Hopkins University, Baltimore (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der Univers. in Florenz (605).
- Prof. Dr. Franz Joseph Lauth, Akademiker in München (717).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Missouri, Columbia, N.-America (733).
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Arthur Lincke, stud. phil. in Leipzig (942).
- Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (689).
- Dr. Bruno Lindner, Docent an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Otto Loth, Prof. an d. Univ. in Leipzig (671).
- Jacob Lütschg, Cand. orient. in St. Petersburg (865).

Herr A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Leipzig (870).
- C. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta (922).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland (943).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kathol. Univ. in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in 's Hertogenbosch (270).
- Carl Mayreder, k. k. Ministerialbeamter in Wien (893).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer in Leipzig (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel in Brüssel (951).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Esslingen (524).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragomanats-Eleve am kais. deutschen Consulat in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle (662).
- Dr. D. H. Müller, Docent an d. Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller in Berlin (834).
- Thomas C. Murray, Associate in Shemit. languages, Johns Hopkins University, Baltimore (852).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. Eberh. Nestle, Repetent an d. Univ. in Tübingen (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. J. J. Neubürger, Rabbiner in Fürth (766).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- F. Nicolai, Oberlehrer an der Realschule in Meerane (890).
- Dr. George Karel Nieman, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolau Nitzulescu, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
- Dr. Nowack, Lic. theol. in Berlin (853).
- J. W. Nutt, M. A., Sublibrarian of the Bodleian Library in Oxford (739).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Arnsberg (628).
- Dr. A. Oblasinski, Lehrer am Richelieu-Gymnasium in Odessa (838).
- Dr. Julius Oppert, Prof. am Collége de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- Dr. Georg Orterer, Gymnasiallehrer in München (856).
- August Palm, Professor in Schaffhausen (794).
- Prof. E. H. Palmer, A. M., in Cambridge (701).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Rev. S. G. F. Perry in Tottington, Lancashire (909).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Hofrath, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).

Herr Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Phillips, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Rochester, New York (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos der Kön. u. Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. Italo Pizzi, Prof. am R. Collegio Maria Luigia in Parma (889).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Berlin (685).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Th. M. Redslob, Custos an der Königl. und Universitäts-Bibliothek in Kiel (884).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor a. d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied der französ. Akademie in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Charles Rice, Chemist, Bellevue Hospital, New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Dr. H. W. Christ. Rittershausen, Kanzler der k. niederländ. Gesandtschaft in Constantinopel (854).
- Dr. James Robertson, Professor in Glasgow (953).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar der Kön. u. Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Langenbrand (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar am India Office in London (152).
- Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn (915).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Dr. Victor Ryssel, Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (660).
- Lic. Dr. Hugo Sachsse in Berlin (837).
- Mag. Karl Salemann, Docent an der Univ. in St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Dr. Franz Sasse in Rheine (929).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Fellow of Queen's College in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. u. k. österreich.-ungar. diplomat. Agent und Generalconsul für Egypten (372).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).

Herr Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Gustav Schmeitzner, Buchhändler in Schloss-Chemnitz b. Chemnitz (888).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
- Dr. Ferd. Schmidt, Rector der höhern Lehranstalt in Gevelsberg, Westfalen (702).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. an der theolog. Lehranstalt in Budweis (862).
- Dr. George H. Schodde in Wheeling, West-Virginia (900).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Eduard Schranka, Cand. philos. in Prag (933).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Leopold Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Lic. Dr. Robert Schröter in Breslau (729).
- Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector der höhern Knabenschule in Oldesloe (790).
- Dr. G. Schwetschke in Halle (73).
- Emile Senart in Paris (681).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
- J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Wm. J. M. Sloane, Prof. am Princeton College in Princeton, New Jersey (928).
- Lic. Dr. Rudolf Smend, Docent an der Univ. in Halle (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- W. S. Smith, Professor an d. Universität in Aberdeen (787).
- Dr. Alb. Socin, Professor an d. Univers. in Tübingen (661).
- Arthur Frhr. von Soden, k. württemb. Lieutenant a. D. in Tübingen (848).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Wilhelm Spitta, Director der vicekönigl. Bibliothek in Cairo (813).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. William O. Sproull in Alleghany City, Pennsylvania (908).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (698).
- Friedrich Stehr, Kaufmann in Leipzig (924).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an der Univ. in Breslau (41).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciseums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler in Aarau (746).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Muttenz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).

Herr Lic. Otto Strauss, Superintendent u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (506).
- Victor von Strauss und Torney Exc., wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen an Owen's College in Manchester (624).
- F. Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
- Dr. G. Thibaut, Prof. des Sanskrit in Benares (781).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor der Theologie am Seminar der Remonstranten in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, k. russ. Staatsrath in Warschau (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Därstetten, Canton Bern (755).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Professor an der Univ. in München (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- Dr. H. Uhle, Gymnasiallehrer in Dresden (954).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).
- Dr. J. A. Vullers, Geh. Studienrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386).
- Dr. Jakob Wackernagel, Docent an d. Univ. in Basel (921).
- Dr. S. J. Warren, Conrector am Gymnasium in Zwolle (949).
- Rev. A. William Watkins, M. A., Kings College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, Professor d. Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Weljaminov-Sernov Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (539).
- Dr. Julius Wellhausen, Prof. der Theol. in Greifswald (832).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Pastor in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes in London (684).
- Dr. Alfred Wiedemann in Leipzig (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Dr. Eug. Wilhelm, Gymnasialprofessor in Jena (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
- Dr. W. O. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Graz (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., B. D., Ph. D., in Belfast (553).
- William Wright, D. D., LL. D., Prof. des Arabischen in Cambridge, Queen's College (284).
- W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).

Herr Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. A. Zehme, Prorector in Frankfurt a. O. (269).
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
- Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Basel (587).
- Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg, Tirol (271).
- Dr. Herm. Zschokke, k. k. Hofcaplan und Professor an der Univ. in Wien (714).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).
- Ritter Jul. von Zwiedinek-Südenhorst, k. u. k. österreich-ungar. Generalconsul in Bukarest (751).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Heine-Veitel-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
„ Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Kön. Universitäts-Bibliothek in Berlin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
4. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
5. Die Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
6. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
7. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
8. Das Koninklijk Instituut voor Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
9. Das Curatorium der Universität in Leiden.
10. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
11. Die Royal Geographical Society in London.
12. Die British and Foreign Bible Society in London.
13. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
14. Die American Oriental Society in New Haven.
15. Die Société Asiatique in Paris.
16. Die Société de Géographie in Paris.
17. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
18. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
19. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
20. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
21. Die Smithsonian Institution in Washington.
22. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
23. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
24. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXII. Band. 1847—78. 413 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XXXII. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreis abgegeben werden. Bd. 8, 9 und 10 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch diese nur noch zum vollen Ladenpreis. Einzelne Jahrgänge oder Hefte der zweiten Serie (Bd. 21 ff.) werden an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 27, welcher nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreis (15 *M.*) abgegeben werden kann.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindî genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

—— —— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—— —— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch heraus. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angeolologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)

——— VI. Band. No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* 1st. Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G.

7 *M.* 50 *Pf.*) 2d—10th Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* Band I—IV. 1866—69. 8. Jeder Band (in 2 Halbbänden) 33 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.*)

——— ——— Band V. Anmerkungen. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— ——— Band VI. Register. 1870—71. 8. 1. Abth. 8 *M.*; 2 Abth. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1. Abth. 5 *M.* 40 *Pf.*; 2. Abth. 10 *M.* 60 *Pf.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 8 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 1. Hälfte. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Berichtigungen.

S. VII u. fehlt * vor No. 44.

S. 5, 18 lies المعميات für المعمات.

S. 7, 22 lies حمل für حل.

S. 52, 31 lies „vorkommen [2])“.

S. 53, 18 lies „dafür“ für „dazu“.

„ „ , 33 lies „des“ für „das“.

S. 67, 35 Zu „darbietet,“ füge hinzu: „was nach anderen Beispielen zu urtheilen ebensogut êm, ên als âm, ân lauten konnte,“.

S. 78, 3 v. u. ist חכה zu streichen.

S. 89, 23 lies שְׁתַּיִם für שְׁתַּיִם.

S. 93, 31 lies הֵנָּה— für הֵנָּה _.

Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime.

Von

A. Sprenger.

Seitdem die orientalische Frage in Fluss gerathen ist, wird hie und da das Erziehungswesen der Türken in politischen Blättern und populären Zeitschriften besprochen. Den Verfassern solcher Aufsätze, selbst wenn sie Land und Leute genau kennen und einen scharfen Blick und gesundes Urtheil haben, fehlt immer die Hauptsache — die Kenntniss der Gegenstände des höhern Unterrichts, und überhaupt der Wissenschaften auf deren Studium die Muslime Werth legen. Bis zur Reformation standen die Länder Europas hinter den muslimischen Reichen in Bezug auf die Zahl studirter Leute und auf den Ernst womit diese die Wissenschaft pflegten, zurück. Seit der Reformation hat sich allerdings das Verhältniss geändert, doch gibt es in muslimischen Ländern immer noch viele auf ihre Art recht gelehrte Männer. Es ist nicht die Quantität sondern die Qualität gelehrter Bildung, welche bei Besprechung der orientalischen Zustände berücksichtiget werden soll. Das hat aber selbst für den Orientalisten vom Fach grosse Schwierigkeiten. Abgesehen davon, dass es keine leichte Aufgabe ist in die scholastischen Wissenschaften der Muslime einzudringen, fehlen unsern Gelehrten die Mittel die Grenzen des Cyclus derselben zu bestimmen. Unsere Sammlungen arabischer Handschriften enthalten vorzüglich solche Werke die im Orient immer selten waren, nie viel gelesen wurden und jetzt geradezu verschwunden sind; und sie geben also durchaus keinen Massstab der gelehrten Thätigkeit der Muslime. Wenn wir z. B. fast in jeder grössern Sammlung geographische Werke finden, so folgt daraus nicht, dass sich die Muslime während der letzten vier hundert Jahre viel um Geographie bekümmert haben. Ist doch eines davon für einen christlichen König verfasst worden. Eine Ausnahme macht die Sammlung arabischer Handschriften im India Office, von der Prof. Loth so eben einen vorzüglichen Katalog veröffentlicht hat. In Indien war stets das Persische die Sprache des Hofes und gebildeter Laien, und da im

siebzehnten Jahrhunderte noch die profane Bildung recht bedeutend war, gibt es auch eine reiche persische Literatur, die aber fast ausschliesslich in belletristischen, mystischen und historischen Werken besteht. Für jene Klasse von Menschen die man mit unserm Klerus vergleichen kann, nimmt das Arabische jene Stelle ein, welche im Mittelalter das Lateinische in Europa behauptete, und die Wissenschaften, welche sie pflegen, werden schon desswegen arabisch erläutert, weil sie sich in keiner andern Sprache ausdrücken lassen. Diese Wissenschaften und das scholastische Quadrivium sind seit beinahe tausend Jahren der Angel um den sich die geistige Bildung der Muslime dreht, sie und ihre Träger, die 'Ulema und Softa (bezw. Maulawis und Ṭalabat al'ilm) stehen beim Volke in grosser Verehrung und wer als Studirt gelten will, muss sich damit beschäftigen, und befasst sich auch ebenso selten mit andern profanen Wissenschaften, als ein katholischer Theolog über sein enges curriculum hinausgeht. Die arabische Abtheilung der Bibliothek des India Office, welche fast ausschliesslich aus Indien kommt, besteht aus einer sehr vollständigen Sammlung solcher Werke und enthält nur wenig anderes. Loths Katalog hat daher all den Werth einer Monographie der scholastischen Bibliographie, und da er an Genauigkeit und Planmässigkeit nichts zu wünschen übrig lässt, bezieh ich mich auf denselben in den nachstehenden Bemerkungen. Hagi Chalîfa gibt Notizen von 15000 muslimischen Werken. Sammelte man die Berichte, die man hie und da zerstreut findet oder die Untersuchung orientalischer Handschriftensammlungen bietet, so liesse sich diese Zahl auf das Doppelte bringen. Zieht man aber die persischen und türkischen, wie auch die arabischen, welche in der vorscholastischen Periode — d. h. in den ersten drei Jahrhunderten d. Fl. — verfasst worden sind, ab, so schmilzt die Zahl arabischer Bücher auf wenige Tausende zusammen. Unter diesen, wird man finden, sind viel mehr als drei Viertel scholastischen Inhaltes, und man darf behaupten, dass das gesammte arabische Schriftthum der Hauptsache nach scholastisch ist. Vergleicht man aber die Arbeiten über ein und dieselbe scholastische Doctrin mit einander, so z. B. die Werke über das canonische Recht von Qodûry bis Qâdhichân, so findet man dass sie in der Regel wie erweiterte oder verkürzte Ausgaben ein und desselben Textes, ohne originellen Gedanken, ohne neue Gesichtspunkte sind. Schon Moqaddasy sagt وجدت العلماء قد سبقوا الى العلوم فصنفوا على الابتداء ثم تبعهم الاخلاف فشرحوا كلامهم واختصروه. Hätte er ein paar hundert Jahre später gelebt, so hätte er hinzufügen können, dass einige ihre Handbücher selbst commentirten und dass fast alle Wissenschaften in Verse gebracht worden sind. Wer nun über die geistige Entwicklung der Muslime ein Urtheil abgeben will, soll nicht nur ihre scholastische Literatur

— d. h. die Büchertitel — kennen, sondern sich auch in die einzelnen Doctrinen vertieft haben und mit dem in den Madresas befolgten Studienplan vertraut sein. Ich fühle den Beruf einige Auskunft über diese Dinge zu geben, weil es zu meinen Amtspflichten gehörte mich damit zu beschäftigen.

Die einzige wissenschaftliche Berufsart eines Muslim ist die Gottesgelahrtheit, und für die Ulema, Gelehrten, ist das Arabische genau dasselbe, was das Lateinische für den Klerus im Mittelalter war. Der Candidat beginnt daher sein curriculum mit dem Studium der arabischen Grammatik. Vorerst lernt er ein oder zwei gereimte arabisch-persische Vokabulare (das نصاب صبيان oder das الله خدا oder das خالق بارى auswendig. In Oberindien verfolgen die Pandits dieselbe Methode, und die erste Aufgabe die sie dem Schüler geben ist das Amarakosch dem Gedächtniss einzuprägen, und erst wenn er es auswendig weiss erklären sie ihm den Sinn. Jeder der arabisch lernen will, muss erst im Persischen, worin, da es als die Schriftsprache der indischen Muslime gilt, auch die für den Laienstand bestimmten Knaben unterrichtet werden, einige Fertigkeit haben, und desswegen sind die Elementarbücher des Arabischen persisch geschrieben. Für Taçrîf sind die gebräuchlichsten das پنج گنج und فصول اكبرى und für Naḥw das نحو مير dessen Verfasser der in 816 verstorbene 'Aly b. Moḥammad Gorgâny ist. Darnach gehen sie schon zu der in arabischer Sprache geschriebenen هداية النحو (vgl. Loth no. 941) über. Es ist dieses eine sehr fassliche Umarbeitung der Kâfija mit gelegentlicher Erweiterung der praktischen Regeln und enthält nach dem Urtheile der besten Lehrer alles was zum Verständniss der Syntax nöthig ist, und darum schliesst mit diesem Büchlein der sachliche Cursus der arabischen Grammatik. Diese Elementarbücher müssen dem Gedächtnisse eingeprägt werden.

Wenn der Schüler die Hidâjat annaḥw hinter sich hat, ist er etwa 16 Jahre alt; er tritt nun, nach unserer Sprachweise, in das Obergymnasium ein und macht einen Anlauf über die Eselsbrücke der arabischen Grammatik zu setzen. Ich meine den Scharḥu Mollâ (Loth no. 921). Dieser Name für Mollâ Gâmy's Commentar zur Kâfija ist alt und allgemein gebräuchlich, schon 'Içâm (Isfarâyny, starb 943 oder 925) heisst ihn الشرح المعروف المسمى بشرح ملا. Der Zweck des Studiums dieses Buches ist nicht die arabische Sprache zu erlernen, sondern den Schüler, der unterdessen im Studium der Logik schon einige Fortschritte gemacht hat, in der Dialektik zu üben. Von der Kâfija gilt als Handbuch der Grammatik in einem mindern Masse, was ich weiter unten von der حكمة العين

منسوخ abrogirt und welcher ناسخ an seine Stelle getreten sei. Das von Ibn Anbary den اصول الفقه nachgebildete Werk über Grammatik war also inductiv und wählte sich die Sprache wie sie im Qorân, der Ḥadyth, den alten Gedichten und Sprichwörtern und im Munde der Nomaden erscheint, und nicht die dicta der alten Grammatiker zum Gegenstand, oder vielmehr Ibn Anbary drang darauf, dass dieses geschehe und stellte Regeln auf, wie man vorzugehen habe. So ganz neu dürfte der Gedanke des Ibn Anbary nicht gewesen sein, denn schon Ibn Ginny (geb. 330 gest. 392) hinterliess اصول النحو (auch كتاب الخصايص geheissen), und vielleicht diente auch dessen اللمع (vgl. Bibl. Sp. no. 1007) dem Ibn Anbary als Vorbild zu seinem لمع الادلة. Und in der That waren die ältesten philologischen Forschungen der Araber wie das Wort für Syntax علم النحو d. h. Wissenschaft der Analogie (von نحو analog) andeutet, rein inductiv [1]). Sojûṭy, dem ich diese Einzelheiten entnehme, hat diese zwei Werke des Ibn Anbary umgestaltet. Die علم الجدل فى الفقه hatte unterdessen eine neue Gestalt angenommen und man hiess sie und heisst sie noch اشباه ونظاير und er bildet seine Arbeit dieser nach, wie sich Ibn Anbary die ältere Form zum Vorbild gewählt hatte. Er sagt انى قصدت

1) Ein interessantes Werk dieser Art befand sich im Besitze des Mogtahid von Lakhnau. Es war alt und wahrscheinlich das Autograph eines Schülers des Verfassers. Der Titel lautet كتاب تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الادب فى علم مجازات العرب املا الشيخ الجليل الاستاذ ابى الحجاج يوسف بن سليمان النحوى الشنتمرى املاه فى السنة ست وخمسين وسبع وخمسين واربعماية للمعتضد بالله ابى عمرو عبّاد بن محمد بن عباد (vgl. Gayangos Moḥ. Dyn. in Spain S. 197). Der Verfasser geht durch die von Sibawayh als Belege angeführten Verse, erklärt sie und leitet daraus Regeln ab. Er fängt mit folgendem Verse an

لا تجزعى إن منفسا اهلكته وإذا هلكت فعند ذلك فاجزعى

Hab keine Angst, mein Weib, wenn ich Werthvolles zu Grunde gerichtet (verschwendet) habe, aber wenn ich zu Grunde gehe, da beängstige dich.

Darauf folgt die Nutzanwendung الشاهد فى نصب منفس باضمار فعل دل عليه ما بعده لان حرف الشرط يقتضى الفعل مضمرا او مظهرا.

ان اسلك بالعربية سبيل الفقه بما صنفه المتاخرون فيه والفوه من كتب الاشباه والنظاير وقد ذكر الامام بدر الدين الزركشى فى اول قواعده ان الفقه انواع . . . وهذه الاقسام اكثرها اجتمعت فى كتب الاشباه والنظاير للقاضى تاج الدين السبكى ولم تجتمع فى كتاب سواه واما قواعد الزركشى فليس فيه الا القواعد مرتبة على حروف المعجم وكتاب الاشباه والنظاير للامام صدر الدين بن الوكيل دونهما بكثير والف الامام جمال الدين الاسنوى كتابا فى الاشباه والنظاير والامام سراج الدين بن الملقن مرتبا على الابواب والفت كتاب الاشباه مرتبا على اسلوب اخر وهذا الكتاب يشبه كتاب القاضى تاج الدين (السبكى) فى الفقه. Ernest Renan, welcher mich zuerst auf die Wichtigkeit von Sojûṭy's كتاب الاشباه aufmerksam machte und es für ein wahrhaft philosophisches Werk hält, gedachte es zu veröffentlichen.

Das andere Werk des Sojûṭy hat den Titel الاقتراح فى علم اصول النحو originelle Ideen über Grammatographie und handelt: 1) Ueber den Sprachgebrauch, d. h. über die Ausdrucksweise Solcher, deren Reinheit der Sprache anerkannt ist فى السماع واعنى به فى كلام من يوثق بفصاحته. 2) Uebereinstimmung der Baçrier und Kûfier فى الاجماع والمراد به اجماع نحاة البلدين. 3) Ueber Generalisirung, d. h. Anwendung dessen was vom Primitiven gilt auf das Uebertragene, so lange dieses im Sinne des erstern steht فى القياس وهو حل غير المنقول على المنقول اذا كان فى معناه. 4) Ueber die Auffassung eines Wortes in seiner Grundbedeutung und Beibehaltung der entsprechenden Construction wo kein Grund vorhanden ist eine Uebertragung zu erblicken فى الاستصحاب وهو ابقاء اللفظ على ما يستحقه فى الاصل عند (عدم) دليل النقل. 5) Allerlei Demonstrationen ادلة شتى. 6) Widersprüche in den Erscheinungen und Wahl der Erscheinungen die als Norm hinzunehmen sind فى التعارض والتراجيح. 7) Geschichte des Erfinders und des Fortpflanzers der Grammatik فى احوال مستنبط هذا العلم ومستخرجه. Im Môti-Maḥall zu Lakhnau befand sich ein Exemplar

dieses Büchleins, welches in 974 vom Autograph abgeschrieben worden war. In 1857 fiel die Bibliothek des Môti-Maḥall den Engländern bei der Einnahme von Lakhnau als Kriegsbeute in die Hände und wie ich höre sind einige Handschriften in das British Museum gewandert, andere aber scheinen auf unverantwortliche Weise verzettelt worden zu sein. Wir wollen hoffen, dass das الاقتراح zu den geretteten gehöre.

Die Rhetorik wird in den obern Klassen gelehrt und ist obligatorisch, d. h. wer Anspruch auf den Titel Maulawy machen will, soll das المختصر studirt haben. Wer sich zum Munschy ausbildet, d. h. Laie bleibt aber humanistische Bildung anstrebt, sucht sich die nöthige Kenntniss über Stylistik, Rhetorik, Prosodie, Poetik etc. in persischen Werken (siehe die Titel in Cat. Bibl. Spr. 1564—1600), womit sich auch der Maulawy bekannt machen muss, wenn er nicht hinter der Zeit zurückbleiben will, doch werden solche populäre Abhandlungen in Hochschulen nicht gelehrt. Loth no. 846 sagt vom dritten Theil des Miftâḥ: it has become the basis of all later works on that science (Rhetoric). Dem Miftâḥ liegt eine neue (recht barbarische) Eintheilung der humanistischen Wissenschaften zu Grunde, welche einer seiner Commentatoren (Sajjid Scharîf, welcher seinen شرح المفتاح in 803 vollendete und in 816 starb) ausspricht wie folgt علم العربية اثنى عشر قسما اصول وفروع فالاصول فعلم اللغة وعلم الصرف وعلم الاشتقاق وعلم النحو وعلم الخط وعلم قرض الشعر وعلم الانشا والنثر وعلم المحاضرات ومنه التواريخ. In den ersten zwei Theilen des Miftâḥ, wovon ich nie ein Exemplar gesehen habe, wird die Grammatik behandelt, im dritten علم المعانى وعلم البيان. Es ist jedoch weniger der Miftâḥ selbst als der تلخيص المفتاح (vgl. Loth no. 849), welcher als Textbuch in den Schulen dient. Man liest den المختصر (Loth no. 877) und darnach noch einiges aus dem المطول (Loth no. 865). Im Muṭawwal kommen 598 Verse als Belegstellen vor. Auch in anderen Commentaren findet man ähnliche Belege. Diese haben die Gelehrten herausgefordert sie zu erklären, durch ähnliche Verse zu beleuchten und über die Dichter zu berichten. Von solchen Werken habe ich in Indien nur zwei je in Einem Exemplar gesehen, nämlich عقود الدرر فى حل ابيات المطول والمختصر von Ḥosayn b. Schihâb aldîn Schâmy 'Âmily und معاهد التنصيص على شواهد التلخيص von 'Abd al-Raḥmân b. Aḥmad 'Abbâsy, vollendet zu Cairo in 934.

Der Logik schenkt man in allen muslimischen Schulen viel Aufmerksamkeit und in Indien beginnt man das Studium derselben schon in den untern Klassen. Wie in der Grammatik sind die Elementarbücher persisch geschrieben und verdienen vom pädagogischen Standpunkte Anerkennung. Aus der Çoghrà (رسالهٔ صغرى) lernt der Schüler die nothwendigsten Begriffe und die termini technici dafür; so lautet z. B. der Anfang بدانکه هرچه در ذهن در آید اگر خالی از حکم باشد آنرا تصور خوانند چون تصور انسان مثلا واگر بحکم باشد آنرا تصدیق خوانند چنانکه زید نویسنده است مثلا وحکم نسبت امریست با امری بر وجه ایقاع وآنرا ایجاب خوانند چون انسان کاتب است یا بر وجه انتزاع وانرا سلب خوانند چون انسان کاتب نیست. In der Kobrà (رسالهٔ کبرى) behandelt derselbe Verfasser (Sajjid Moḥ. Scharîf) denselben Gegenstand ausführlicher; so fängt er z. B. an بدانکه آدمی را قوتی است درآکه که منتقش میگردد درو صور اشیا چنانکه در آیینه لیکن در آیینه حاصل نشود مگر صور بعضی از محسوسات ودر قوت مدرکه انسانی که انرا ذهن وفهم وعقل خوانند حاصل شود صور محسوسات ومعقولات ومحسوس آنست که بیکی از حواس پنجگانه مدرک شود. Auf diese psychologischen Bemerkungen baut er dann die Erklärung der Begriffe: Vorstellung (تصوّر), Urtheil (حکم) u. dgl. m. Am Schluss fügt er ein Verzeichniss von Wörtern bei, welche synonym scheinen, in der Logik aber nicht synonym sind, wie نعت und صفة. Wer dem Inhalt der Çoghrà und Kobrà dem Gedächtnisse eingeprägt hat, wird keine Schwierigkeit finden Abhary's Isagoge (Loth no. 497), obschon sie arabisch geschrieben ist, zu verstehen. Dann schreitet man gewöhnlich zum Tahdzîb (Loth no. 534) fort und endlich zur Schamsîja (Loth no. 502), zu der man immer einen Comm. gewöhnlich den des Qoṭb aldîn (Loth 503) mit oder ohne die Glossen des Sajjid Scharîf (Loth 507—515) liest. Loth gibt in no. 510 das Colophon und in 511 den Titel eines Exemplars der Glossen wieder und man ersieht daraus, dass es die Logiker mit der Sprache so genau nicht nehmen. Wer besondere Freude an der Räthselhaftigkeit des Ausdruckes hat (das ist das

Ziel das die Scholastiker in Textbüchern anstreben) arbeitet sich durch das Sollam (Loth no. 563) durch.

In der Philosophie ist „Maybody" (d. h. dessen Commentar zu Abhary's هداية الحكمة Loth 487) das vorzüglichste Schulbuch und es werden besonders الامور العامة die allgemeinen Begriffe und Distinctionen in der Metaphysik studirt, vom Scharḥ almawâqif (Loth no. 438) wird nur eine kleine Partie gelesen. Ueber Religionsphilosophie sind die عقايد النسفى (Loth no. 386) das gelesenste Büchlein. Auch der تجريد (Loth no. 405) ist in die meisten Hochschulen eingeführt.

Das canonische Recht wird in den Schulen nach der Hidâja (Loth no. 211) studirt und die اصول الفقه jetzt meist nach dem نور الانوار (Loth no. 316), bisweilen nach dem توضيح (Loth no. 319).

Damit schliesst das curriculum eines muslimischen Candidatus theologiae et juris. Im Studium der Elementarbücher wird darauf gesehen, dass der Schüler den Inhalt dem Gedächtnisse einpräge, nicht so in den höhern Werken, hier handelt es sich nur darum, dass er den Text und Commentar verstehe, und obschon der ganze Lehrkurs eigentlich nur eine Vorbereitung zum Studium des canonischen Rechtes ist, gibt es doch selbst unter den Lehrern nicht viele, welche die Hidâja ganz durchgelesen hätten; man geht nur so weit bis man die Fertigkeit besitzt sie ohne viel Anstand lesen zu können. Bekanntlich hat die Zeit selbst in rein muslimischen Staaten das canonische Recht vielfach durchlöchert — man denke an die qorânischen Gesetze bezüglich der Sklaverei, der Stellung der Muslime zu andern Völkern, der Steuern, der Strafen u. s. w. Als Gesetzbücher haben Werke wie die Hidâja, wenigstens in Indien, etwa den Werth, welchen das römische Recht in unsern Schulen hat. Volle Giltigkeit hat nur noch das Erbrecht (الفرايض) und das Eherecht, und mit diesem suchen auch die Schüler bekannt zu werden. Sie schöpfen aber ihre Kenntniss nicht aus den gelehrten Werken, sondern aus persisch geschriebenen populären Büchern oder gar aus der hindustanischen Uebersetzung von Macnaghten's Moohummudan Law, Calcutta 1825. Als Examinator der Candidaten für Stellen als Mufti hatte ich Gelegenheit zu beobachten, dass die jungen Leute sogar von den Bestimmungen über religiöse Pflichten (wie etwa der مناسك الحج) blutwenig wussten.

Weder der Qorân und die Commentare noch die Sunna gehören zu den Schulstudien. Der Qorân ist für einen frommen Theologen, was das Brevier für einen katholischen Geistlichen ist — er macht es sich zur Aufgabe ihn in einem bestimmten Zeitraum (alle acht

Tage, oder alle Monate) durchzubeten; und was die Sunna betrifft, so besteht die Meinung, es sei Pflicht, wenigstens vierzig Traditionen auswendig zu lernen (daher gibt es so viele Sammlungen von „vierzig Traditionen"). Für grosse Gelehrte jedoch sind Qorâncommentare und Ḥadyth Lieblingsstudien und zu allen Zeiten scheinen alte Herrn gerne an die Aufgabe, die Welt mit einem Qorâncommentar zu bereichern, herangetreten zu sein. Zu den neuesten mir bekannten Arbeiten dieser Art gehört ein Tafsîr des Mogtahid von Lakhnau, welcher gedruckt wurde, von dem es mir aber nicht gelungen ist ein Exemplar aufzutreiben. Das einzige das ich zu sehen bekam war in Besitz des Maul. Mîran, eines Bruders des Verfassers. Maḥmûd Effendy in Damascus beschäftigte sich in 1855 mit einer Spielerei wie Faydy's sogenannter tafsîr-i-bênoqaṭ (Loth no. 104) — er schrieb einen Tafsîr indem er Buchstaben mit Punkten vermied. Er machte sich die exegetische Arbeit sehr leicht — er benützte einfach Fleischer's Ausgabe des Baydhawy. Am beliebtesten ist in Indien der persische Qorâncommentar des Ḥosayn Kâschify, weil er das Verständniss des heiligen Buches Gebildeten aus allen Ständen zugänglich macht. Unter Gelehrten sind der كشاف und der تفسير الجلالين am verbreitetsten. In 1284 sind Gamâls Glossen zum Galâlayn in Delhi lithographirt worden (4 Bände) aber so schlecht, dass es klar ist, dass wenigstens der Herausgeber den Inhalt nicht verstanden hat. Eine sehr günstige Aufnahme fand meine Ausgabe des Itqân, und ein mir unbekannter Gelehrter gab sich die Mühe sie mit einem vorzüglichen Codex zu vergleichen und mir die Varianten zuzusenden. Ich liess sie drucken und die Besitzer meiner Ausgabe können sie von der as. Ges. von Bengalen gratis beziehen. In 1280 ist zu Lâhôr eine lithographirte Ausgabe des Itqân erschienen.

Baghawy's Maçâbîḥ (Loth no. 149), der Mischkât (Loth n. 152) und Schaybâny's (st. 950) sehr bequem eingerichteter Taysîr sind Versuche, die Kenntniss der Traditionen unter allen gebildeten Klassen der Muslime zu verbreiten. Dieses für die Volksbildung so wichtige Streben ist vom 'Abd al-Ḥaqq Dihlawy (st. 1052) dadurch fortgesetzt worden, dass er eine persische Uebersetzung des Mischkât anfertigte, in die er manche Erklärung von Ṭîby's (Loth no. 157 schreibt Taiyibî) Comm. einfliessen liess. Einige davon finden sich in Matthews englischer Uebersetzung wieder. Von den sechs kanonischen Sammlungen sind Bochâry und Moslim häufig, Tirmidzy und Abû Dawûd nicht gerade selten in Indien und es gibt auch indische Ausgaben davon, unter denen sich die Dihli-Ausgabe des Bochâry durch ihre gut gewählten Glossen auszeichnet. Ibn Mâgah und Dârimy, dessen Sammlung Manche ebenfalls für kanonisch halten, sind überhaupt selten. Man darf behaupten, dass die Traditionen viel gelesen aber von sehr wenigen kritisch studirt werden. Unter einem kritischen Studium verstehe ich die Prüfung

der Isnâd einer Tradition, die man für die Feststellung einer Lehre benutzen will, nach den Regeln der اصول الحديث. In 1856 brachte ich eine ziemlich vollständige Sammlung der Werke über die اصول الحديث nach Kalkatta (vgl. Bibl. Spr. no. 467—489) und ich suchte die Professoren der Madresa für ein kritisches Studium der Tradition zu gewinnen, weil ich darin einen Ausweg aus der Sackgasse in der sich die Muslime (besonders die Ḥanîfiten) befinden, erblicke; es gelang mir aber nicht Enthusiasmus dafür zu erwecken.

Der Çûfismus hat weder in muslimischen Hochschulen noch in den Kreisen zünftiger Gelehrten seinen Platz, sondern unter Schwärmern und desswegen sind unter den zahlreichen Schriften darüber, welche in Indien verbreitet sind, die persischen überwiegend. Speculative theologische (pantheistische) Abhandlungen werden am meisten von Männern der höhern Klassen der Gesellschaft gelesen, mit deren Orthodoxie es in der Regel nicht weit her ist. Unter Akbar war Pantheismus die Hofphilosophie und diplomatische Depeschen fingen mit theosophischen Tiraden an. Das hatte eine gewaltige geistige Gährung, welche noch mehr die Hindus als die Muslime ergriff, zur Folge. Es ist schwer zu sagen, wie sie sich abgeklärt hätte, wenn sie von Akbar's Nachfolgern nicht gewaltsam erstickt worden wäre. Die poetische Seite des Çûfismus, in der sich eine freie religiöse Weltanschauung abgespiegelt, ist schon im 8. Jahrhunderte der Flucht in Indien schöner und deutlicher als damals in Persien (besonders durch Myr Chosraw und Ḥasan) zum Ausdruck gekommen. Da diese Bemerkungen nicht der muslimischen Literatur in Indien im Allgemeinen, sondern den Schulfächern gewidmet sind, kehre ich zu diesen zurück.

Den Muslimen ist bei der Vertheilung der Arbeit die Aufgabe zugefallen, der Scholastik und Mystik die grösstmögliche Ausbildung zu geben. Ihre Leistungen in diesen beiden geistigen Thätigkeiten sind, sowohl extensiv als intensiv, wahrhaft riesig, und das Schaffen des Doctor subtilissimus z. B. gibt uns keine Idee von dem, was sein Namensvetter und älterer Zeitgenosse, der Moḥaqqiq Ṭûsy geleistet hat. Sie haben sich auch volle Tausend Jahre ausschliesslich damit beschäftigt; die Pflege der Erfahrungswissenschaften war, wo sie auftrat, immer nur sporadisch und persönlich, d. h. irgend ein Gelehrter oder ein Herrscher hatte Sinn dafür und sie wurden mit mehr oder weniger Erfolg gepflegt, aber diese Pflege ist weder aus dem Zeitgeist hervorgegangen, noch wirkte sie auf denselben zurück, auch standen die Träger allemal auf dem Boden der Dialektik, so z. B. Bîrûny und Ibn Chaldûn. Die Geschichte des muslimischen Mysticismus und ihrer Scholastik lässt sich, ehe nicht viribus unitis recht bedeutende Vorstudien gemacht sind, nicht verfolgen, zwei Dinge lassen sich

jedoch schon jetzt mit Sicherheit behaupten — erstens, dass sich die Scholastik in einigen Disciplinen, namentlich in Abû Ḥanîfa's System der Theologie sehr früh geltend machte, und dass die philosophische Begründung des Çûfismus ebenso alt ist oder noch älter als die scholastische Theologie und jedenfalls zu Ende des dritten Jahrhunderts schon vollendet war. Eine dogmatisch so streng definirte positive Religion wie der Islam trägt den Keim der Scholastik in sich. Was den Mysticismus betrifft, so lebte er in den Kulturvölkern des Orients schon vor dem Auftreten des Moḥammad. Nach ihrer Bekehrung durchgährte er den Islâm und der Çûfismus ist nur eine neue Firma der uralten orientalischen Schwärmerei. Zweitens, dass zu Anfang des siebenten Jahrhunderts der Flucht im Orient (vielleicht etwas später in Spanien) schon alle in den Schulen gelehrten Doctrinen scholastisch bearbeitet waren und zwar endgültig, denn die meisten Texte der noch jetzt üblichen Schulbücher stammen aus den nächsten zwei Jahrhunderten.

In der Logik wetteifern die anglikanischen Scholastiker mit den muslimischen und bieten uns einen Massstab für die Würdigung der letztern. Vergleichen wir die Risâla Schamsîja mit Aldrich's Handbuch der Logik, dem Leitfaden den man vor dreissig Jahren noch in der Universität Oxford den Vorlesungen zu Grunde legte, so finden wir keinen wesentlichen Unterschied. Aldrich und noch mehr sein Nachfolger Whately haben den Gegenstand besser durchdacht, auch wohl das Organon im Urtexte aufgeschlagen und gehn tiefer und mit mehr Verständniss in die Sache ein. Der Verfasser der Risâla Schamsîja hingegen war, wie alle Verfasser scholastischer Textbücher, bestrebt, die Lehren seiner Vorgänger wie Gesetze, wo kein Wort zu viel oder zu wenig sein und jedes an seinem Platze stehen soll, zu codificiren. Nach der Absicht der Verfasser sollen Texte wie die Risâla Schamsîja einem Gewebe gleichen in dem eine Masche die andere hält, oder einem Gewölbe das erst, wenn der Schlussstein eingefügt ist, Festigkeit erlangt. In der Form ist daher die Schamsîja viel vollendeter als Aldrich's Handbuch — der im breitspurigen Predigerstyl geschriebenen Logik Whately's gar nicht zu erwähnen — die Begriffe sind strenger gesondert und genauer definirt und die Kunstsprache ist vollständiger entwickelt und — da sie ein Resumé früherer arabischer Arbeiten über den Gegenstand ist — so zu sagen krystallisirt [1]). Doch ist zu bezweifeln, ob der Verfasser das was er sagt auch immer ganz verstanden habe, so führt er unter den Beispielen von Trugschlüssen das folgende an كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس. Unter Menschpferd ist ein Kentaur zu verstehen, dass

1) Die Leistungen der Muslime in der Rhetorik liessen sich an Whately's Elements of Rhetoric, London 1867 messen. Ich kann dieses nicht thun, weil ich mir nie die Mühe gegeben habe mich in letzteres Werk zu vertiefen.

er aber nie von den Kentauren gehört habe ist ziemlich sicher. Ich benutze diese Gelegenheit ausser dem in Bd. XI S. 737 dieser Zeitschrift bemerkten Fehler meiner Uebersetzung der Schamsîja einen andern zu berichtigen. Der Satz كل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان bedeutet: die mittlere (geometrische) Proportionale ist die Seite eines Quadrats, welches gleich ist dem unter den beiden äussern Gliedern der Proportion enthaltenen Rechtecke. Wir würden dieses algebraisch ausdrücken wie folgt: wenn $a:b = b:c$, so ist $b^2 = ac$.

Philosophie ist nach der Definition der Muslime eine Kenntniss — so weit eine solche nach menschlichen Kräften möglich ist — der Merkmale des Wesens der concreten Dinge in seinem thatsächlichen Befund الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية und zerfällt naturgemäss in zwei Abschnitte, in Physica und Metaphysica. Sie beruht auf den Speculationen des Aristoteles, ist aber nicht eine blosse Uebertragung aus dem Griechischen ins Arabische, sondern eine Verpflanzung aus dem ethnischen in den muslimischen Ideenkreis, in welchem sie sich zu neuem Leben entwickelte. Von den Philosophen Europas unterscheiden sich die muslimischen dadurch, dass unter erstern auch solche, die sich Aristoteliker hiessen, den Gedankengang des Stagiriten nicht in allen seinen Wendungen verfolgten, sondern sich von ihm nur anregen liessen; für diese war also die Philosophie ein Gebäude von genialen Einfällen. Die Muslime arbeiteten die einzelnen Bücher des Aristoteles um und behielten davon gerade soviel als vor ihrer dialektischen Prüfung Stich hielt und erörterten neue Probleme, die sich ihnen im Verlaufe dieser Arbeit aufwarfen, auch nahmen sie sehr vieles aus der sogenannten orientalischen Philosophie in ihre Umarbeitung auf. Diese Verschmelzung der aristotelischen und orientalischen Philosophie wurde schon vor dem Auftreten des Islâms von den Harrâniern und Antiochenern so weit getrieben, dass die muslimischen Aristoteliker mehr Phantastereien daraus auszuscheiden als hineinzutragen hatten. Der Boden für die aristotelische Philosophie wurde durch die Theologen vorbereitet. Kremer zeigt in seiner Culturgeschichte, dass die Griechen in Damascus einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der Dogmatik des Qorâns übten, und Qifty erzählt, dass ʿAmr b. al-ʿÂç, der Eroberer Aegyptens mit Johannes Grammaticus über metaphysische Fragen zu disputiren liebte. Sei dem wie ihm wolle, so steht fest, dass schon in den sieben Rechtsgelehrten von Madîna, die doch auf historischem Boden — auf der Ḥadîth — standen, philosophische Neigungen unverkennbar sind, und dass die frühesten Asceten, die uns bekannt sind, nicht bloss Büsser waren, sondern sich zum Pantheismus hinneigten. Es waren

also schon in frühester Zeit die Muslime in zwei Lager getheilt und in beiden herrschten philosophische Anschauungen, in dem einen die Dialektik, in dem andern die Mystik. Zu voller Bedeutung kam aber die Philosophie erst durch das Auftauchen religiöser Secten, die sich mit den Waffen der Dialektik vertheidigten.

Die Ausbildung der scholastischen Wissenschaften ist im Orient auf andere Weise erfolgt, als wir, die wir den Einfluss der Originalität auf historische Entwicklung zu überschätzen gewohnt sind, vermuthen. In der Bearbeitung eines Themas, das gerade auf der Tagesordnung stand, warf sich eine neue These auf; es stürzte die ganze Schule über dieselbe her, betrachtete dieselbe von allen Seiten, und lieferte Dutzende von Monographien und Commentaren über dieselben. Die Aussöhnung der verschiedenen Meinungen die dabei zu Tag kamen, geschah gewöhnlich durch distinguo, was zu endloser Begriffsspaltung führte. So stiess man z. B. als بحث الدلالة an die Tagesordnung kam und das Verhältniss des موضوع Symbols (bezw. Wortes) zum موضوع له (dem was es repräsentirt bezw. Begriff) untersucht wurde, auf allerlei Arten von وضع [1]; es fragte sich wie tropische Ausdrücke, wie die مبهمات, wie abgeleitete grammatische Formen in Bezug auf die Grundform sich dazu verhalten u. dgl. m. Man fand sich am Ende bewogen das الوضع in نوعى und شخصى zu theilen, andere fanden es passend ein وضع خاص einem وضع عام gegenüberzustellen und man vermittelte dann, indem man beide Eintheilungen combinirte. Für die auf diese Weise gewonnenen Begriffe wurden Kunstausdrücke, wovon manche sehr sinnreich sind, eingesetzt, in diesen krystallisirte sich die Discussion, die hunderte von Geistern beschäftigt hatte, und sie dienten als Bausteine für den Weiterbau des Systemes. Auf diese Weise wurden Bezeichnungen wie الواجب الوجود „das Wesen, dessen Existenz eine innere Nothwendigkeit ist“ für Gott zum Gemeingut der Schulen und aller Gebildeten und erhielten die Resultate der Speculation, aus der sie hervorgegangen sind, lebendig.

Selbst in der Syntax, worin die Muslime durch die Erhebung von Thatsachen und Entdeckung von neuen Gesichtspunkten doch recht bedeutendes geleistet haben, trat das Sachliche immer mehr zurück, bis endlich vielmehr die grammatikalischen Begriffe und

---

1) In meiner Uebersetzung der Risâla Schamsija gebe ich بالوضع mit by appointment wieder. Fleischer hat die Bedeutung in dieser Zeitschr. XXX S. 487 ganz richtig festgestellt.

Theorien als die Sprache Gegenstand der Untersuchung wurden. Die späteren Grammatiker berufen sich nur höchst selten auf die lebende Sprache und stellen nie Vergleiche mit einer andern Sprache, etwa dem Persischen, das die meisten von ihnen kannten, an, sondern standen auf dem Boden der Abstraction — der grammaire générale, welche de Sacy ganz im Geiste der Muslime seiner arabischen Grammatik zu Grunde legte — und ihr System gleicht dem der Logik mit Zayd und 'Amr statt Barbara und Celarent als Schema.

Der Scharḥu Mollâ und ähnliche Geistesproducte werden daher weniger um die Qorânsprache zu erlernen, als um sich in der Dialektik zu üben studirt. Sogar die Qorânexegese wurde in den Händen gewandter Scholastiker wie Imâm Râzy und Baydhawy zur Uebung in der Scholastik. Für Baydhawy z. B., dessen Tafsîr was den grammatischen Theil anbelangt die grösstmögliche Vollendung erreicht hat, war es viel zu unwissenschaftlich, den Sinn von schwer verständlichen Sätzen durch Umschreibung deutlich zu machen; er thut es durch Analyse in möglichst bündiger technischer Sprache. So hat er z. B. wo حتى اذا vorkommt gewöhnlich هى حتى التى يحكى الكلام بعدها والمحكى هى الجملة الشرطية. Wie viel einfacher und deutlicher wäre es, wenn er die Ellipse die in solchen Fällen allemal vorhanden ist so ausgefüllt hätte, dass der conditionelle Satz von selbst als directe Rede erschienen wäre, etwa wie حتى الغاية ان اتفق الحال الذى هذه صورته. Nebenbei hätte er uns belehren können (wenn er es gewusst hätte) ob diese elliptische Ausdrucksweise ausser dem Qorân auch sonst noch vorkömmt. Was ich als Zweck der scholastischen Lehrmethode hinstelle, ist nach der Beobachtung Lumsden's, meines Vorgängers in der Kalkatta-Madresa, dem die Scholastik wenig Sorge verursachte, das Resultat derselben. While an Indian Moulvee, sagt er, is able to expound with no contemptible skill the opinion maintained by Arabic writers on the most abstruse questions of Grammar, Logic, Rhetoric, Law, Metaphysics and abstract Theology, he has little knowledge of Arabic idiom, and has acquired a very limited command of words. Of history he can hardly be said to know any thing, and the great body of Arabic poetry is utterly beyond the reach of his attainments. Er hätte hinzufügen können, dass sich die Maulawis in der arabischen Schulsprache, deren Geist von dem der Sprache des Qorâns und der Ḥadîth himmelweit verschieden ist, mit grosser Sicherheit bewegen. 'Abd al-Raḥîm war als Lumsden dieses schrieb, schon in der von ihm geleiteten Lehranstalt und er hat später einen arabischen Commentar zur Alfîja geschrieben, der sich, obschon Arabisch so wenig die Muttersprache 'Abd al-Raḥîm's als de Sacy's war, vortheilhaft vor de Sacy's höchst peniblen Erklärungen der Alfîja auszeichnet. Der indische Maulawy

bewegt sich mit der Sicherheit eines Meisters, während de Sacy in der Erklärung eines Schulbuches, das Schüler, die mit unsern Secundanern zu vergleichen sind, studiren, akademische Wichtigkeit annimmt; und es passirte ihm dabei das Malheur, den ersten Vers den er davon in die Anthologie gramm. S. 313 aufnahm, misszuverstehen. زيد عاذر heisst nicht Zéïd fait des excuses, sondern der ganze Satz bedeutet Zayd entschuldigt den (مَن nicht مِن) der Entschuldigungen vorbringt.

Die Philosophie ist die eigentliche Domäne der Scholastik, denn was die Metaphysik anbetrifft, so sind die übersinnlichen Wesen Begriffe oder blos vocis flatus:

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.

Mit solchen Materialien lässt sich Metaphysik treiben! Und was die Physica anbetrifft, so konnte ihr Widerstand gegen eine ähnliche Behandlungsweise, so lange es eine beobachtende Naturforschung gar nicht gab, leicht überwunden werden. Die übrigen scholastischen Wissenschaften sind eigentlich nur eine Propädeutik zur Philosophie und das ganze Quadrivium eine Jakobsleiter, auf der die Geister zum Himmel hinaufstiegen um eine Kenntniss des Göttlichen zu erlangen. Die Mystiker erreichten dieses Ziel durch Intuition, die Scholastiker durch den Aufbau des begrifflichen Bildes des Universums. Die Annehmbarkeit der Resultate der scholastischen Metaphysik hängt also von der Geschlossenheit des Baues ab. Es ist kein Zweifel, dass die von den Muslimen befolgte Methode die einzig rationelle ist; und ihre Philosophie ist auch ein Gebäude, das in Bezug auf Vollendung einzig in seiner Art dasteht. Die Begriffe sind so behauen, dass sie genau in ihre Stelle passen und sie sind folgerichtig zusammengefügt, so dass ein Schluss den andern trägt, und mit den Begriffen hat sich im Verlaufe der Jahrhunderte eine Sprache gebildet, die für den Schulmann so handig ist wie eine Drehorgel. Schon im siebenten Jahrhunderte der Flucht war das ganze Gebiet der Philosophie von der Schule bearbeitet worden und die Meister konnten nun das vorliegende Material zusammenstellen. Ihrer Originalität war dabei eine nicht viel grössere Aufgabe gestellt, als der der Kinder, welche ein in Stücke geschnittenes Nürnberger Bild einer Landschaft zusammensetzen. Ihre Meisterschaft konnte sich aber in dem richtigen Verständniss des Gegebenen und in der Gewandtheit des Ausdruckes zeigen. Als das in jedem Bezug beste Werk über Philosophie gilt die حكمة العين (d. h. Philosophie der Realität, ein Wortspiel auf عين الحكمة die Quelle oder das Wesen der Weisheit); nach meinem Urtheile ist sie auch das Vollendetste, was die Scholastiker aller Länder und Zeiten geleistet haben. Ich hatte die Absicht sie mit einer englischen Uebersetzung

herauszugeben, fand aber, als ich mich durch die Hälfte durchgearbeitet hatte, wie thöricht ein solches Unternehmen sei. Schon in der Grammatik, die doch auf etwas Sachlichem beruht, decken sich unsere Begriffe und die der Araber nur selten, und in der Philosophie decken sie sich fast nie, so dass der Uebersetzer immer zu viel oder zu wenig sagen muss. Ausserdem ist die sinnreiche Bezeichnung der Begriffe meist das einzige Interessante. Diese lässt sich aber so wenig als ein Wortspiel in einer andern Sprache wiedergeben.

Mit dem Inhalt der scholastischen Philosophie steht es schlecht. Da man in jedem Scholastiker ohne viel Kratzen auf einen Theologen kommt, so mag es mit dem, was uns diese Herrn von dem Uebersinnlichen berichten, seine Richtigkeit haben, aber ihre ganze Naturphilosophie ist heller Blödsinn. Wir wollen hören was ein Muslime, der keine europäische Sprache kannte, darüber sagt. Kerâmat 'Aly schickte mir eine in hindustanischer Sprache veröffentlichte Abhandlung und sagt in dem Begleitschreiben, datirt 4. Juli 1865 غرض اصلی دعاگو از آن رساله تشویق اهل اسلام است بتحصیل حکمت حقه که فی زماننا در فرنگ مروّج است ومعلوم است که از قبل الی یومنا هذا فلسفه و حکمت باطله در میان اهل اسلام شایع میباشد باوجودیکه قران مجید واحادیث مبطل انهاست مگر علماء اسلام به تبعیت امراء جور هرچه سعی درپیوستند درهمان اباطیل بود از قران مجید واحادیث عقاید خودرا فی الجمله حسب فهم خود تصحیح نمودند وبس تفکر در خلقت زمین واسمان که فکر یک ساعت در ان از عبادت شصت ساله بهتر است اصلا ننمودند وحکمتیکه حکماء فرنگ شکّر الله مساعیهم در ان ساعی اند مطابق بقران مجید واحادیث است. „Der eigentliche Zweck, den ich in dieser Abhandlung im Auge hatte, ist die Muslime mit dem Verlangen nach der wahren Philosophie, die in unserer Zeit unter den Firingis gangbar ist, zu beseelen. Es ist bekannt, dass von früherer Zeit bis auf den heutigen Tag eine nichtige Philosophie unter den Anhängern des Islam verbreitet ist, obschon der Qorân und die Ḥadîth selbe verurtheilen. Die Gelehrten unter den Muslimen jedoch haben, dem Winke despotischer Herrscher folgend, all ihr Bemühen auf die Ausbildung dieser Nichtigkeiten verwendet. Sie haben sich aus dem Qorân und der Hadîth ihre Glaubenslehre im Allgemeinen zurecht gelegt, aber der Schöpfung des Himmels und der Erde, deren Betrachtung eine Stund lang (nach einem Ausspruche des Propheten) besser ist, als sechzig Jahre

langes Beten, haben sie ihre Aufmerksamkeit durchaus nicht geschenkt. Die Philosophie, welche die Gelehrten Europas pflegen, — möge es ihnen Gott verdanken — ist in Uebereinstimmung mit dem Qorân und der Ḥadîth."

Für die Erfahrungswissenschaften, wie z. B. für arabische Philologie war die scholastische Bearbeitung ein viel grösserer Rückschritt als man beim ersten Anblick der betreffenden Literatur glauben sollte, man darf also behaupten, dass Scholastik und Verdummung gleichbedeutend sei. Nicht nur in Bezug auf die indischen Maulawis, sondern auch in Bezug auf die Ulemas und Mollas aller Länder gilt folgendes: the sophistries of dialectics learned in a sacred language puff up the professors with conceit, render them hostile to every thing practical or founded on experience, and exstinguish in them the sense for art and beauty and blunt the sentiment of equity and morality. — — — The schoolmen, not contented with proscribing the study of history, of nature, and of every science founded on facts, perverted other sciences which are useful in themselves, like Grammar and Natural Philosophy, and their spirit pervades every branch of knowledge[1]). Das Verhältniss zwischen Schule und Kirche ist im Islâm viel freier, und auch viel inniger und fester als es je im Christenthum war. Der Islâm kennt keine geschlossene Hierarchie mit einem Papst an der Spitze und desswegen war immer viel mehr Lehrfreiheit als in katholischen Ländern und es werden in der Schule Philosopheme docirt, welche mit dem Qorân im Widerspruch stehen. Der Islâm ist aber auch viel logischer als das Christenthum und enger mit der Philosophie verwandt. Die Philosophie ist daher vielmehr die ältere Schwester als die Magd der Theologie, und vereint mit den andern scholastischen Doctrinen erzieht sie den Geist zum Verständniss für die Dogmatik. Uebungen im Abstrahiren und in der Dialektik ohne andere intellectuelle Beschäftigung und ohne dem Geist irgend welchen objectiven Stoff zum Verarbeiten zu bieten, sind die allernachhaltigste Gymnastik des Geistes die es gibt und muslimische Lehrer, welche auf der Höhe ihres Berufes stehen, erblicken in den höhern Schulstudien nichts anderes als eine solche Gymnastik und sind sachlichen Studien, wie Qorânexegese und die Ḥadîth, für die Jugend nicht günstig gestimmt; — Qorân und Ḥadîth würden Sachliches zum Nachdenken bieten und könnten zu einer historischen Auffassung der Theologie führen. Die natürliche Folge solcher Exercitien ist, dass die Individualität des jungen Gelehrten ganz und gar verwischt und die Anlage zum selbstständigen freien Denken verkümmert wird. Da die auf diese Weise dressirten Schriftgelehrten im Islâm

---

1) Es ist dies eine Stelle aus einem von mir in 1852 der Regierung vorgelegten Studienplan für die Kalkatta-Madresa. Er ist in den Selections from the Records of the Bengal Government No. XIV, Appendix S. XVI abgedruckt.

die Stelle unseres Clerus und Richterstandes einnehmen und das Salz der Erde bilden, so theilen sich die Folgen dieser einseitigen Dressur dem Volke mit, und daraus erklärt sich die von den Ethnographen viel zu wenig beachtete Thatsache, dass die Muslime, seien sie Semiten, Arier oder Turanier, und leben sie im heissen Indien oder im öden Chiwa, überall dasselbe Gepräge haben. Ihre bedenklichste Eigenthümlichkeit ist die Verachtung, welche sie gegen die moderne Gesittung zur Schau tragen. Die Unversöhnlichkeit der hundert Millionen Muslime, welche Länder bewohnen, die zu den schönsten der Erde gehören, und die nicht im Stande sind sich selbst zu regieren und doch Fremdherrschaft nicht dulden wollen noch dürfen, werden nicht nur den Engländern und Russen, sondern der ganzen im andern Sinne civilisirten Welt noch viel zu schaffen geben.

Das Zahlwort Zwei im Semitischen.

Von

F. W. M. Philippi.

So klar auch auf den ersten Blick der Zusammenhang zwischen den sich entsprechenden Formen des Zahlwortes Zwei im Semitischen und ihr Verhältniss zu der vorauszusetzenden Form der semitischen Grundsprache zu sein scheint, so viele Unrichtigkeiten, Unklarheiten und Ungenauigkeiten herrschen doch noch in der näheren Darlegung beider, die die folgende Abhandlung womöglich beseitigen möchte. Dabei werden wir zugleich Gelegenheit finden, noch eine Reihe anderer, nicht unwichtiger Punkte der vergleichenden semitischen Grammatik einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

I. Alle semitischen Dialecte bieten uns denselben Ausdruck für das Zahlwort Zwei dar, mit Ausnahme des Assyrischen und Aethiopischen. Denn für das Assyr. ist die Cardinalzahl Zwei überhaupt noch nicht, wenigstens nicht mit Sicherheit nachgewiesen. Zwar führen die meisten Assyriologen als assyr. Cardinale unserer Zahl die Formen masc. שׁ:נ‍י [1]), fem. שׁ:נ‍ת‍י [2]) auf. Indess sind diese beiden Formen in den beiden einzigen Stellen, aus denen sie Schrader in seiner ABK. belegt, nämlich Assurb. Sm. 135, 54, wo auch Smith richtig „an other opinion" übersetzt, und Nimrod-

---

1) So Oppert (Éléments de la gramm. assyr. sec. éd. 39), der die Form שַׁנֵי vocalisirt, und daneben noch eine andere bisher aber noch nicht belegte Form שַׁנֵין anführt, s. dagegen Schrader ZDMG XXVI, 239 Anm. 1, ferner Schrader (a. a. O. 237 flgd.) der sani transscribirt, Ménant (Exposé des éléments de la gramm. assyr. 91), der genau sa-ni-e, und Sayce (an Assyr. gramm. 130), der sane'e san'u umschreibt. 2) So Oppert, a. a. O., der die Form שַׁנְתֵי vocalisirt (daneben eine von ihm selbst als fraglich bezeichnete Form שַׁנְתֵן), Schrader (a. a. O.), der sanit, sanut, Ménant (a. a. O.), der sa-ni-ti, Sayce (a. a. O.), der sanetu transscribirt.

Obelisk Z. 77, wo sanutí-SU zum zweiten Mal bedeutet, jedenfalls Ordinalia. Und diese Auffassung der Masculinform, die übrigens wohl sanê, nicht saní auszusprechen ist [1]), wird bestätigt durch das analoge, gleichfalls als Ordinale gebrauchte sanu in IV R. 5 (15 a ff.) [2]). Ein sa-ni-tuv kommt aber in ordinalem Sinne Behist. 51 vor (Ménant transscribirt hier in seiner gramm. assyr. 13 sa-ni-ti) und in demselben Sinne ib. 55 ein sa-ni-ti (wo es Schrader im Text ideographisch geschrieben angiebt, anders im Lexicon und Ménant a. a. O.) [3]). Darnach werden wir übrigens das it in sanit nicht mit Schrader als Schwächung aus at wie in irṣit (Schrader l. c. 217) ansehen, sondern zur Erklärung desselben das hebr. שֵׁנִית, und arab. ثانية heranziehen. Ob dagegen ein assyr. Cardinale „zwei" in der Redensart a-di si-na IV R. 22, 53 a, wie Herr Prof. Friedr. Delitzsch nach gütiger brieflicher Mittheilung meint, oder in dem (si-na) IV R. pl. 2 col. V. 59; pl. 2 col. II. 7, vorliegt, müssen wir hier dahingestellt sein lassen [4]). Das Aethiopische besitzt aber in seinem ክልኤ : ክልኤቱ : ክልኤቲ : (Geez), ክልቲ: (Tigriña), ሁለት : (Amharisch) [5]) ein eigenes, von dem in den anderen Dialecten vorkommenden Ausdruck für Zwei ganz abweichendes Wort, das dem allerdings analog gebrauchten hebr. כִּלְאַיִם (zweierlei) und dem arab. كلتان, كلان (beide) genau entspricht. Indess können wir aus dem schon angeführten assyr. Ordinale wie den äthiop. Ordinal-Wörtern ሰኑይ:, ሳኒት:, welche in dem Consonantismus des

1) Denn die letzte Keilgruppe der unser Wort phonetisch darstellenden Zeichen dürfte doch wohl den Vocal e (so selbst Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien 16) nicht aber ein 'i oder hi, 'i oder i' (so Schrader l. c. 198–199. 219 und Delitzsch l. c. 16. 18) bezeichnen sollen, darnach aber unser Wort genau sa-ni-e = sane zu transscribiren sein. Doch darauf können wir hier nicht näher eingehen. 2) Auf diese Stelle hatte Herr Prof. Friedr. Delitzsch die Freundlichkeit mich aufmerksam zu machen. Daselbst finden sich noch andere Ordinalia (salsu, ri-bu-u, ḫa-ma-su, sis-su, si-bu-u, sam-nu), welche beweisen, dass die von Schrader ABK. 243 als Cardinalia aufgeführten Zahlen fast alle vielmehr als Ordinalia aufzufassen sind. Wie das dem Zusammenhange nach als Ordinale aufzufassende Wort für Zwei in der Höllenfahrt der Istar ed. Schrader Av. 45 und Rev. 40 auszusprechen, ist nicht festzustellen, da die Zahl selbst hier ideographisch dargestellt ist. Vgl. aber noch sa-nuv-va ein anderer bei Friedr. Delitzsch (Assyr. Studien 37 auch ib. Anm. 2). 3) Vgl. auch sani-ti bei Schrader (KAT. 94, 20), wo allerdings nur ti phonetisch geschrieben ist. 4) Auch Sayce giebt eine Form sin'u an. Bei Norris (Assyr. Diction. 287) finden wir aber su-un-ni-e uzunsu = seine beiden Ohren. 5) Im Amhar. wird oft, wie auch öfter in einigen Tigriña-Dialecten k durch die Mittelstufe der palatalen Spirans ch (unser ch in Nacht) zu h, s. Praetorius Gramm. der Tigr. Sprache 95, auch ZDMG XXVIII, 445.

Stammes, wie wir gleich noch näher zeigen werden, vollkommen mit der Cardinal-Form der übrigen Dialecte übereinstimmen, mit Sicherheit erschliessen, dass ursprünglich auch in diesen, und also ursprünglich in allen Dialecten, ein und dasselbe Wort für Zwei existirt hat, das somit schon der semit. Grundsprache angehört haben muss und im Aeth. erst allmälig von dem jetzigen Ausdruck unserer Zahl verdrängt worden ist. Allerdings weichen jetzt auch abgesehen vom Aethiopischen die Formen unseres Zahlwortes in den einzelnen Dialecten bald im Consonantismus bald im Vocalismus mehr oder weniger von einander ab. Allein alle hier vorkommenden Verschiedenheiten beruhen auf den innerhalb dieser Dialecte bestehenden Lautwandelgesetzen, so dass an der ursprünglichen Identität dieser Formen nicht gezweifelt werden kann. Beweisen wir das zunächst an den Masculinformen der in Frage kommenden Zahlwörter, indem wir diese vorerst mit Nichtberücksichtigung ihrer Endung nur ihrem Stamm nach betrachten wollen. Sie lauten arab. إِثْنَانِ, اِثْنَيْنِ (vulgär gesprochen etnein und t'nein [1])), himj. תׄני [2]), méhr. dsero [3]) oder ṯerin [4]), hebr. שְׁנַיִם, phoen. שנם, aram. תְּרֵין (so altsyr. ܬܪ̈ܝܢ, ebenso christl.-paläst., mand. neben עתרין, neusyr. ܬܪܘܿܢ, bibl. aram. nur nachweisbar in der Verbindung תריעשר, targ. תְּרֵין und תְּרֵי, talm. תְּרֵי). Wenn sich nun bekanntlich der Regel nach arab. und himj. ṯ, mehr. ṯ oder ḏ [5]), hebr.-phoen. š, aram. t entsprechen, so entsprechen sich auch genau die eben aufgeführten Formen in den betreffenden Dialecten, was wenigstens zunächst den Anlaut der Wortstämme anlangt. Und wenn weiter dieser Anlaut im Aethiop. der Regel nach durch s oder š reflectirt wird, so gehört ebenfalls die Wurzel der äth. Ordinalia ihrem Anlaute nach hierher. Dasselbe gilt ohne Frage von dem assyr. Ordinale. Doch ist in diesem wie ähnlichen Fällen der assyr. Reflex der in Frage kommenden Laute der anderen Dialecte noch nicht sicher gestellt.

Allerdings behaupten die Assyriologen in seltener Uebereinstimmung, dass das Assyrische nur die beiden Zischlaute s und š

---

1) S. Caussin de Perceval, Gramm. arab. vulg. 109, und über den Uebergang ZDMG XXX, 369. 2) S. Hal. 63,6; 353,4; 553,7; 600,5 u. a. Belege in ZDMG XXX, 707. 3) So nach Krapf in d. Z. f. W. der Spr. von Hoefer I, 1846 p. 311. 4) So nach v. Maltzan ZDMG XXVII, 283. 5) Als ḏ werden wir doch wohl das ds Krapf's fassen müssen, für das allerdings Maltzan ṯ bietet. Im Mehri geht aber öfter ṯ in ḏ über (s. Maltzan a. a. O. 259, vgl. auch bei Krapf dsinit = ثمان, dselòs (30), dsini (80) und im heutigen aeg.-arab. öfter z für ṯ so lez = لَيْث s. ZDMG XXV, 494).

d. i. die dentale und complex palatale Spirans besessen, von denen die eine zugleich den assyrischen Reflex des arab. ث, aram. ת etc. gebildet, sowie dass das Assyrische hinsichtlich der Zischlaute ursprünglich ganz auf dem Standpunkt des Hebr. gestanden, also assyr. š arabischem ث, aram. ת ursprünglich entsprochen habe. Sie gehen aber darin auseinander, dass nach den einen [1]) der speciell assyrisch oder ninivitisch genannte Dialect so wie der Babylonische auf diesem Standpunkt immer geblieben ist, während sich nach den anderen [2]) dieser ursprüngliche Zustand nur im Babylonischen erhalten hat, im Assyrischen dagegen eine fast totale Umkehrung sowohl der Aussprache wie der Zeichen der Zischlaute erfolgt ist, so dass hier s Reflex der betreffenden Laute der anderen Dialecte geworden ist. Jedenfalls ist zunächst den Vertretern beider Annahmen bis auf Schrader in seiner neusten Abhandlung — der endlich eine rationalere Transscription einzuführen bemüht ist — der Vorwurf einer heillos verwirrenden Transscriptionsweise dieser beiden assyr. Zischlaute zu machen. Während nämlich von Oppert die Transscription des dentalen s durch s stammt, des complex palatalen durch ś, daneben aber des dentalen durch שׁ, des complex palatalen durch ס, weil diese hebr. Laute den betreffenden assyrischen etymologisch entsprechen, das dentale s im Assyr. auch erst aus dem complex palatalen und umgekehrt hervorgegangen sein sollen, — transscribiren die anderen ihr assyr. dentales bezw. complex palatales s hebräisch richtig durch ס bezw. שׁ, dagegen lateinisch falsch durch ś bezw. s, indem sie hier offenbar ohne Sinn die Oppert'sche Transscription desselben Zeichens herübergenommen haben. Sonst verdient aber die letztere Annahme entschieden den Vorzug. Denn die erstere ergiebt das unseres Erachtens ganz unerklärliche Resultat, dass bei Herübernahme assyr. Wörter in's Hebräische und Aram. oder umgekehrt ein Lautwechsel der Zischlaute stattgefunden haben müsste, indem nach ihr bestimmt einem hebr. שׁמרון z. B. ein assyr. Samʾirina [3]), einem assyr. Šarrukin ein hebr. סרגון [4]) entsprechen würde. Schrader hat früher eine Erklärung dieser Erscheinung zu geben versucht [5]). Allein wir brauchen auf dieselbe um so weniger einzugehen, als er offenbar

1) So können wir wenigstens die Ausführungen Schraders in ZDMG XXVI, 195, 196, 197 Z. 16; 160, 161, 168 Anm. 1; 175 Anm. 1; 176 Anm. 3 nur verstehen, s. auch Friedr. Delitzsch l. c. 22; Sayce l. c. 25. Stade hat in seiner sonst trefflichen Kritik der bisherigen Transscriptionsweise der Zischlaute bei den Assyriologen (Morgenl. Forschungen 182. 183 Anm.) diese Auffassung eines Theils der Assyriologen von den assyr. Zischlauten übersehen. 2) So Oppert, Theol. Stud. und Krit. 1871 p. 706 s. auch Journ. asiat. V. 9, 1857 p. 134 und Expéd. en Mésopotam. II, 12; Schrader, Ueber die Aussprache der Zischlaute im Assyr. (Monatsber. der k. A. d. WW. zu Berlin 1877 p. 79 ff.). 3) Von diesen Forschern wie eben bemerkt fälschlich Śamirina transscribirt. 4) S. z. B. Schrader ZDMG XXVI, 196. 5) Jenaer Literaturz. 1874 p. 219.

selbst dieselbe nicht für zureichend haltend sich jetzt der Ansicht Opperts angeschlossen hat, der er nur eine solidere Grundlage zu geben strebt [1]). Aber auch dieser letzteren können wir nicht beipflichten. Zunächst müssen wir auch gegen sie den rein aprioristischen Ausgangspunkt für die Bestimmung des Lautwerthes der assyr. Zischlautzeichen geltend machen. Denn Oppert wie Schrader nehmen ebenso wie alle anderen Assyriologen von vorn herein als etwas Selbstverständliches an, dass das Assyrisch-Babylonische ursprünglich und noch zur Zeit der Einführung der Keilschrift hinsichtlich der Zischlaute ganz auf hebr. Standpunkt gestanden haben müsse, und bestimmen darnach den ursprünglichen Lautwerth der fraglichen assyr.-babyl. Zeichen, nur dass sie dann die hiebei zu Tage tretende Differenz zwischen den Zischlauten der einheimischen assyr. bezw. aram.-hebr. Wörter und den Zischlauten der identischen Wörter als Fremdwörter der einen oder anderen dieser Sprachen durch die Annahme der totalen Umkehrung der Aussprache und Zeichen dieser Laute im speciell assyrischen Dialect in geschickterer und ansprechenderer Weise zu erklären suchen. Allein womit will man denn diese rein aprioristische Behauptung beweisen? Etwa mit dem im Uebrigen constatirten hebräischartigen Charakter des Assyrischen? Wenn man dem späteren Assyrischen eine vom Babylonischen, dem das Assyrische doch viel näher steht als beide dem Hebräischen, hinsichtlich der Zischlaute ganz isolirte Stellung glaubt anweisen zu können, kann man da nicht mit demselben Rechte a priori annehmen, dass das Assyrische und Babylonische gemeinsam einen Prozess durchmachten, wodurch beide sich in diesem Punkte vom Hebräischen in derselben oder ähnlicher Weise entfernten, wie nach jenen Forschern das Assyrische vom Babylonischen? Als die einzig exacte Methode zur sicheren Feststellung des Lautwerthes der assyrischen Zischlautzeichen können wir nur die gelten lassen, welche den Lautwerth derselben nach

---

1) Am ersten liesse sich diese Erscheinung noch durch die Annahme erklären, dass die Assyrer ihr š allmälig zu s verschoben, nach historischer Schriftmethode aber in der Schrift š stehen gelassen hätten. Das scheint auch Delitzsch's Meinung in den Beigaben zu Smith chald. Genesis 279 zu sein. Dann könnte von jener auffälligen Verschiebung der Zischlaute wenigstens in den Fällen nicht mehr die Rede sein, wo in assyr. Lehnwörtern assyrischem š im Hebr.-Aram. ein s entspräche, und ebenso wenig in den Fällen, wo in hebr.-aram Lehnwörtern hebr.-aramäischem שׁ im Assyr. ein s gegenüberstände, denn das Assyr. hatte dann eben allmälig den š-Laut ganz eingebüsst und substituirte daher, wie das Griechische, hebräischem š sein s, — sie bliebe indess in noch unerklärlicherer Weise für die Fälle bestehen, wo in assyr. Lehnwörtern assyr. s regelmässig durch hebr.-aram. š vertreten wird, z. B. Salmannâsir = שַׁלְמַן אֶסֶר, Rab-saḳ = רבשקה. Auch würde sich nicht recht begreifen lassen, woher hebr.-aram. š stets durch assyr. s und nicht auch bisweilen durch das später ganz gleichwerthige assyr. š wiedergegeben wäre.

der Wiedergabe der assyrischen Zischlaute in assyr. Lehnwörtern anderer Sprachen, sowie der Zischlaute anderer Sprachen in den diesen entlehnten Wörtern des Assyrischen zu bestimmen sucht. Allerdings können wir nun auch durch Anwendung dieser Methode zu der Annahme Oppert-Schrader's gelangen, wenn wir nämlich bei Bestimmung der assyr. Zischlautzeichen von der Wiedergabe der Zischlaute offenbar aus Babel stammender Wörter im Hebräischen, sowie der Zischlaute persischer Namen im Hebr. und Babylonischen der Achämenideninschriften ausgehen, und in der That hat Schrader (l. c. 82 ff.) seine aprioristische Beweisführung durch dieses Argument a posteriori zu stützen gesucht [1]). Wir gelangen jedoch zu einem ganz abweichenden Resultat, sobald wir der fraglichen Bestimmung die Wiedergabe der Zischlaute speciell assyr. Wörter im Hebräischen oder Aramäischen bezw. hebr. oder aram. Wörter im Assyrischen zu Grunde legen. Denn gemäss den schon oben gemachten Andeutungen müssen wir nach dieser Art der Bestimmung gerade dasjenige s des Assyrischen, das Oppert-Schrader als dentale Spirans bestimmen, als complex palatale fassen und umgekehrt [2]). Darnach müssen wir aber natürlich auch ein total verschiedenes Ergebniss hinsichtlich der Entsprechung der Zischlaute des Assyrischen und der verwandten Dialecte gewinnen, das die folgende Tabelle veranschaulichen soll:

Arab.	Aeth.	Hebr.	Aram.	Assyr.
1. س	ሰ	ס	ס	ס, doch gewöhnlicher ש
كسف	(ከሰበ:)	כֶּסֶף	כְּסַף	ka-aš-pu, daneben kas-pi
كسا		כסה	כסה	ki-ši-ti [3])
سحف u. سحب	ሰሐበ:	סחף u. סחב	סחף	šaḥap [4])
2. س	ሰ, selten ሠ	ס od. שׂ	ס od. שׂ	ס, seltener ש

1) Bestimmen wir z. B. den Zischlaut des Sylbenzeichens sa in Ni-sa-nu nach dem ס im hebr. נִיסָן als s, oder des Sylbenzeichens as in Ku-ra-as nach dem שׁ des hebr. כֹּרֶשׁ als š, so erhalten wir allerdings das Resultat der vollständigen Uebereinstimmung des Assyr.-Babyl. mit dem Hebr. in den Zischlauten, da die Sylbenzeichen mit dem so bestimmten s bezw. š sich in den dem Hebr. und Assyr. gemeinsamen Wörtern überall da finden, wo hebr. ס bezw. ש.

2) Den näheren Beweis für diese Bestimmung s. bei Stade 182 f. Wir fügen noch hinzu: [illegible] — mi — Bil Name eines Königs von Gaza (Sanh. Tayl. III, 25), daher in seinem ersten Theile = einem kanaanitischen ישמע und also die erste Keilgruppe = iš, und Balaṭ — [illegible] — uṣur, hebr. בלטשאצר (Dan. 1,7), jene Keilgruppe also = šu etc. 3) Norris, Assyr. Diction. II, 592. 4) Friedr. Delitzsch, Assyr. Stud. 23.

	Arab.	Aeth.	Hebr.	Aram.	Assyr.
	اسم	ስም:	שם	שם	su-mu
	سلط	ሠለጠ: u. ሰለጠ:	שלט	שלט	sa-laṭ [1]
	سلام	ሰላም:	שלום	שלם	sulmu und šalmu [2]
	سبع	ሰብዐ:	שבע	שבע	šiba u. siba [3]
	سَقْتَل (z.B. سلقى)	saḳṭal (ሰርገወ:)		סַקְטֵל u. שקטל	saḳṭal [4]
	سكر stopfen u. trunken sein	ሰከረ: trunken sein	סכר verstopfen שׂכר trunken s.	שכר u. סכר wie im Hebr.	ši-ku-ru Verschluss [5]
	سكن	ሰከነ:	שכן u. סכן	שכן (סכן)	
	كنس	ከነሰ:	כנס	כנס u. כנש [6]	kis-sa-tu aus kin-sa-tu [7]
	سكت (سقط)	ሰከተ:	שקט, סכת	ܣܟܬ	
3.	ش	ሠ, später auch ሰ	שׂ	ס	ס (dialectisch auch ש)
	نشأ	ነሥአ:	נשׂא	נסא	na-su-u [8]
		ሤመ:	שׂים	סָם	sa-a-mu [8]
	شار		שׂור	סררותא	sar-ru
	شرشر		שׂרר		sa-ar-ri
	شرا, شرر [9]		שרה		ša-ru-ki-na [10]

1) Delitzsch 171. 2) Stade 181 Anm. 2; vgl. Schrader ABK. 146: Mu-šal-lim — Nabu und 175: Nabu-šal-lim etc. 3) Delitzsch 25 Anm. 87; Sayce 6. 4) Beispiele b. Schrader ABK. 275. Ebenso gehören natürlich hierher die entsprechenden im Arab. und Aethiop. bekanntlich als Reflexiva des Causat. allein vorhandenen Reflexiva. 5) Vgl. Delitzsch 162. 6) Beide Formen im Targ.; letztere nur im Bibl.-Aram. und Syrischen. 7) Delitzsch 157; Schrader ABK. 376. 8) Delitzsch 23. 9) Der Grundbegriff der $\sqrt{}$ شر scheint der des Zerstreuens, Zertheilens, Aus-, Vertheilens zu sein. Dieser Grundbegriff ist noch erhalten im arab. شرشر, vom Begriff des Zerstreuens geht aus einerseits der des Ausstreckens, Zeigens (شار), andererseits der des Auseinandergehens, sich Entzweiens (شرا) und endlich der des Zerstreut, Ungeordnet, Böse sein's (شرر; das Gute ist dagegen das Gesammelte مجموع), vom Begriff des Aus-, Vertheilens aber der des Disponirens, Ordnens, Herrschens (Hebr. und Assyr.). 10) S. Schrader ABK. 158. 160. Delitzsch 172.

Arab.	Aeth.	Hebr.	Aram.	Assyr.
4. ث	ሰ u. ሠ	שׁ	ת	ס
ثقل	ሰቀለ:	שׁקל	תקל	is-ku-ul, i-sa-ḳa-lu [1])
ثلج		שׁלג	תלג	sal-gu [2])
ثور	ሶር: [3])	שׁור	תור	su-u-ru [4])

Die Entscheidung in dieser schwierigen Frage wird demnach schliesslich von der Untersuchung abhängen müssen, ob die beiden eben dargelegten verschiedenen Ausgangspunkte für Bestimmung der assyr. Zischlaut-Zeichen als gleichberechtigt zu betrachten, oder aus irgend welchen Gründen der eine vor dem anderen den Vorzug verdient? Wir haben aber als Resultat dieser Untersuchung gefunden, dass dem letzteren unbedingt der Vorrang zuzuerkennen, ja wir ihn allein als berechtigt und zulässig gelten lassen können, da die Consequenzen des ersteren uns in mannigfache und unlösbare Schwierigkeiten verwickeln, die sich jedenfalls in dem Masse und der Grösse von dem letzteren aus nicht darbieten. Einmal ist es doch mehr als unwahrscheinlich, dass, wie wir bei der ersten Art der Bestimmung der assyr. Zischlautzeichen mit Schrader annehmen müssten, in einer verhältnissmässig späten Zeit, längst nach Einführung des Keilschriftsystems und Beginn einer Literaturperiode, die beiden Zischlaute š und s im Assyrischen ihre Werthe einfach und consequent vertauscht haben sollten, zumal wenigstens nach unserer Auffassung von der Entwickelung der nordsemitischen Zischlaute das Assyr. diesen Prozess dann zweimal hinter einander durchgemacht haben müsste. Dass diese Vertauschung jedenfalls nicht consequent durchgeführt gewesen sein kann, ersehen wir aus Beispielen wie assyr. sin-aḫi-ir-ba [5]) = hebr. סנחרב. Sodann erscheint es uns undenkbar, dass, da dieser Prozess sich doch nur allmälig entwickelt haben kann, in einer Zeit wo bestimmte Keilgruppen traditionell den š-Laut, andere den s-Laut darstellten, und er sich, wie wir eben gezeigt, nicht einmal ganz consequent vollzogen hat, wir gar kein Schwanken oder gar keine Confusion zwischen den Keilgruppen für die beiden verschiedenen Laute, wie wir es naturgemäss bei solchem Vorgang erwarteten, finden sollten, sondern durchgehends oder mindestens der Regel nach das Zeichen für ursprüngliches š Zeichen für s und umgekehrt geworden sein sollte.

---

1) Schrader ABK. 20. 2) Stade 183. 3) Beispiele, wo ሠ arab. ث entspricht, s. Dillmann äth. Gr. 49. 4) Delitzsch 23. 5) Denn so mit s müssten wir nach dieser Zischlautbestimmung schreiben, d. h. der Zischlaut der betreffenden Zeichengruppe bezeichnete ursprünglich und noch stets im Babyl. ein s, das allerdings der Regel nach assyr. š gesprochen ward.

Schrader will allerdings ein solches Schwanken entdeckt haben. Er beruft sich dafür in seiner Abhandlung freilich nur auf ein Beispiel: sa-am-si-Bin statt des sonst gewöhnlichen ša-am-ši [1]). Indess fragt es sich doch, ob das Schwanken in der Schrift dieser und ähnlicher Beispiele in der That nur für die Schrift anzunehmen und nicht vielmehr auf ein Schwanken in der Aussprache selbst zurückgeht, so dass man wirklich in einigen Wörtern — zunächst vielleicht dialectisch unterschieden — s und š neben einander sprach. So lange wenigstens dieses Schwanken nicht in der Wiedergabe hebr. oder aram. Wörter im Assyr. nachgewiesen, müssen wir dieser Ansicht sein, die durch Analogieen in den verwandten Dialecten bestätigt wird. Schliesslich dürfte aber die Art der Bestimmung des Lautwerthes der fraglichen assyr. Zeichen, nach der den identischen Zeichen in den identischen Wörtern zweier sich so nahe stehender Dialecte wie des Assyrischen und Babylonischen auch identischer Lautwerth beigelegt werden kann, doch von vorne herein den Vorzug verdienen. Das ist aber nur bei der letzteren der Fall. Denn die Schwierigkeiten, die sich bei ihr von der Differenz her einerseits zwischen den Zischlauten babyl. bezw. assyr. Wörter im Hebr. und Assyr. selbst und andererseits den Zischlauten persischer Eigennamen in babyl. und hebr. Transscription erheben [2]), lassen sich beseitigen, ohne dass man zu einer der Schrader'schen analogen gewaltsamen Annahme einer totalen Umkehrung der Aussprache und Schriftbezeichnung der Zischlaute im Babyl. seine Zuflucht zu nehmen braucht. Die erstere Differenz erklärt sich nämlich sehr leicht, sobald man nur die Entwickelung der Zischlaute im Nordsemitischen überhaupt richtig auffasst, wobei man zugleich erkennen wird, dass das Assyr. hinsichtlich seiner Zischlaute in der That gar nicht so isolirt dasteht, wie es nach dieser Art der Bestimmung der betreffenden Sylbenzeichen zunächst den Anschein hat. Die so oft aufgestellte Behauptung nämlich, dass ursemitisches š im Hebr. und Aram. gerade in denjenigen Wörtern, in denen es im Südsemitischen blieb, zu s verschoben ward, während umgekehrt ursemitisches š, das im Hebr. und Aram. blieb, im Südsemitischen zu s wurde, enthält für uns eigentlich einen Nonsens. Unseres Erachtens ist die Entwickelung hier vielmehr folgende gewesen. Das Semitische hat ursprünglich

---

1) Vgl. aber noch aš-pu-un Lay. 13, 11, auch 12, 3 iš-pu-na statt as-pu-un, aš-hu-up Tigl. Pil. I col. V, 100, ši-ga-ru Asurb. Sm. 281, 93 st. si-gar-ru, 'I-ri-iš-ta-na Asurb. Sm. 93, 63 neben 'I-ri-is-ta-na, auf die mich Herr Prof. Schrader brieflich aufmerksam zu machen die Freundlichkeit hatte, und die Schwankungen von s und š in der Tabelle unter Nr. 1. 2. 3. 2) Hier entsprechen sich allerdings assyr. (ursprünglich babyl.) ši-va-nu oder ni-ša-nu und hebr. סִיוָן, נִיסָן etc., assyr. Bil-sar-uṣur und hebr. (ausBabel stammendes) בֵּלְשַׁאצַּר etc., babyl. Ku-ra-as und hebr. כֹּרֶשׁ, babyl. Par-šu und hebr. פָּרַס etc.

die 3 Zischlaute ṯ, s und š besessen[1]) und das Altarabische spiegelt uns diesen ursemit. Zustand noch getreu wieder. Ueber die Ursprünglichkeit des ṯ wie die Entwickelung dieses Lautes in den anderen Dialecten zu s bezw. š s. schon ZDMG XXX, 368 f.. Was die Entwickelung der anderen beiden Zischlaute speciell im Nordsemitischen betrifft, so begannen die Nordsemiten (mit Einschluss der Assyrer) nach ihrer Trennung von den Südsemiten das ursprüngliche שׁ (š) zu שׂ (ś) zu verschieben, oder abzuschwächen, d. h. sie gewöhnten sich statt des vollen und scharfen š = unserem deutschen sch in Schall, schön etc. ein dünneres und milderes sch = dem sch von „stehen", „spannen" etc. in vielen Theilen Deutschlands oder dem sanskr. श und dem altpers. ç (nach Schleichers Transscription) der Bequemlichkeit halber zu sprechen[2]), und im Ganzen nur selten hat sich in diesen Dialecten ein ursemit. š allein oder neben ś (s) erhalten. Als sich nun aber dieses שׂ in seiner Aussprache allmälig immer mehr dem einfachen dentalen s näherte, mit dem es ja schliesslich in allen Dialecten wenigstens der Aussprache nach zusammengefallen ist, fing man an das ursprüngliche dentale s zur Differenzirung von diesem neu entstandenen ś bezw. s — zunächst wohl in Wörtern, die sich von anderen der Bedeutung nach ganz verschiedenen und wurzelhaft gar nicht zusammenhängenden nur durch diesen s-Laut unterschieden — zu dem früher aufgegebenen š zu verschieben. Auf solchem Wege haben ja die verschiedensten Sprachen aus irgend einem Grunde früher aufgegebene Laute später wiedergewonnen[3]). Dieser letztere Prozess drang aber nicht mehr in dem Umfange durch, wie die Verschiebung von š zu ś (s), — spätere Sprachprozesse pflegen gewöhnlich dieses Schicksal zu haben — und daher erklärt sich nun, dass dem ursemitischen und noch arabischen s bald in den nordsemit. Dialecten s, bald š, bald in einigen derselben noch neben einander s und š, — öfter dann mundartlich geschieden[4]), — bald in einem noch s, in dem anderen schon š gegenübersteht[5]). Wenn hier Hebr. und Aram. gegenüber dem Assyrischen mehr zusammenstimmen, so ist das einfach in dem auch sonst nachweisbaren engeren Verhältniss dieser beiden Dialecte zu einander gegenüber dem letzteren begründet, von einer isolirten Stellung aber des Assyrischen in diesem Punkte kann nicht mehr die Rede sein. Von dieser Auffassung

1) Nicht vier, nämlich ausser diesen dreien noch ein שׂ, so Nöldeke, Orient und Occid. I, 763, Nachrichten G. Gel. G. der WW. 1868 p. 491 f., ZDMG XXIV, 95 Anm. 2) Vgl. auch die Aussprache des Altarab. ش im heutigen Aeg.-Arab., s. ZDMG XII, 614 und Anm. 2. 3) Z. B. das Aethiop., wo das š gleichfalls durch Uebergang in s allmälig fast ganz schwand, im Amharischen dann aber wieder eine Verschiebung von s (sei es nun ursprüngliches oder aus ursprünglichem š hervorgegangenes) zu š stattfand. 4) Vgl. hebr. שִׁבֹּלֶת und סבלת Jud. 12,6 = سنبلة. 5) Beispiele in der obigen Tabelle 1 und 2.

der eigenthümlichen Entwickelung der nordsemit. Zischlaute aus ist nun aber eine leichte Erklärung der Differenz möglich. Im babyl. Dialect scheint sich nämlich noch öfter die ursprüngliche Aussprache des ursemitischen š bezw. die ursprüngliche Aussprache des daraus zunächst hervorgegangenen ś erhalten zu haben als im Assyrischen. Daher in hebr. aus dem Babyl. stammenden Wörtern hebr. שׁ [1]) assyrischem s gegenübersteht, vgl. assyr. Bil-sar-uṣur, hebr. בֵּלְשַׁאצַּר Dan. 5,1. 2, assyr. Nirgal-sar-uṣur, hebr. נֵרְגַל שַׂרְאֶצֶר (Jer. 39,3. 13 vgl. auch שׂראצר 2 Reg. 19,37; Jes. 37,38), assyr. sa-ba-tu [2]), hebr. שבט. Diese Auffassung erhält eine gewichtige Bestätigung durch die Beobachtung, dass in dem Namen סרגון dem assyrischeu s in sar (vgl. das assyr. Sarrukin) hebräisch ein s entspricht. Ebenso dürfte das Babylonische in einigen Wörtern noch das ursprüngliche s bewahrt haben, wo das Assyr., das diese Wörter zum Theil wohl erst aus Babel, wenn auch in sehr früher Zeit erhalten, das s in der oben dargelegten Weise zu š verschob. Daher in diesen aus Babel zu den Juden gekommenen Wörtern hebr. s assyrischem š entspricht, vgl. hebr. נִיסָן, assyr. Nišanu, hebr. סִיוָן, assyr. šivanu, hebr. כִּסְלֵו, assyr. ki-ši-li-vu, hebr. סַנְבַּלַּט, assyr. šin-ballit [3]). Eine ernstlichere Schwierigkeit bereitet die andere schon dargelegte Differenz der von uns allein gebilligten Art der assyr. Zischlaut-Bestimmung. Indess lässt sich auch diese Schwierigkeit durch die Beobachtung der Entwickelung der Zischlaute im Altpersischen heben. Wo nämlich in den persischen Eigennamen dem hebr. s im Babylonischen der Achämenideninschriften ein š gegenübersteht, da findet sich im Persischen selbst ein Laut, der ursprünglich identisch ist mit sanskr.

---

1) Sprach man hier babylonisch vielleicht schon ś, so hätten die Hebräer, was leicht erklärlich, dieses als š percipirt. 2) Schrader, KAT. 247; vgl. auch noch assyr. si'-'i-du und hebr. שֵׁדִים und assyr. Nabu-si'-zib-an-ni, hebr. נְבוּשַׁזְבָּן (Jer. 39,13). Uebrigens gehören assyr. A-sur (s. Schrader, ABK. 118. 138. 140. 175 und Monatsb. der K. A. der WW. 1877 p. 91) wie assyr. is-tar is-ta-ri-tav (ABK. 169; Monatsb. 91) = hebr. אשׁור und עשׁתֹּרֶת nicht unter die eben besprochenen Ausnahmen. Denn wie die Vergleichung von arab. أثور, aram. أتور, אַתּוּר bezw. südarab. عثتر (vgl. auch עתרעתה) zeigt, haben wir es hier mit der regelmässigen Lautentsprechung der semit. Dialecte zu thun, was Schrader gänzlich übersehen. Hervorheben wollen wir nur noch, dass wo die Hebräer den Namen Assur direct den Assyrern entlehnt haben, sich auch im Hebr. richtig s in demselben findet, vgl. אסרחדון = Asur-aḫ-iddina. Wenn aber assyr. Ku-u-śu in der Inschrift von Naksch-i-Rustam Z. 19 Ku-u-su gegenübersteht, so dürfte an letzterer Stelle wohl ein leicht erklärlicher Schreibfehler vorliegen. 3) Dagegen zeigt hebr. סנחריב gegenüber assyr. šinaḫirib, dass die Aussprache des Sin im Assyr. selbst geschwankt haben muss. Analogien für das Nebeneinanderbestehen von s und š haben wir oben gegeben. Oder man könnte annehmen, dass in allen eben genannten Wörtern babyl. Ursprungs und ebenso in sin š der ursprüngliche Laut war, der noch (bezw. das daraus entstandene ś) zur Zeit der Einführung der Keilschrift gehört ward und sich nun in der Schrift festsetzte, während man später in Babel wie Asur s sprach,

aus k hervorgegangenem श, und wo hier einem hebr. š ein babyl. s entspricht, da bietet sich im Pers. selbst ein Laut dar, der mit sanskr. s bezw. š zu identificiren ist. Nun unterliegt es aber für uns keinem Zweifel, dass die pers.-sanskr. aus k hervorgegangene sogenannte palatale Spirans, gewöhnlich mit ç umschrieben, als letzter Rest des Quetschlautes tsch ursprünglich etwa wie ein hebr. שׂ gelautet habe, und dass das Persische und Sanskrit daneben ursprünglich nur ein dentales s besessen, aus dem unter gewissen Umständen zum Theil schon in der indisch-éranischen Periode ein š hervorzugehen begann. Allmälig ist allerdings im Persischen ganz analog dem Aram.-Hebr. eine Verschiebung dieser beiden Zischlaute in der Weise eingetreten, dass, als das ç sich immer mehr dem s näherte, mit dem es schliesslich zusammengefallen ist[1]), ursprüngliches s, soweit es nicht schon zu h geworden, sich in immer grösserem Umfang zu š zu verschieben begann, so dass im Neupers. ç der Regel nach durch س, ursprüngliches s aber soweit es nicht durch h, meist durch ش reflectirt wird[2]). Aber bei dieser Entwickelung der pers. Zischlaute dürfte sich die beregte Differenz durch die Annahme erklären, dass die betreffenden pers. Eigennamen in das Assyr.-Babyl. schon zu einer Zeit kamen, wo die Zischlaute derselben noch ihre ursprüngliche Aussprache besassen, während das Hebr. und ebenso das Aegypt.[3]) sie erst nach der vollzogenen Verschiebung erhielten. Diese muss allerdings schon zur Zeit des babyl. Exils der Juden eingetreten sein, da Ezechiel פרס = pers. Pârça, Jes. II aber כרשׁ = pers. K'ur'us und Haggai wie Zacharja דריושׁ = pers. Dârajavus darbieten.

Demnach erscheint uns der letztere Ausgangspunkt zur Bestimmung der assyr. Zischlautzeichen allein als gerechtfertigt. Derselbe ergab aber das Resultat, dass s der assyr. Reflex des arab. ث, hebr. שׁ, aram. ת ist. Und wenn nun dieses s auch den Anlaut des assyr. Ordinale sanê bildet, so stimmt dieses seinem Anlaut nach genau zu den oben aufgeführten Cardinalformen der übrigen Dialecte.

II. Wenn somit die ursprüngliche Identität der jetzt in den einzelnen Dialecten abweichenden Anlaute des Cardinale bezw. Ordinale für Zwei nicht bezweifelt werden kann, so liegt sie hinsichtlich des Auslauts des Wortstammes wenigstens in den meisten der oben angegebenen Cardinalzahlen wie in dem äthiop.

---

1) Beweis dafür ist, dass im Altpersischen wie Altbaktrischen das Zeichen für ç auch Zeichen für ursprüngliches s geworden ist, soweit sich dieses noch gehalten hat. 2) Vullers, Gramm. ling. Pers. ed. alt. 54. 58. 3) Schrader, Monatsb. 86 f. Da wohl schon in der indisch-érân. Periode s nach k zu š geworden, das Sylbenzeichen für sat aber auch šat gesprochen werden kann, so werden wir wohl Artakšatšu zu lesen haben. In Ḥisi'arsa' dürfte die starke Umformung, welche die pers. Form erleiden musste um den semit. Munde gerecht zu werden, die Wandlung des pers. š in s veranlasst haben. Zu babyl. Paršu vgl. aber indisch Pâraçika, allerdings neben Pârasika.

und assyr. Ordinale ja noch vor, so dass wenigstens über die Identität der Wurzel aller dieser Formen kein Zweifel erhoben werden kann. Nur im Aramäischen und im Méhri erscheint statt des auslautenden n aller anderen Dialecte ein r. Und wegen dieser Abweichung haben allerdings gar manche Forscher das aram. Cardinale ähnlich wie das äthiop. für ein mit dem betreffenden Zahlwort der anderen Dialecte gar nicht zusammenhängendes Wort erklären wollen. So war schon Jo. Buxtorf der Meinung, dass wie hebr. שְׁנַיִם „ad שָׁנָה refertur, sic תרין ad תרה pertinebit", ohne indess den Beweis auch nur für die Möglichkeit dieser Ableitung anzutreten. Diesen Beweis hat nun allerdings Fleischer erbracht, der früher [1]) unser תרין von einem secundären, aus der VIII. Form von وتر bezw. dem Etpe‘‘el von ܝܬܪ entsprungenen Stamm ترى, תרא ableiten wollte, so dass תְּרֵין so viel wäre wie etwa وِتْرَانِ = zwei einzelne, und Wright (Gram. II. ed. I, 288 rem. b.) schwankt wenigstens zwischen dieser und der gewöhnlichen Erklärung, welche einen dialectischen Lautwechsel von n mit r statuirt. Indess finden wir im Aramäischen keine Spur eines solchen im Arabischen allerdings vorhandenen secundären ترى. Denn obwohl das Aramäische zwei verschiedene Wurzeln תרא darbietet, haben doch beide nichts mit der für unseren Fall postulirten, lautlich freilich ganz identischen zu thun. Die eine, syrisch ܬܪܐ, targ.-rabb. תרא, תרה unterrichten, belehren, verwarnen, ist entweder ein Denominativ von תּוֹרָה, oder aber, wie dieses vielleicht selbst, eine secundäre Bildung aus dem Etpe‘‘el eines ירא bezw. ירי, und die andere mit dieser im Laut übereinstimmende aber in der Bedeutung ganz abweichende (= emollire, macerare, in liquore dissolvere) entspricht dem arabischen ثرى feucht, weich werden. Dazu kommt noch, dass im Aramäischen anders als im Arabischen auch keine Ableitung der Wurzel ܝܬܪ eine Bedeutung aufweist, aus der sich das Zahlwort Zwei hätte entwickeln können. Es wird also wohl bei der gewöhnlichen Annahme, nach der hier ein Uebergang von n in r vorliegt, sein Bewenden haben müssen. Denn eine dritte Annahme, nach der uns das Aramäische in seinem r das Ursprüngliche darböte, ist gewiss verwerflich, da einmal, wo ein einziger Dialect allen übrigen gegenübersteht, die Ursprünglichkeit auf Seiten der Majorität gesucht werden muss, und sodann alle Dialecte, das Aramäische selbst mit eingeschlossen, nur eine unserem Zahlwort entsprechende Wurzel mit n als mittlerem Radikal aufweisen,

1) BB. üb. d. Verhandl. der K. S. G. der WW. 1863 p. 146 und in Delitzsch's Commentar üb. d. Buch Job 363 Anm. 1. Jetzt hat Fleischer diese Ansicht aufgegeben, und erkennt in תְּרֵין einen Uebergang des ursprünglichen n in r an, s. die Beiträge zu Levy's neuhebr. und chald. W. 287.

von der es der Bedeutung nach abgeleitet werden kann. Allerdings wird diese Annahme erst dann als vollständig erwiesen gelten können, wenn der betreffende Lautwechsel auch sonst im Aramäischen aufgezeigt werden kann. Denn die blosse Berufung auf die lautphysiologisch leichte Erklärbarkeit dieses Wechsels kann für einen solchen im Aram. noch ebensowenig etwas beweisen, als die Herbeiziehung von Beispielen aus anderen verwandten Dialecten, in denen derselbe sich finden soll, wie z. B. in arab. رَذُلَ neben نَذُلَ vilis, abjectus fuit [1]) oder arab. رَاحَ = נוח. Noch weniger kann natürlich der Hinweis auf Beispiele aus verwandten Dialecten nützen, die den umgekehrten Lautwechsel, Uebergang von r in n darbieten [2]), ebensowenig wie der Nachweis dieses umgekehrten Lautwechsels innerhalb des Aramäischen [3]) das erwünschte Resultat ergiebt. Es kommt für unseren Fall lediglich auf den Nachweis eines sonstigen unbestreitbaren Uebergangs von n in r innerhalb des Aramäischen selbst an. Dieser ist aber nicht so leicht zu führen. Wenigstens halten die meisten der hiefür angezogenen Beispiele einer näheren Prüfung nicht Stich. Denn weder das targ. טְמַר, syr. ܛܡܰܪ das = hebr. טָמַן sein soll und

---

1) Da die zu Grunde liegende zweibuchstabige Wurzel wohl ذل ist (vgl. ذَلَّ) und sich wohl kaum eine Wurzelerweiterung durch Vorsatz eines Wurzeldeterminativs r, wohl aber öfter eines Determinativs n nachweisen lässt, so dürfte ein نذل die ursprüngliche Form der dreibuchstabigen Wurzel darbieten, aus der erst رذل hervorgegangen ist. 2) Z. B. arab. هبور neben هبون, فرفير neben فرفين, äth. עטן = arab. عطر, hebr. עכן neben עכר, عكر, auch aram. עכר, hebr. נבוכדנאצר neben נבוכדראצר, nach den Keilinschriften die ursprünglichere Form (Schrader, KAT. 233). 3) Vgl. z. B. aram. דנח, ܕܢܚ = hebr. זרח, die jedenfalls auf eine ursprüngliche zweiconsonantige Wurzel mit r als zweitem Radikal zurückgehen, was sich durch Vergleichung mit dem arabischen ذرح und den verwandten זרר, ذَرَّ, זרה, ذرا ergiebt; ferner aram. ܓܗܢ. גחן = hebr. גהר, vgl. auch hebr. גחר in גֵּחַר, syr. ܓܚܪ ZDMG XVII, 756, arab. جحر, vielleicht auch جحل, äth. ተጋሀረተ: und ሀገረተ: (Dillmann, lex. 1136), die sämmtlich auf die zweiconsonantige Urwurzel גח (vgl. hebr. גחה in גָּחוֹן, arab. جاح, جَحَّ sich beugen) zurückgehen, und von der dreiconsonantigen Grundwurzel גחר ausgegangen sein dürften, wo dann also im Aram. meist das r zu n, während in einigen Formen des Hebr. und Syrischen das ח zu ה geschwächt wäre, u. s. w.

von den meisten in erster Linie für diesen Uebergang angeführt wird [1]), noch das targ. בְּחַר, syr. ܒܚܰܪ, das mit dem hebr. בחן identificirt wird [2]), sind beweiskräftige Belege. Was nämlich erstere Wurzel anbetrifft, so bietet das Targ. neben טמר noch טמן dar, und im Arab. findet sich nicht nur gleichfalls طمر, — was jedenfalls die Ursprünglichkeit des n im hebr. טמן höchst zweifelhaft erscheinen liesse, falls hier überhaupt ganz identische Wurzeln vorlägen — sondern daneben noch ebenfalls eine Form mit n als drittem Radikal [3]). Was die andere Wurzel anbetrifft, so besitzt das Aramäische neben בחר im Sinne des hebr. בחן auch noch, wenn auch seltner, ein בחן in gleichem Sinn, so syr. ܒܚܰܢ und ܒܰܚܶܢ, targ. בְּחַן und בַּחֵן, im Hebr. aber kommt neben בחן auch בחר, wenn schon seltner, doch ganz im Sinne des aram. בחר vor [4]), im Aramäischen endlich steht auch בחר ganz im gewöhnlichen Sinn des hebr. בחר (wählen). Wir haben also hier in beiden Fällen schon ursemitische Parallelformen zu statuiren, und טמר bezw. בחר sind so wenig aus טמן bezw. בחן entsprungen, als aus diesen etwa das dem ersteren bedeutungsverwandte aram. טמע (sinken, versinken, verdecken) oder das mit dem letzteren in der Bedeutung ganz übereinstimmende arab. بحث hervorgegangen sind. Eher liegt dieser Lautwechsel im syr. ܗܳܪܟܳܐ und ܗܳܪܟܡ vor, die auch nach Merx (gr. syr. 179) aus ܗܳܢܟܳܐ und ܗܳܢܟܡ entstanden sind. Allerdings werden wir dieses ܗܳ nicht mit Merx mit dem syr. Pron. demonstr. ܗܳ identificiren können. Denn das Pron. demonstr. ist in keinem semitischen Dialect zur Verstärkung einem de-

---

1) Hoffmann, Gramm. syr. 124; Merx, Gramm. syr. 99; Fürst, hebr.-chald. W. II, 2; Levy, chald. W. s. v.; Dietrich, hebr.-chald. Hdw. s. v.; Fleischer, Beitr. zu Levy's neuhebr. W. 287. 2) Ewald, Ausf. Lehrb. der hebr. Spr. 8. Aufl. 138; auch Fürst s. v. 3) Gesenius, Thes. s. v., vgl. auch die wohl hergehörigen arab. Verba طَمْأَن oder طَأْمَن. 4) So Jes. 48, 10 und im Ketib von 2 Chron. 34, 6, wo das Ketib wohl dem Keri vorzuziehen, s. Gesenius, Thes. I, 199. Diese Bedeutung des בחר ist jedenfalls ursprünglicher als die gewöhnliche elegit, delegit. Und den Uebergang von der ersteren in die letztere zeigt Job 34, 4, wo Delitzsch z. St. das בחר gut durch „prüfend erkiesen" wiedergiebt. Den ursprünglichsten sinnlichen Grundbegriff dieser Wurzel bietet aber das Arab. بحر = spalten, aufreissen dar, dessen ursprüngliche zweiconsonantige Wurzel in den beiden ersten Consonanten zu sehen ist (Morgenl. Forschungen 100). Dieselbe Bedeutungsentwickelung liegt übrigens auch im wurzelverwandten arab. بحث vor.

monstr. Adverb vorgesetzt und die parallelen talm. Formen הָכָא[1]) und הָתָם wie mand. האתאם zeigen klar, dass in dem syr. ܗܳܪ das in den verschiedensten semit. Dialecten den verschiedensten demonstr. Formen zur Verstärkung vorgesetzte interject. hinweisende hâ steckt, hier allerdings auslautend durch ein r erweitert. Nun findet sich sonst in keinem semit. Dialect je eine demonstr. oder interject. Form auslautend durch r verstärkt, wohl aber gar nicht selten durch die nächstverwandten Laute n und l, und wenn sich weiter in den anderen semit. Dialecten, ja im Syr. selbst aus hâ durch angetretenes n erweiterte Formen, und nur diese verstärkten Formen von hâ nachweisen lassen (vgl. הִנֵּה, הֵן, إِنَّ, إِنْ, ܗܳܐ), so dürften wir doch wohl unser hâr als aus hân erst hervorgegangen betrachten[2]). Ein sicheres Beispiel für den fraglichen Lautwechsel im Aram. haben wir aber an dem aram. בַּר, ܒܰܪ fem. בְּרַת, ܒܰܪܬܳܐ, = hebr. בֵּן, בַּת (aus bant), arab. اِبْنٌ, اِبْنَةٌ, بِنْتٌ, himj. בן, בנת[3]), בת[4]), assyr. bin (bi-in binuv = Urenkel[5]), ban (?)[6]), binit (bint)[7]), bat[8]) (vgl. auch banâti)[9]). Falls hier überhaupt von Lautwechsel die Rede sein kann, kann nach dem schon Bemerkten nur ein Uebergang von n in r im Aram. statuirt werden, nicht etwa der umgekehrte in den übrigen Dialecten und im Plur. des Aram., wie Fürst will, der בר als Urwort aufstellt, aus dem durch Vermittelung eines בל erst בן geworden. Allerdings scheint dieses Beispiel nicht sehr sicher zu sein, da viele Forscher früher und jetzt den fraglichen Lautwechsel gerade für dieses Wort in Abrede stellen. So schreibt schon Schultens in seiner clavis dialect. arab. 258, wo er den Wechsel von n und r bepricht: „Ad quam rationem revocari solet בר filius pro בן, de quo vehementer tamen ambigo: malimque alio e fonte filium derivare.“ Die meisten neueren Forscher erklären mit Entschiedenheit בר für eine Parallelform von בן, die sie dann allerdings auf sehr

---

1) Diese Form entspricht der Bedeutung nach genau dem syr. ܗܳܪܟܳܐ, nicht wie Merx falsch angiebt, הָ־כָא, das vielmehr = ܠܗܳܪܟܳܐ. 2) Mit diesem hâr dürfte das im Daniel vorkommende ארו (erweicht zu אלו, später aram. Formen ארום, ארי, הרי) zusammenhängen, in dem wir einen aus den Interject. hâr (har, 'ar) herausgebildeten ursprünglichen Imper. sehen möchten, vgl. هَاءَ, هَاؤُ, äth. ne'û etc., hebr. הסר. 3) Os. 15,2; ZDMG XXIV, 198. 4) Fresn. III, 2 und dazu Halévy Journ. asiat. VII, 4 p. 553, und Praet., Beitr. 3. Heft 11, aber auch ZDMG XXIV, 179. 5) Schrader, ZDMG XXVI, 193, auch Delitzsch, Assyr. Studien 142. 6) Norris, Assyr. Dict. 104. 7) Schrader a. a. O., auch 217. 8) Norris a. a. O. 9) Schrader KAT. 172. 173. 185.

verschiedene Weise ableiten. J. D. Michaelis und nach ihm Gesenius bringen es in Zusammenhang mit der Wurzel ברא und fassen es als den „Gezeugten“ [1]), Bernstein und Levy wollen es dagegen von ברר ableiten, indem ersterer es wohl als rudis imperitus, oder purus, insons erklären will, letzterer es aber als Schössling, der vom Stamm ausgeht, fasst [2]), und Delitzsch endlich meint, dass wir jetzt durch das Assyrische belehrt seien, dass wie בן auf בנה, so bar (conf. assyr. nibra) auf ברה = ברא hervorbringen, zurückgehe [3]). Für diese Annahme darf man nicht geltend machen wollen, dass die auf r ausgehende Form sich gleichfalls in einer Reihe nord- wie südsemitischer Dialecte zum Theil neben der auf n nachweisen liesse, so im Hebr. auch בַּר, im Assyr. auch bir(?), im Mêhri hebr und heberît, und in allen südarab. Dialecten heut zu Tage Formen wie beruro, embara [4]). Denn das hebr. בר ist sicher aram. Ursprungs und findet sich bestimmt nachweisbar nur in dem aram. gefärbten Stück Prov. 31, 2. Das assyr. bir ist aber noch zu wenig gesichert, als dass es zur Entscheidung beitragen könnte, die südarab. Dialecte aber und ihr genaueres Verhältniss zu den übrigen Dialecten sind noch zu wenig klar gelegt, um daraus irgend welchen bestimmten Schluss ziehen zu können. Dagegen spricht aber entschieden die bei dieser Annahme ebenso auffallende wie unerklärliche Thatsache, dass im Plural des Masc. wie Femin. des aram. Wortes uns nur oder doch fast nur Formen mit n als zweitem Radikal, die den Singular- wie Plural-Formen der anderen Dialecte genau entsprechen, begegnen, indem im Syrischen der Plural nur ܒܢ̈ܝ bezw. ܒܢ̈ܬ oder ܒܢ̈ܬܐ lautet, in den Targ. wie Talmud sich aber gewöhnlich die gleichen Formen und nur ganz vereinzelt in den Targumim Pluralformen mit r finden [5]). Allerdings könnte man gegen diesen Einwand bemerken, dass sich doch ebenso wenig bei der anderen Fassung, die hier einen Lautwechsel annehme, erklären lasse, dass dieser sich nur in der Singularform und fast nirgends in der Pluralform des Aram. finde. Indess hat unseres Erachtens schon Dietrich diese auffallende Erscheinung vollkommen genügend durch die Annahme erklärt, dass aram. בר

---

1) Vgl. Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1863 p. 146 Anm. Blau, ZDMG XVI, 357. 358. 2) Diese Auffassung lässt sich übrigens mit dem vorliegenden Sprachgebrauch des aram. ברר nicht recht vereinigen. 3) Comment. zum Hohenl. und Kohel. 61. Das wäre also im Grunde die Auffassung von Mich. und Gesen. gestützt durch das assyr. ni-ib-ru Sohn, das als Part. Niph. נִבְרָא oder נִבְרָה gefasst wird, s. Friedr. Delitzsch l. c. 142. 4) S. Maltzan, ZDMG XXVII, 265; XXV, 213. 5) Aber nicht im Palmyr. s. ZDMG XXIV, 98. Wie tief eingewurzelt der Wechsel von n und r dieser Formen in der Sprache gewesen sein muss, beweisen die neusyr. Formen Sing. ܒܪܘܢܐ, Plur. ܒܢܘܢܐ, wo dieser alte Wechsel trotz angetretener Diminutivbildung beibehalten ist, s. Nöldeke, Neus. Gr. 146.

aus בן wahrscheinlich zunächst in der im Aramäischen so häufigen Verbindung syr. ܒܰܪ ܐ̱ܢܳܫ, gewöhnlich schon geschrieben ܒܰܪܢܳܫܳܐ (vgl. auch das denominat. ܐܶܬܒܰܪܢܰܫ), mand. בר אנשא (Nöld. 182), bibl. aram. בַּר אֱנָשׁ (Dan. 7,13), auch in den Targum. gewöhnlich בַּרְנָשׁ geschrieben, entstanden ist. Diese Annahme erhält eine erhebliche Stütze durch die Thatsache, dass im Aramäischen Dissimilationen von Doppelconsonanten besonders beliebt sind. Wie also z. B. ein גַּבְּרָא zu גַּנְבְּרָא, מַדַּע zu מַנְדַּע, ein גַּדֵּם zu גַּרְדֵּם, קַסֵּם zu קַרְסֵם, כַּבֵּן zu כַּרְבֵּן dissimilirt sind [1]), so wäre unseren Falls in ganz analoger und sehr erklärlicher Weise bannâš zu barnâš geworden. Von dieser Verbindung aus hätte sich dann das bar für den Singular des Worts überhaupt festgesetzt, während im Plural des ursprünglichen ben in dieser Verbindung weniger Grund zur Dissimilation des n vorlag, da hier die beiden n durch den Diphtong ai (ê) getrennt waren (ܒܢܰܝ ܐ̱ܢܳܫܳܐ), desshalb aber in diesem Fall und überhaupt das ursprüngliche n der Regel nach sich hielt, und erst später, aber ganz vereinzelt sich von der Singularform bar aus ein neuer Plural mit r bildete. Wenn also schon der fast ständige aram. Plural von einer Singularform בן aus für unsere Auffassung spricht, wenn sich allein von ihr aus das fast ausschliessliche Vorkommen des r dieses Wortes im Singular leicht und befriedigend erklären lässt, so können wir wohl nicht mehr zweifeln, dass hier wirklich ein sicheres Beispiel vom Uebergang eines n in r im Aram. vorliegt [2]). Darnach haben wir die volle Berechtigung auch in unserem תרין einen solchen fürs Aramäische eben nachgewiesenen Uebergang anzunehmen, und zwar um so mehr als einmal der Grund für diesen Uebergang in der aram. Zahl ganz derselbe oder doch ein ganz analoger gewesen sein dürfte, als in dem eben besprochenen Fall, nämlich die Dissimilation der beiden hier gerade nicht unmittelbar aufeinanderfolgenden, aber doch nur durch einen Vocal getrennten n [3]), und

---

1) Vgl. Merx, gr. syr. 104; Nöldeke, Mand. Gramm. 75 f. 2) So auch Böttcher, § 283; Ewald, 134; Merx, 99. 3) Allerdings ist in der unserem תרין am meisten entsprechenden Form בנין, bezw. ܒܢܝܢܐ die Dissimilation noch nicht eingetreten. Allein einmal lag hier die Dissimilation noch nicht so nahe wie in dem anderen Fall, und sodann dürften für die Pluralform dieses Wortes überhaupt die wohl am häufigsten gebrauchten Formen des status constr. בני, bezw. des stat. emphat. בניא, ܒܢܝ massgebend gewesen sein, in denen jeder Grund zur Dissimilation fehlte. Wenn dagegen das Zahlwort Zwei diese Dissimilation erfahren, so mag sich das daraus erklären, dass hier einmal umgekehrt die Stat. abs.-Form mehr in Gebrauch war als die Stat. constr.-Form, sodann die ursprüngliche Aufeinanderfolge der drei Dentalen in diesem Wort das Bedürfniss der Dissimilation verstärkte, und endlich bei den häufig ge-

als sodann auch in diesem Fall noch klare Spuren der ursprünglichen Form mit n sich zeigen. Bekanntlich lautet im Bibl. Aram., Targum. wie Talmud. das Ordinale noch stets תִּנְיָן (fem. תִּנְיֵיתָא, vgl. auch תִּנְיָנֵיתָא das zweite Mal, und תִּנְיָנוּת iterum, secundum), wo sich die Erhaltung des ursprünglichen n wieder in ganz analoger Weise erklärt, wie in dem obigen ܟܢܫܐ, nämlich daraus, dass der Grund für die Dissimilation im Ordinale durch das die beiden n trennende י wegfiel, während das Syrische in seinem ܬܪܝܢܐ das r schon hat durchdringen lassen; doch vgl. auch syr. ܬܢܝܢܘܬܐ = תִּנְיָנוּת. In dem Fem. תַּרְתֵּין dürfte aber gerade so wie in dem Fem. בְּרַת das r von der Masculinform aus eingedrungen sein. Wenn daher Niemand an der Identität des neusyr. ܬܠܡܣܪ mit dem altsyrischen und auch gewöhnlich neusyr. ܬܪܡܣܪ zweifeln, und erstere Form nur für eine auch sonst im Neusyr. nachweisbare Dissimilation aus letzterer halten wird [1]), so werden wir ebenso wenig ein Bedenken tragen können, תרין als Dissimilation von תנין aufzufassen, da, wie wir eben gesehen, auch hier wenigstens noch Spuren der ursprünglichen Form existiren, und die hier angenommene Art der Dissimilation auch sonst nachweisbar ist. Eine gleiche Dissimilation werden wir aber wohl für die Méhrî-Form unseres Zahlwortes anzunehmen haben. Demnach werden wir תרין bezw. dsero nur für den aramäischen bezw. méhr. Reflex des in den übrigen Dialecten mit Ausnahme des Aethiopischen erhaltenen Ausdrucks für Zwei ansehen können.

III. Wir haben schon bei einer andern Gelegenheit darzuthun gesucht, dass bei der den ersten Radikal unseres Zahlwortes treffenden Lautverschiebung der semitischen Dialecte uns das Arabische in seinem ṯ den relativ ursprünglichsten Laut erhalten hat. Jetzt möchten wir noch einen Schritt weiter gehen

---

brauchten Zahlwörtern sich auch in den anderen Dialecten leichter lautliche Degenerationen einstellen als sonst, vgl. ܬܠܡܣܪ und hebr. שְׁתַּיִם, syr. ܫܬܐ w. u. Einen weiteren Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung von תרין liefern die analogen Dissimilationen wie sie in ܐܪܡܠܬܐ = אלמנא, dem schon sehr früh erscheinenden syr. ܐܪܠܡ statt ܐܠܠܡ (s. ZDMG XXV 271) oder dem mand. גירגלא statt גלגלא (s. Nöldeke, Gr. 55, auch Neusyr. Gramm. 190) vorliegen. Vgl. auch noch arab. شمس st. سمس, und himj. שלת st. תלת (Fresn. IX, 2, s. Praet. Beitr. 25), אשרס st. סרס, s. ZDMG XXIX, 606, Anm. 1 und XXVI, 120 f. Uebrigens finden sich ähnliche Dissimilationen in den verschiedensten Sprachen. Ich will hier nur noch verweisen auf hebr. rabáva, lebávkimma etc. nach samarit. Aussprache statt ravava, levavkimma (Petermann, Abh. für d. K. d. M. V, 1 p. 7) und lat. aris für alis an Wörtern, wo der Wortstamm schon ein l enthält, s. Corssen, Aussprache des Lat. I, 222.

1) Nöldeke, Neusyr. Gramm. 53. 103.

mit der Behauptung, dass uns das Arabische in diesen Fällen wohl auch das absolut Ursprüngliche darbiete. Denn die Annahme, dass das arabische ṯ wie das analoge ḏ gleich den entsprechenden indogermanischen Lauten aus einer wirklichen Aspirata th, dh hervorgegangen wären, würde auf reiner Willkür beruhen, da sich für das Semitische überhaupt gar keine wirklichen Aspiraten nachweisen lassen. Wir dürfen vielmehr mit demselben Recht für die semitische Grundsprache ein dem t, d ganz paralleles, ihnen gleich ursprüngliches und vollständig ebenbürtiges ṯ, ḏ ansetzen, als man in der indogermanischen Grundsprache eine solche Stellung den Aspiraten gh, dh, bh gegenüber den entsprechenden nicht aspirirten Lauten einräumt. Demnach wird der Stamm unseres Zahlwortes in der semitischen Grundsprache bestanden haben aus den beiden Lauten ṯ und n.

Untersuchen wir nun die ursprüngliche Vocalisation dieses Stammes. Diese dürfte kein Dialect mehr bewahrt haben. Denn ob das Himjar. sein תּ֗נִי mit einem Vocal nach dem תּ֗ (also vielleicht noch ṯinê) oder wie das Arab. vor demselben gesprochen hat, ist jetzt ebenso wenig zu entscheiden, wie ob es בן ben oder 'ibn gesprochen hat [1]). Das Arabische zeigt aber ein an seiner eventuellen Waṣlirung erkennbares prosthetisches Elif, hat also den Vocal des ersten Radikals ebenso eingebüsst wie die hebr.-aram. Formen שְׁנַיִם, תְּרֵין. Das Arabische führt uns indess noch selbst auf eine ursprüngliche Vocalisation dieses Wortstammes mit i also ein ṯin .... Wir glauben diese erschliessen zu können aus der arab. Femininform ثِنْتَانِ. Wir werden nämlich noch weiter unten sehen, dass das Feminin-t dieser Form nur eine Verkürzung der vollen und gewöhnlichen Feminin-Endung at des Arab. ist. Somit weist ثِنْتَانِ auf ein ursprüngliches ثِنَتَانِ hin. Man könnte dagegen geltend machen, dass ja im Arabischen öfter in der geschlossenen Vortonsylbe a zu i geschwächt wird. So namentlich wenn der Vocal der Tonsylbe ein langes i ist z. B. in der Form فِعِّيل, daneben noch فَعِّيل, wie die Form im Hebr. (ausgenommen nur etwa שִׁכּוֹר) und Aram. gewöhnlich lautet, vgl. سِكِّينَة, تِلِّيسَة, und تِلْمِيذ = תַּלְמִיד, طِنْجِير, جِرْجِير [2]). In allen diesen Formen findet wohl eine regressive Vocal-Assimilation statt. Ferner wenn sich als Vocal der Tonsylbe ein langes a findet, wie

1) S. Praetorius, Beitr. 3. H. 10—12. 2) Ḥarîrî (Durrat al-Ǵawwâṣ ed. Thorbecke ١٠٣) tadelt die Aussprache mit a der ersten Sylbe.

in den Formen قِتَّال (nicht قَتَّال = קַטּוֹל) تِقْتَال der allerdings seltneren Nebenform des in den anderen Dialecten allein sich findenden تَقْتَال, vgl. תַּבְנִית, תַּכְלִית, תַּכְרִיךְ[1]), اِقْتَال u. s. w. Darnach könnte aber auch in unserem Falle, wo die Tonsylbe ein â oder ai hat, nach vollzogener Contraction der Form ein ursprüngliches a des ersten Radikals zu i geschwächt sein, so dass also als Grundform ein ثَنَتَان anzusetzen wäre, etwa wie in der heutigen Sprache des Maġrib aus einem تَتَكَسَّر ein titkesser geworden ist (ZDMG XXIII, 670). Allein bei einer solchen im Altarabischen gerade nicht häufigen Contraction scheint stets der ursprüngliche Vocal der ersten ursprünglich offenen, jetzt geschlossenen Sylbe erhalten zu sein, so wenigstens in مَنْتْ, مَنْتَان, مَنْتَيْن statt مَنَتْ, مَنَتَان[2]). Dagegen lassen sich nicht etwa arab. تِلْكَ neben تَالِكَ und بِنْت neben hebr. בַּת anführen. Denn ersteres ist nicht aus تَالِكَ sondern aus تِيلِكَ (vgl. تِيكَ neben تَاكَ), letzteres aber nicht aus بَنَةٌ, sondern aus بِنَةٌ contrahirt, worauf mit Bestimmtheit die Masculinformen arab. اِبْنٌ (doch wohl aus بِنٌ wie das parallele اِسْمٌ aus سِمٌ = שֵׁם, welche letztere Form sich auch im Arab. findet),[3]) hebr. בֵּן, assyr. bin führen[4]), und es liegt also im arab. Wort keine

1) Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1866 p. 335. Wright I, 132 f.; auch Nöld., Mand. Gr. 14 Anm. 1. 2) Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1874, p. 150. 3) Ob das himj. בן bin oder 'ibn gelautet, ist nicht mehr auszumachen, s. Praet., Beitr. 3. H. 10—12. Dagegen sagt man im heutigen Südarab. ben, s. ZDMG XXV, 495. Ueber سم s. Lane, Arab. Engl. Lex. II, 1435; auch Beiḍâwi ۴, 5 ff. 4) Wenn nach den arab. Grammatikern die Urform von اِبْنٌ ein بَنَوٌ oder wohl richtiger بَنَيٌ sein soll (s. Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1866 p. 311; auch Lane s. v., der sich gleichfalls für die letztere Form entscheidet), so mögen sie mit Rücksicht auf die Pluralformen בָּנִים = بَنُون, בָּנוֹת = بَنَات und die Nisbe-Bildung بَنَوِيّ Recht haben. Aber ebenso gewiss ist es, dass die Femininform بِنْت schon von der verkürzten Form بِنٌ (über den Ursprung des i dieser Form s. Fleischer, BB. der K. S. Ges. der WW. 1870 p. 295) ausgegangen ist. Denn von بَنَيٌ bezw. بَنَوٌ

Schwächung von a zu i vor, sondern vielmehr im Hebr. בַּת aus בִּנְתְּ, בַּנְתְּ ein Uebergang von i in a. Dieser ist ja im Hebr. auch ausserhalb Pausa in doppelt geschlossener und betonter Sylbe oder auch in geschlossener betonter, auf die noch eine Sylbe folgt, gar nicht selten, was Olshausen nicht hätte in Abrede stellen sollen. Denn wenn wir neben יֵלֵד ein תֵּלַדְנָה haben, so werden wir doch kaum eine Nebenform יֵלַד aufstellen können, sondern jene Form direct aus einer Grundform תִּלִדְנָה (تَلِدْنَ) ableiten. Ebensowenig werden wir neben לֵדָה Grundform lidat, תֵּת aus תִּנְתְּ Grundform tinat, wegen לַת, לֶדֶת, תֶּנֶת diesen beiden Grundformen parallele ladat und tanat anerkennen können, sondern aus den allein ursprünglichen lidat, tinat ist auf der einen Seite geworden לֵדָה, תִּנְתְּ und mit Assimilation des n an das t תִּתְּ, תֵּת[1]), auf der andern Seite לִדְתְּ, לַדְתְּ, und daraus entweder לַתְּ, לַת[2]) oder לֶדֶת, und ebenso תִּנְתְּ, תַּנְתְּ, תֶּנֶת[3]). Für diese Auffassung spricht auch, dass sobald der Grund für die vocalische Umwandlung wegfällt, d. h. der Ton die betreffende Sylbe nicht mehr trifft, sich das ursprüngliche i zeigt, so תִּתִּי, לִדְתִּי. Ganz denselben Vocalübergang bietet auch das Aethiopische ገብረ: aber ገበርከ: = hebr. כָּבֵד aber כָּבַדְתְּ, ኀንቢል: aber ኀንበልተ: = hebr. גְּבִיר, גְּבִירָה aber גְּבֶרֶת, ይለድ: = hebr. יֵלֵד[4]). Somit dürfte hebr. בַּת, aber בִּתִּי ganz analog dem eben besprochenen לַת aus בִּנְתְּ durch die Mittelstufe בַּנְתְּ entstanden sein, und Schrader ist unseres Erachtens im Irrthum, wenn er meint, dass schon nach Analogie des hebr. בַּת im Assyrischen eine Stat. constr.-Form banat zu vermuthen wäre, welche er dann auch wirklich für das Assyrische entdeckt haben will (Höllenf. d. Istar 25). Wir haben übrigens diese assyr. Form im Vorhergehenden absichtlich nicht berücksichtigt, da sie uns durchaus noch nicht gesichert erscheint. Denn an zwei Stellen finden wir ideographische Schreibung des Wortes (Avers 1. 2), an der dritten aber (Revers 25) bietet Talbot babat, und können wir nach Schrader's Transscription sehr wohl ein banât als Abstractum im Sinne von Erzeugniss lesen. Auch ist es

---

aus hätte das Fem. lauten müssen بَنَاةٌ wie فَتَاةٌ oder مَرْمَاةٌ, vgl. hebr. מְנָת, חֲמָת, oder بَنُوةٌ wie صَلُوةٌ, vgl. hebr. אָחוֹת, חָמוֹת.

1) So natürlich ist diese Form entstanden, nicht etwa durch Contraction aus תֶּנֶת (woher denn das Dagesch forte in Formen wie תִּתִּי?), wie man noch immer in den meisten hebr. Grammatiken lesen muss. 2) Selbst nach Ewald soll לַת aus לֶדֶת zusammengefallen sein! § 238 c, s. auch Ges.-Röd. § 69 Anm. 1. 3) So auch Tegnér, De vocibus primae radic. w 55. 4) Dillmann, Gramm. d. äth. Spr. 92. 146.

von vorne herein mehr als unwahrscheinlich, dass das Assyrische neben binit und bint noch ein banat besessen haben sollte.

Demnach dürfte uns also das Arabische wenn auch indirect auf eine ursprüngliche Vocalisation der ersten Sylbe unseres Zahlworts mit i führen [1]). Zu demselben Resultat gelangen wir durch eine genaue Beachtung der vocalischen Lautgesetze im Hebräischen, nach denen bei einem Nomen in offener dem Hauptton unmittelbar vorhergehender Sylbe der Regel nach ursprüngliches a bleibt und nur die Dehnung zu ā erhält, dagegen ursprüngliches i bald ausfallen, bald sich behaupten und dann zu ē dehnen kann. So finden wir neben גָּדוֹל, טָהוֹר (Grundform Ḳaṭâl) ein כְּתָב, אֱלוֹהַּ, בְּכוֹר (Grundform Ḳiṭâl), neben einem אָסִיר, בָּצִיר (Grundform Ḳaṭîl) ein בְּדִיל, גְּבִיר (Grundform Ḳiṭîl), neben einem בָּחוּר, עָצוּם, עָרוּם (Grundform Ḳaṭûl) ein גְּבוּל, גְּמוּל, יְבוּל (Grundform K$\frac{i}{u}$tûl), neben einem מָאוֹר, מָבוֹא, מָגוֹר theils ein מֵרוֹם, מֵרוֹץ, theils ein מְאוֹד, מְעוֹן, neben שָׁדַיִם, יָדַיִם, יָדוֹת, יָדִי, פָּנִים, שָׁנִים, דָּמִים, דְּמֵי, אָבוֹת, אָבִי, בָּנִים theils ein שֵׁמוֹת, מֵאָה, מֵאוֹת, לֵדָה, עֵדָה, אֵלִים, אֵלֵי, עֵצוֹ und עֵצָה, פֵּאוֹת, רֵחַיִם, theils ein שְׁמִי, רְדָה (Gen. 46, 3), בְּנֵי, neben עוֹלָמִים, חוֹתָמִים, אוֹצָרוֹת, חוֹתָמוֹ theils ein בוֹגֵדָה, יוֹלֵדָה, theils und zwar häufiger ein אֹמְרָה, יֹשְׁבָה, weiter ein בֹּגְדִים, אֹמְרִים, אֹיְבִים, יוֹצְרוֹ, neben einem אַיָּלוֹת (stat. constr. Form אַיְּלוֹת) theils ein שִׁלֵּשִׁים, theils ein מַקְלוֹת, neben einem עוֹלָלִים theils ein שׁוֹמֵמוֹת, theils ein עוֹלְלִים (von עוֹלֵל), לוֹצְצִים von לוֹצֵץ, neben einem כּוֹכָבִים ein גַּרְגְּרִים (dessen Singular im Hebr. nicht nachweisbar, aber nach aller Analogie גַּרְגֵּר gelautet haben wird), neben einem נִזְכָּרִים ein נִטְמָאִים (von נִטְמֵא aus), neben einem מַלְאָכִים, מִקְדָּשִׁים theils ein מַדְרֵגוֹת, מַסֵּכוֹת, מַצֵּבוֹת, theils ein מַמְלְכוֹת, מוֹקְשִׁים (von מוֹקֵשׁ), מִזְבְּחוֹת [2]). Im Grunde können wir kein einziges sicheres Beispiel für den Ausfall eines ursprünglichen a unter besagter Bedingung anführen. Denn er liegt weder in dem Dual כִּכְּרַיִם (1 Reg. 12, 24; 2 Reg. 5, 23) vor, — was schon desshalb unwahrscheinlich ist, weil der Plural stets כִּכָּרִים und der Dual in pausa ib. כִּכָּרָיִם lautet [3]); noch in dem Dual מִשְׁפְּתַיִם, dessen Singular nicht nachweisbar, der aber ebensogut מִשְׁפֵּת wie מִשְׁפָּת gelautet haben und nach aller Analogie nur den ersten Vocal gehabt haben kann; noch nach dem schon oben Bemerkten in גַּרְגְּרִים; noch in dem Plural מְתִים, dessen Singular im Hebr. nur in der nichts entscheidenden Form מְתוּ vorkommt, der aber schon nach dem äthiop. ሞት፡ zu schliessen nur מֵת (Grundform mit) gelautet haben kann; noch in אֲרָם, für das wir aller-

---

1) Vgl. übrigens auch mehr. dserō, ṯerin, mit vollem e des ersten Radicals.
2) S. auch König, Gedanke, Laut, Accent 140 f. 3) S. über diese Form meine Abh.: Wesen und Ursprung des Stat. constr. im Hebr. 88 Anm. 3.

dings nach dem syr. ܐܪܡܝܐ (von ܐܪܡ aus) ein אָרָם erwarteten, dessen Aussprache aber entschieden durch das Westaram. beeinflusst ist[1]); noch in בְּרִי (Prov. 31,2), das gleichfalls aramaisirende Form ist und daher nichts beweisen kann; noch in זְמָן = زمان, das wohl erst aus dem Aram. in's Hebr. gekommen, noch endlich in dem Plural זְנִים, dessen Singular allerdings ψ 144,13 זַן lautet, indess da das Wort ib. an zweiter Stelle in Pausa nach den besten Autoritäten mit Pathach vocalisirt ist, uns eher auf eine ursprüngliche Vocalisation mit i als a weist. Denn ă hält sich in der Pausa betonter einfach geschlossener End-Sylben öfter nur da, wo entweder das ă auch schon ausserhalb Pausa für i eintritt (so הִצְלַח, הִרְחַק etc.) oder das Wort ursprünglich auf eine Doppelconsonanz schloss[2]), während i unter gleichen Bedingungen nicht selten in a umschlägt[3]). Dass aber unser זַן nicht etwa von einer Wurzel זנן sondern von זנה herkommt, zeigt klar der Plural זְנִים. Dazu kommt noch, dass auch das Syrische die Form ܙܢ (vgl. ܙܢܐ bei Payne-Smith s. v. und ܐܟܙܢ, ܐܝܟ ܙܢ) bietet, während das übrige Aram. hier keinen Ausschlag geben kann, da im Bibl. Aram. sich nur die Form זְנֵי findet (Dan. 3,5. 7. 10. 15), in den Targumim aber die Form nur mit Suffixen vorkommt, wo natürlich der Tonvokal abgefallen ist (s. die Stellen bei Levy s. v.), übrigens hier einmal (2 Chron. 16,14) das Wort in der Gestalt זין erscheint[4]). Darnach glauben wir mit Sicherheit die Behauptung aufstellen zu können, dass die Form שְׁנַיִם nur von einem שְׁנַיִם ausgegangen sein kann, das zu שְׁנַיִם (vgl. רַחַיִם) wie שְׁנַיִם werden konnte, aber zu letzterem geworden ist, während ein ursprüngliches שִׁנַיִם[5]) zu שְׁנַיִם hätte werden müssen. Diese Annahme wird uns noch bestätigt durch das hebr. Ordinale שֵׁנִי. Dieses dürfte kaum aus שְׁנָיִי contrahirt sein, da ein י als dritter Radical nach geschlossener Sylbe

1) Dass der Personenname ארם im Hebr. jedenfalls auch die regelmässige Aussprache אָרָם neben der aram. gefärbten אֲרָם besessen, zeigt das davon abgeleitete syr. ܐܪܡܝܐ s. ZDMG XXV, 119 f. 2) S. die פתיחין באתנח בספר ישעיה ובספר איוב in der Ausgabe von Baer und Delitzsch 82, bezw. 64; Olshausen § 91 b, § 129 b; Böttcher §§ 491. 492. 848. Eine nicht seltene Ausnahme von der gegebenen Regel bildet die Pausalform עַד. Das in Pausa stehende ἅπαξ λεγόμενον שַׁל (2 Sam. 6,7) dürfte dagegen auf eine Grundform שׁל zurückgehen, s. Olsh. § 146 a. 3) Olshausen, § 91 d, 129,3; 146 a, auch § 230,5 und Böttcher 491. 492. Wenn aber in der in Rede stehenden Stelle auch das erstere Mal ausserhalb Pausa זַן steht, so dürfte diese Form nur des Gleichklangs wegen mit dem folgenden זַן gewählt sein. 4) Nach Nöldeke lautet das Wort im Mand. allerdings זאן (Mand. Gr. 97). 5) Das unter anderen Böttcher § 756 als Grundform aufstellt.

und vor einer folgenden vocalisch anlautenden Endung sich sonst im Hebr. hält, sondern ist von einem schon des dritten Radikals beraubten Stamm, der auch שְׁנַיִם zu Grunde liegt, abzuleiten, also aus einem שֵׁן + Nisbe î, weist dann aber in seiner Vocalisation auf die ursprüngliche Vocalisation dieses Stammes mit i hin. Dagegen wollen wir auf die Form der babylonischen Punctation שִׁתַּיִם und die aram. Form תִּנְיָן kein zu grosses Gewicht legen, da das i hier Schwächung aus a sein könnte, obwohl übrigens ursprüngliches a in geschärfter Sylbe sich der Regel nach im Hebr. hält (Olshausen 267 f.).

Gegen diese aus dem Arabischen wie Hebräischen erwiesene ursprüngliche Vocalisation unseres Wortstammes mit i scheinen nun die aram. Femininformen תַּרְתֵּין, ܬܪ̈ܬܝܢ entschieden zu sprechen. Allein wenn die Differenz in der Vocalisation von בַּר und בֵּן sich offenbar nur aus der Verschiedenheit der auf den Vocal folgenden Liquiden erklärt, und hier nur durch den oben nachgewiesenen Uebergang von n in r auch der Vocalwechsel von i mit a bedingt ist, und wenn dieser durch den Einfluss eines r hervorgerufene Vocalwechsel auch sonst im Aram. gar nicht selten ist [1]), so dürfte derselbe Vorgang auch für unseren Fall anzunehmen sein, und also das Aram. auch in seiner Vocalisation dieses Wortes durchaus nichts Ursprüngliches mehr darstellen [2]). Demnach erhalten wir als Resultat unserer bisherigen Untersuchung: Der aus den beiden Lauten ṯ und n bestehende Stamm unseres Zahlwortes war ursprünglich mit i vocalisirt, lautete also in der semitischen Grundsprache ṯin . . . .

IV. Werfen wir nun einen Blick auf die bisher nicht berücksichtigte Endung unseres Zahlwortes, ohne die es in keinem Dialecte mehr erscheint. Wir sind bisher von der wohl bis in die neueste Zeit allgemein als selbstverständlich geltenden Annahme ausgegangen, dass der Stamm unseres Wortes in allen Dialecten, in denen es vorkommt, nur in den beiden besprochenen Consonanten

---

1) Z. B. syr. ܓܰܪܓܪܬܐ von einem girgir = جِرْجِر aus, ferner ܚܒܰܪ, ܚܒܰܪܐ, ܦܓܰܪ, ܦܓܰܪܐ, nach der Form ܡܠܶܟ, ܡܠܟܐ, also e zu a nur wegen des r, ܣܦܰܪ, ܣܦܰܪܐ (סֵפֶר), ܒܣܰܪ, ܒܣܰܪܐ, nach der Form ܫܠܶܡ, ܫܠܡܐ, ebenso. 2) Im Neusyr. ist das a dieser Form wieder zu e geschwächt: ܬܪ̈ܬܐ; vgl. בִּיר im jerusal. Talmud (bei Levy s. v. und Luzzatto, Gramm. der bibl. chald. Spr. und des Idioms des Talmud Babli ed. Krüger 68), sowie die syr. Formen mit Suffix: ܒܪܝ, ܒܪܗܘܢ, ܒܪܗܝܢ, auch von ܚܡܐ = חָם, حَم, ܚܡܘܗܝ.

mit entsprechendem Vocale bestehe und der übrige Bestandtheil desselben zur Endung zu ziehen sei. Wir werden sie aber jetzt noch näher begründen müssen, da sie neuerdings das Schicksal der meisten solcher Annahmen gehabt hat, auch einmal vom Scharfsinn eines Gelehrten angezweifelt und als unrichtig hingestellt zu werden. Redslob hat nämlich behauptet (ZDMG XXVII, 157), dass im hebr. שְׁנַיִם gar kein Dual, sondern ein Plural eines auf Jod mobile ausgehenden Wortes, also eines שְׁנַי vorläge, wie ihn uns die hebr. Wörter מַיִם, שָׁמַיִם darbieten, wo der Plural nur durch Antritt eines m gebildet sei [1]). Natürlich müssten wir dann die dem hebr. שנים in ihrer Endung, wie wir gleich sehen werden, entsprechenden arab. اِثْنَيْنِ und aram. תְּרֵין auf ein analoges ثنى bezw. תני zurückführen und also schon einen ursemitischen Stamm ṯinaj statt unseres oben gefundenen ṯin ansetzen. Aus diesem wäre dann übrigens nicht durch Antritt eines blossen m der Plural gebildet, da diese Art der Pluralbildung für das semitische Nomen überhaupt nicht nachweisbar ist. Denn so wenig in מַיִם, שָׁמַיִם wie den aram. Formen מַגְלַיִן etc. eine ältere Plural-Endung ai, aj steckt, die dann noch durch ein hinzugefügtes m, n verstärkt wäre [2]), so wenig hier aus ursprünglichen Pluralformen מַיִים etc. nur aus Missverständniss umgewandelte Duale vorliegen [3]), so wenig sind diese Formen in der Weise Redslobs entstanden, sondern wir haben in allen diesen Fällen ganz regelmässig gebildete Pluralformen. Denn nach allgemein semitischen Lautgesetzen musste ein ai (aj) bezw. au (aw) als Auslaut eines Wortes + îm (în) oder auch ûm (ûn) zunächst zu aim, ain oder aum, aun verschmelzen, vgl. arab. تَرْضَيْنَ aus tarḍai + înâ, رَمَوْا aus ramai + û, مُصْطَفَوْنَ, مُصْطَفَيْنَ aus muṣṭafai + ûna bezw. îna, syrisch ܓܠܰܝ aus galai + î, ܓܠܰܘ aus galai + û. Im Aramäischen und Hebräischen zog sich aber ein so entstandenes aim, ain nach den hier herrschenden vocalischen Lautwandelgesetzen entweder zu êm, ên bezw. noch weiter zu îm, în zusammen (vgl. syr. ܬܶܓܠܶܝܢ = hebr. תְּגְלִין aus taglai + în, chald. גְּלִי = hebr. גְּלִי aus galai + î, aber syr. ܓܠܰܝ, auch talmud. Formen wie חדאי (Luzzatto 89), ferner

1) Vgl. ZDMG XXVI, 752 Anm. 2. 2) So Bickell, Grundriss der hebr. Grammat. § 91; Arnheim, Grammat. der hebr. Sprache § 185. 3) So Arnold, Abriss der hebr. Formenlehre 61 Anm. und Land, The principles of Hebr. gramm. 88 § 121. Uebrigens fasst schon Abraham ben Ezra in seinem יסוד מספר, שָׁמַיִם als Dual s. Pinsker, Einleitung in das babyl. hebr. Punctationssystem 139 f.

hebr. גּלוֹ = chald. גְּלוֹ, aber syr. ܓܠܘܗ aus galai + û etc.) — und diese Contraction liegt auch im syr. ܓܠܝ̈ܢ = hebr. גּלִּים[1]), syr. ܡܢ̈ܝܢ von ܡܢܝܐ = hebr. מֹנִים von מָנֶה (Grundform manaj oder manai) vor, — oder es löste sich zu ajim, ajin auf, und so ist es im aram. גְּלַיִן, מַגְלַיִן, im Hebräischen seltner, aber doch in einigen alterthümlichen Formen wie eben unser מַיִם, שָׁמַיִם, auch אֶפְרַיִם geschehen[2]). Darnach würden wir also für den nach Redslob aufzustellenden ursemitischen Plural unseres Wortes jedenfalls eine ganz regelmässige nach Analogie der eben besprochenen Plurale entstandene Bildung annehmen müssen. Redslob's Auffassung scheint uns aber aus einem doppelten Grunde unhaltbar. Einmal dürfte der Plural an unserem Zahlwort schwerlich eine genügende Erklärung zulassen. Denn dass diese Plural-Endung erst zu einer Zeit an dasselbe gekommen wäre, wo es schon seine ursprünglich concrete Bedeutung eingebüsst und schon die abstracte der Zweizahl angenommen hatte, wird sich nicht behaupten lassen, da alle anderen Zahlen von 1—19 im Singular auftreten. Es müsste sich also der Plural schon an unserem Worte in seiner noch ursprünglichen, concreten Bedeutung entwickelt haben. Mag dann nun aber die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel iterum, alterum fecit (so Redslob), oder inclinavit, plicavit gewesen sein und der Stamm ursprünglich Wiederholung oder Wiederholtes, Biegung, Falte oder Gefaltetes bedeutet haben, immer würde sich nicht erklären lassen, wie sich aus einem Plural Wiederholungen u. s. w. der Begriff des Zahlwortes Zwei entwickeln konnte. Sodann haben schon fast sämmtliche Dialecte den Ausgang desselben als reine Numerus-Endung angesehen. Denn wenn das âni des arab. اِثْنَانِ nur als Dual-Endung betrachtet werden kann, so kann auch das aini von

---

1) Für den Uebergang von ai in î im Hebr., vgl. noch גָּלִיתִי neben גָּלִיתִי, beide aus גָּלַיְתִי bezw. גִּלַּיְתִי. 2) Vgl. übrigens aram. Formen wie קַדְמָאִין von קַדְמַי, ܢܘܦ̈ܝܐ von ܢܘܦܐ, in denen noch die ganz ursprüngliche Formation dieser Wörter erhalten ist. Allerdings geht hier dem j auch ein â voraus. Auch das Hebr. besitzt noch ein Beispiel solch ursprünglicher Formation in מְמֻחָיִים Jes. 25,6. Im stat. constr. plur. des Syrischen hat sich gleichfalls noch der Regel nach der dritte Radikal gehalten, so ܓܠ̈ܝܝ, ܡܢ̈ܝܝ, doch vor Suffixen schon ܡܢ̈ܝܗ neben ܡܢ̈ܝܝܗ, während im Stat. emph. auch schon Contraction eingetreten ist: ܓܠ̈ܝܐ, ܡܢ̈ܝܐ, sprich gâlaijâ aus gâlᵉjaijâ etc. Unter den neueren Grammatikern fasst, soweit wir sehen, nur Böttcher I § 671 b (auch § 456,3) die Formen מַיִם etc. richtig auf, während Ewald § 189 e wie Olshausen § 111 b sie jedenfalls nicht genügend erklären.

اِثْنَيْنِ nur als Dual in der Sprache gegolten haben, und اِثْنَيْنِ selbst nur als Dual von اِثْنٌ bezw. ثِنٌ, nicht etwa als Plural oder Dual von einem ثِنًى, da wir im ersteren Fall اِثْنَوْنَ neben اِثْنَيْنَ, im letzteren ein اِثْنَيَانِ neben اِثْنَيَيْنِ erwarten müssten. Weiter finden wir aber nicht nur im Arab. sondern auch in den anderen Dialecten den betreffenden Lautcomplex unseres Wortes als offenbare Numerus-Endung in den entsprechenden Femininformen, so in اِثْنَتَيْنِ, שְׁתַּיִם bezw. שְׁתַּיִם, תַּרְתֵּין. Und wenn zudem das Femininum in allen diesen Dialecten nur mit dieser Endung behaftet auftritt, so werden wir daraus schliessen können, dass sich die Form schon in der semitischen Grundsprache festgesetzt hat. Dann hat aber auch schon dieser Ausgang der Masculinform unseres Zahlwortes im Ursemitischen für nichts als eine an den Stamm ṯin getretene Numerus-Endung gegolten und es wird gewichtiger Gründe bedürfen, um nicht nur alle einzelnen Dialecte, sondern auch die semitische Grundsprache selbst eines groben Missverständnisses zu zeihen. Das thut nun allerdings Redslob, der zugleich unserem ersten Einwand damit begegnen könnte, dass auch wir nicht um die Annahme eines ursprünglichen Plurals in שְׁנַיִם herumkämen. Nach Redslob bezeichnet nämlich die Endung ajim (und also auch die analogen ain, ên) ursprünglich den Plural. Denn in dieser Bedeutung soll sie sich noch fast stets im Hebr. finden. Allerdings soll diese Endung hier schon vorwiegend einen etwas nüancirten Sinn erhalten haben, nämlich den Sinn einer Mehrheit je zwei oder paarweise auftretender Gegenstände, indess doch erst in wenigen Beispielen zu einem wirklichen Dual fortgeschritten sein. Darnach hätten wir aber auch in שְׁנַיִם einen ursprünglichen Plural anzuerkennen, zumal kein Grund vorhanden sei, in dem Wort duale Bedeutung der Endung anzunehmen. Und gerade von diesem Plural שְׁנַיִם erkläre sich nun sowohl der Ursprung der Plural-Endung aim (ain) gegenüber der gewöhnlichen auf îm, wie die Bedeutungsentwickelung jener auf's Einfachste. Es läge hier nämlich dann dieselbe Pluralbildung vor, wie in מַיִם, שָׁמַיִם. Diese wäre an unserem Worte der anderen möglichen (שְׁנִים) vorgegangen, um der Verwechselung mit שָׁנִים Jahre auszuweichen. „Einmal in diesem Worte constant geworden, ist diese Endung dann als zur Bezeichnung der Zweiheit mitgehöriger Bestandtheil des Wortes erschienen und weiterhin zur Bezeichnung derjenigen Mehrheit, wie sie bei שְׁנַיִם stattfindet, verwendet worden.“ — Jedenfalls wäre nun diese ganze Entwickelung nach dem, was wir eben bemerkt, schon in die semit. Grundsprache zu verlegen und wäre in ihr also in der That aus Missverständniss des

ajim in שְׁנַיִם, das übrigens diesen Falls nach uns nur aus einer Verschmelzung des Auslauts ai + îm entstanden sein könnte, als eine Endung angesehen, und von hier aus gleichfalls schon in der Grundsprache sowohl an das Femin. unseres Zahlwortes wie an andere Wörter gekommen. — Indess beruht dieser ganze künstliche Aufbau auf der luftigen Annahme, die hebr. Endung ajim habe pluralische Bedeutung. Redslob weiss diese nur durch Jes. 6, 2: שֵׁשׁ כְּנָפַיִם zu stützen, wo das כנפים nur als Plural gedacht werden könne. Indess müsste dann כְּנָפַיִם hier wie sonst und wie wenigstens der Regel nach stets עֵינַיִם in jenem nüancirten Plural-Sinn stehen, denn woher fände sich sonst bei diesen Wörtern in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Bezeichnung eines Gliedes des thierischen Organismus nie die Endung îm? שֵׁשׁ כנפים wäre also = 6 paarweise vorhandene Flügel, — nicht etwa 6 Flügelpaare; denn nach dem klaren Wortlaut der Stelle hatten die Serafîm nur 6 Flügel. Wie konnte man dann aber שִׁבְעָה עֵינַיִם Zach. 3, 9 oder שְׁלֹשָׁה שִׁנַּיִם 1 Sam. 2, 13 sagen, was nach der Analogie von שֵׁשׁ כנפים nicht etwa 7 Augenpaare (dagegen auch klar Zach. 4, 10) oder 3 Zackenpaare bedeuten könnte, sondern 7 paarweise vorhandene Augen bezw. 3 paarweise vorhandene Zacken bedeuten müsste! In diesen beiden Fällen läge also jedenfalls schon eine missbräuchliche Anwendung der Endung ajim vor. Und wenn nun der Regel nach diese Endung im Hebräischen den Dual zum Ausdruck bringt, — wie Redslob das in Abrede stellen kann, verstehen wir nicht — so müssen wir diese Bedeutung für die eigentliche im Hebr. halten und wie bestimmt in den beiden letzten Beispielen, so auch in dem ersteren (שֵׁשׁ כנפים vgl. Ez. 1, 6; 10, 21 s. Aehnliches im Bibl. Aram. Dan. 7, 7) gleichfalls schon eine missbräuchliche Anwendung der Endung statuiren, indem wir annehmen, dass der Dual hier für den Plural gesetzt ist, weil diese Wörter, die nur paarweise gedacht wurden, die Fähigkeit der Pluralbildung schon vollständig einbüssten [1]). Dass dann aber auch שְׁנַיִם vom hebr. Standpunkt aus, der das ajim hier als Endung fasste, als Dual galt, kann keinem Zweifel unterliegen. Im Arabischen ferner ist für die dem hebr. ajim entsprechende Endung aini nur die duale Bedeutung nachweisbar. Diese muss sie daher auch vom arab. Standpunkt aus in اِثْنَيْنِ, wo aini gleichfalls als Endung galt, gehabt haben. Dasselbe muss von der ursprünglichen Bedeutung der entsprechenden Endungen im Aethiopischen wie Aramäischen behauptet werden. Denn mag auch in diesen Dialecten das Bewusstsein von der ursprünglichen Bedeutung jener Endung ziemlich geschwunden sein, so findet sie sich doch nur an Wörtern, die auch im Hebr. und Arab. mit ihr

1) So Nöldeke, Z. für Völkerpsychol. VII. 405; Ewald 475; Land 88 § 120 d.

und zwar in offenbar dualer Bedeutung versehen auftreten, so im aram. תְּרֵין[1]), äth. ክልኤ፡ = כִּלְאַיִם كلان; ዴዴ፡ = דלתַיִם[2]). Daraus folgt aber für uns, dass schon in der semitischen Grundsprache unsere Endung, oder eine ihr lautlich entsprechende nur vollkommenere Form derselben, die duale Bedeutung sowohl überhaupt als speciell an dem Zahlwort Zwei gehabt haben muss.

Wollte man nun noch behaupten einmal, dass trotz alledem die Endung ursprünglichst Pluralbedeutung gehabt, wenn sie auch schon im Ursemitischen selbst duale erhalten habe, und sodann, dass sie zunächst noch in ihrer ursprünglichen Bedeutung an unser Zahlwort gesetzt sei, ja sich vielleicht doch erst an unserem Zahlwort sowohl formell in der Weise Redslobs als ihrer dualen Bedeutung nach entwickelt habe, wenn auch diese ganze Entwickelung noch in die Periode des Ursemitischen zu setzen sei, so mag an der ersteren Behauptung etwas Wahres sein, die beiden letzteren wären aber nicht nur willkürlich, sondern unhaltbar, da, wie wir gesehen, sich ein Plural an unserem Zahlwort durchaus nicht erklären lässt, der Dual aber, wie wir noch sehen werden, eine einfache und leichte Erklärung zulässt. Demnach werden wir wohl mit der bisherigen Scheidung Recht behalten, nach der arab. âni und aini wie hebr. ajim und aram. ên als Endungen und zwar Dual-Endungen des Zahlwortes Zwei anzusehen sind.

V. Es dürfte uns nun wohl weiter zugestanden werden, dass die sich hier darbietenden Endungen der verschiedenen Dialecte mit Ausnahme des arab. âni mindestens als eng verwandt zu betrachten seien. Die Endungen des sogenannten Status constructus, die, wie wir noch weiter zeigen werden, nicht als Verkürzungen der Endungen des sogenannten Status absolutus, sondern als im Verhältniss zu letzteren ursprünglich kürzere Endungen aufzufassen sind, entsprechen sich ja genau nach den in den Dialecten herrschenden vocalischen Lautwandelgesetzen, nämlich arab. ai = himj. ai oder ê, hebr. ê, ostaram. ai, westaram. ê. Es liegt hier also in allen Dialecten dieselbe Endung vor, deren ursprünglichste Gestalt uns noch das Arabische und Syrische erhalten haben. Dagegen lassen sich die Differenzen der Stat. Absol.-Endungen, die theils in der Verschiedenheit des auslautenden Nasals (arab.-aram. n, hebr. m) theils in der Existenz bezw. dem Mangel eines auslautenden Vocals bestehen, nicht so leicht lösen[3]). Unsere frühere

1) Ob das Aram. sonst noch diese Endung besitzt, muss als zweifelhaft erscheinen. Wenigstens ist es nicht sicher, ob nicht in bibl.-aram. Formen wie רגלַיִן, ידַיִן etc. die Endung erst durch die massoret. Punctation hineingekommen ist. Ueber einige im Syrischen und Mandäischen erhaltene Spuren von anderen Dualen s. Nöldeke, Mand. Gramm. 170 Anm. 3. 2) Ueber einen erstarrten amhar. Dual s. ZDMG XXIX, 668. 3) Die dem Schlussnasal voraufgehenden Vocale entsprechen sich aber auch hier genau. Uebrigens werden wir ein hebr. שְׁנֵים (und ebenso שְׁתֵּים) in der Phrase שְׁנֵים עָשָׂר

Annahme, nach der das arab. n der Plural- und Dual-Endungen als das Ursprüngliche anzusehen und das hebr. m spätere Verdichtung dieses n zu m wäre, müssen wir jetzt ebenso verwerfen, wie die umgekehrte, neuerdings wieder von Eneberg (de pron. ar. II, 17) vertheidigte, nach der das hebr. m dieser und aller mit unserer Endung zusammenhängender Endungen im Arab. wie den anderen Dialecten zu n abgeschwächt ist. Denn lässt sich auch sporadisch die Verdichtung eines n zu m im Hebr. nachweisen [1], so fehlt doch beiden Annahmen die sichere Grundlage, nämlich der Nachweis, dass sich regelmässig oder auch nur gewöhnlich hebr. m und arab. n entsprechen [2]. Selbst das eine von uns früher für diesen Lautwechsel angeführte Beispiel hebr. אִם = arab. إِنْ halten wir jetzt für höchst zweifelhaft, da hebr. אִם wohl mit äth. እመ: und arab. أَمْ zusammenzustellen ist [3]. Und selbst wenn dieser Lautwechsel erwiesen werden könnte, müssten wir doch bei dem gegen beide Annahmen gefällten Urtheil beharren, da wir den unseres Erachtens sicheren Nachweis für das Nebeneinanderbestehen einer auf n und einer auf m ausgehenden Plural-Endung schon in der semitischen Grundsprache führen können. Wir finden nämlich noch im Südsemitischen klare Spuren einer auf m auslautenden, und im Nordsemitischen, speciell Hebräischen ebenso klare Spuren einer auf n auslautenden Plural-Endung. Die ersteren liegen vor in dem Plural des arab. wie äthiop. Pronomens 2. und 3. Person masc. und des himjar. 3. Person masc.: arab. أَنْتُمْ und noch ursprünglicher أَنْتُمُو, هُمْ und noch ursprünglicher هُمُو (vgl. كُمُو und كُمْ), äthiop. antemmû, emûntû (emântû), hômû, kemmû, himj. המו, die letzteren in den seltneren aber anerkanntermassen ursprünglicheren Plural-Endungen des hebr. Verbums auf קטלון: ון,

---

und שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה nicht für eine aramaisirende Dualform (Gesenius, Lehrgeb. 615) oder für eine ganz abnorm gebildete Stat. constr.-Form mit Beibehaltung des m (Olshausen 445; auch Pinsker 144 Z. 14 v. u.) ansehen, sondern die Punctation einfach als zu einem Ḳ^erî שְׁתֵּי שְׁנֵי gehörig erachten, so dass wir hier ein Ḳ^erî perpetuum anzunehmen haben (Ewald § 268a). Die LXX haben allerdings die Dualendung wohl schon êm ausgesprochen, vgl. חפרַיִם = *Αφαραιμ* רמתַיִם *Ῥάμαθεμ* u. a.

1) So vielleicht in חנַמְאל Jer. 32,7 für חננאל, oder תַּנִּים Jer. 14,6 für תַּנִּין. Letzteres Beispiel ist indess ebenso zweifelhaft wie Jes. 35,1: יְשֻׂשׂוּם, vgl. Nöldeke, G. Gel. Anz. 1871 p. 895. 2) Eher lassen sich Beispiele für den umgekehrten Lautwechsel zwischen Arab. und Hebr. nachweisen, nämlich hebr. n = arab. m, so בֹּהֶן = اِبْهام, בְּטְנִים = بُطْمٌ, דשן = دسم.

3) Vgl. Nöldeke l. c. 898.

יקטלון. Wir haben nun freilich früher die Behauptung aufgestellt, dass das arab. 'antum und die analogen Formen erst aus einem 'antûna etc. hervorgegangen seien. Allein wenn auf der einen Seite auch das Hebr.-Phönic.[1]) in den betreffenden Pronominalformen ebenso wie das Arab.-Aethiop. eine auf m auslautende Pluralform, und auf der anderen Seite auch das Arab. ebenso wie das Hebr. wenigstens im Imperfectum eine auf n ausgehende Pluralform darbietet, so müssen jedenfalls schon in der semitischen Grundsprache jene Pronominalformen eine auf m und jene Verbalformen eine auf n auslautende Plural-Endung besessen haben. Allerdings bieten die entsprechenden aram. Pronominalformen meist als Auslaut ein n, das sich im aram. Nomen wie Verbum allein als Schlussconsonant unserer Endung findet (אנהון, אנון, הון, כון), und man könnte vielleicht meinen, dass uns das Aramäische hier noch das Ursprüngliche bewahrt habe. Allein das Aram. besitzt noch selbst einige pronominale Pluralformen mit auslautenden m, die sich zum Theil von selbst den mit n auslautenden gegenüber als die ursprünglicheren zu erkennen geben und sämmtlich nur den ältesten aram. Documenten, freilich schon neben den mit n auslautenden Formen, angehören. So bietet uns das Westaram. für 3. plur. masc. noch die Formen הִמּוֹ, הִמּוֹן, von denen die erstere sich schon dadurch als die ursprünglichere zu erkennen giebt, dass die ältesten bibl.-aram. Urkunden im Buche Ezra nur erst diese Form besitzen [2]). Dieses הִמּוֹ ist aber offenbar nichts weiter, als der genaue aram. Reflex des hebr. הֵמָּה und stellt im Verhältniss zu הִמּוֹן אִנּוּן (ܗܢܘܢ) הוּן, welche letzteren nach dem rabbinischen אינהו (für אינהון) aus אִן (הִן) + הון entstanden sind, ohne Zweifel eine vollere und ursprünglichere Form dar. Damit stimmt überein, dass auch המון sich nur im Bibl.-Aram. und auf den Papyrus findet. Aehnliches gilt von den Formen הם und כם, die allerdings neben den auf n auslautenden Formen vorkommen. Damit dürfte die schon an sich wahrscheinliche Annahme einer Schwächung des auslautenden n in den aram. Formen aus m ihre vollste Bestätigung erhalten haben. Ganz dieselbe Schwächung liegt übrigens in den Pronominalformen der Mischnah הֵן (Separatum) statt הֵם, כֶן, הֶן, ־ֵן statt כֶם, הֶם, ־ֵם vor [4]). Wenn wir aber in den

1) Wie sich wenigstens aus den nachgewiesenen Suffixformen der 3. pers. plur. im Phönicischen ergiebt. 2) Vgl. Böttcher II, 22. Dazu kommt, dass sich dies auslautende n der aram. Form nur noch in den äthiop. Formen emûntû, emântû findet, das Aram. aber bekanntlich gerne vocalisch auslautende Pronominalformen durch einen demonstr. Laut n oder k verstärkt (vgl. כהנא und ذلك, אֵלֶּה, أُولَى und aram. אִלֵּךְ אִלֵּין) und das Aethiopische vor das Deutewörtchen tû öfter ein „corroboratives“ n einschiebt (zentû, ellôntû, ellântû). 3) Doch findet sich auf dem Pap. Blac. nur הם. Dasselbe auch in nabat. Inschriften s. de Vogüé: Syrie centr. 107. 122. 4) Geiger, Lehrb. z. Spr. d. Mischnah 34 f.

entsprechenden assyr. Pronominalformen gleichfalls n und zwar nur n als Schlussconsonanten finden, so in attunu, kunu, sunu (sun, suna), so werden wir hier ebenfalls eine Schwächung des ursprünglichen m zu n annehmen müssen [1]. Diese Schwächung dürfte übrigens im Assyr. wie im Aram. durch das Streben, die beiden geschlechtlich differenzirten Formen einander mehr anzugleichen, mit hervorgerufen sein. Diese Tendenz finden wir in allen Dialecten, und sie ist erreicht entweder durch Angleichung der Vocale (Arab., Aethiop., Hebr.: h*u*mu h*u*nna, hômû hôn, hēmmâh hēnnâh) oder der Consonanten (Aram. und Assyr. hu*n* he*n*, su*n*u si*n*a). Demnach werden wir schon für das Ursemitische 2 parallele Plural-Endungen, eine auf m und eine auf n auslautend anerkennen müssen. Wollte man nun aber behaupten, dass unseren Falls das m aus n oder umgekehrt hervorgegangen sei, nur dass dieser Wechsel schon der ursemitischen Epoche angehöre, so müsste man vorher erweisen, dass die Plural-Endung aus irgend welchen Gründen ursprünglichst entweder auf m oder auf n ausgehen musste. Wenn man sich dazu auf die Priorität der Nunation der Singular-Endungen vor der Mimation beruft, so würde dieses Argument, ganz abgesehen von seiner Richtigkeit, schon desshalb nichts verschlagen, weil, wie wir sogleich näher begründen werden, die Plural-Endungen schwerlich in irgend welchem Zusammenhang mit jenen Singular-Endungen stehen, was wir allerdings früher fälschlich behauptet haben. Wenn also jene Behauptung bisher nicht erwiesen und schwerlich je zu erweisen ist, so werden wir die beiden Plural-Endungen nicht nur als in der semitischen Grundsprache schon vorhanden, sondern auch als vollständig gleich ursprünglich ansehen müssen. Es liegt nun aber am Nächsten, das n der arab. Plural- wie Dual-Endung des Nomens (ûna, îna, aini) mit dem n des verbalen ûna, ebenso wie das m der hebr. nominalen Plural- und Dual-Endung îm, ajim, mit dem m der pronominalen Plural-Endungen in Zusammenhang zu bringen, und wenn dazu nicht einmal die Möglichkeit des Ursprungs das n der arabischen Endungen aus m, oder des m der hebr. Endungen aus n nachgewiesen werden kann, so dürfte jener Zusammenhang als unzweifelhaft dastehen. Demnach werden wir zwei schon im Ursemitischen vorhandene und gleich ursprüngliche Dual-Endungen, eine auf n und die andere auf m auslautend, von denen sich die eine im Arab., die andere im Hebr. erhalten hat, anerkennen müssen. Die aram. Plural- und Dual-Endung des Nomens werden wir aber nicht, — was auf den ersten Blick das Nächstliegende zu sein scheint — mit den entsprechenden arab. Endungen, sondern — bei dem engeren Zusammenhang des Aram. mit dem Hebr. und der

1) Hier dürfte also wohl die Schwächung eines inlautenden m zu n anzuerkennen sein, deren Vorkommen Nöldeke (G. Gel. Anz. 1871 p. 890; 1875 p. 1405 Anm.) für das Semitische durchaus in Abrede stellt.

für die aram. pronominalen Plural-Endungen schon nachgewiesenen Schwächung eines auslautenden m zu n — mit den entsprechenden hebr. Endungen identificiren und also auch hier dieselbe Schwächung annehmen. Ebenso ist auch wieder in der Mischnah hebr. îm zu în geschwächt [1]).

VI. Es fragt sich nun weiter, ob der vocalische Auslaut, den jetzt nur die arab. Endung des Duals aufweist, als etwas specifisch Arabisches oder aber als etwas Ursemitisches anzusehen ist, das die übrigen Dialecte nur eingebüsst haben. Zunächst muss constatirt werden, dass das auslautende i des arab. aini Schwächung aus a ist. Denn das Arabische bietet noch dialectisch die Form aina dar [2]). Dies a kann aber nach arab. Lautgesetzen kaum aus i entstanden sein, dagegen geht öfter a nach langem â in i über, vergleiche يَكْتُبْنَ aber يَكْتُبَانِ, und ebenso ـَاتِ als Accus. wohl aus ـَاتًا. Daher also auch hier âni aus âna und ebenso unser aini aus aina [3]). Dieses na der Dualendung werden wir aber kaum von der gleichlautenden Sylbe im arab. Plural ûna, îna trennen können. Wir haben nun bereits in unserer o. a. Abhandlung 188 darauf hingewiesen, dass wir aus den aram. Formen ܩܛܠܘܢܟܘܢ und ܢܩܛܠܘܢܟܘܢ auf den ursemitischen Charakter des auslautenden a der arab. Formen ûna, îna werden schliessen müssen. Nöldeke hat dann weiter darauf aufmerksam gemacht, dass die eben erwähnten aram. Formen zugleich die ursprüngliche Länge des auslautenden a ergeben [4]). In der That kürzt ja auf der einen Seite das Arabische gerne auslautende Vocale, z. B. أَنَا = 'ănă = aram. אֲנָא, hebr. אָנֹכִי (aus 'anâkû), arab. تُ = äth. kû, هُمْ noch neben هُمُو, während das Aram. auf der anderen Seite keine Dehnung des ursprünglich kurzen Vortonvocals kennt, sondern letzteren einfach abwirft und also aus einem ursprünglichen ḳaṭalûnăkun bezw. neḳtulûnăkun nur ein ḳaṭlûnᵉkun, neḳṭᵉlûnᵉkun (vgl. ܩܛܠܟܘܢ, ܢܩܛܠܟܘܢ) hätte werden können [5]). Dann werden wir aber auch als die ursprünglichste Form unserer Dualendung ein ainâ (ânâ) ansetzen müssen [6]). Aus dieser ursprünglichen Form der

---

1) Die Pluralendungen auf îm im Bibl. Aram. (Dan. 4,14; 7,10; Ezra 4,13) dürfen wohl nichts beweisen, sondern sind als Hebraismen aufzufassen. 2) Wright I, 264. 3) So auch Nöldeke, Z. f. Völkerpsychol. VII, 406. 4) G. G. Anz. 1871 p. 889. 5) Daher ist Merx' Annahme zu verwerfen, der unser langes a als Dehnung von ă fasst Gr. syr. 355. 358. 6) So auch Nöldeke G. Gel. Anz. 1875 p. 1404, Anm.

arabischen Plural- und Dual-Endungen des Nomens folgt übrigens für uns zweierlei. Einmal werden sich die Plural-Endungen des Arab. kaum nur als Dehnung der nunirten Singular-Endungen fassen lassen, was wir selbst früher annahmen [1]). Denn schon ein kurzes auslautendes a würde bei dieser Auffassung nicht recht erklärlich sein, da wir das arab. Lautgesetz, nach dem ein langer Vocal sich nur in offner Sylbe hält, ein Gesetz, von dem es schon im Altarabischen, wenigstens in pausa, genug Ausnahmen giebt, und welches das Vulgär-Arabische so wenig kennt, wie einer der anderen Dialecte, nicht als ursemitisches ansehen können, — geschweige denn ein ursprünglich langes. Sodann werden die Endungen der Status constructus-Form im Plural wie Dual nicht als Verkürzungen der Endungen des Status absolutus, wie bisher fast allgemein geschieht, anzusehen sein. Denn es liesse sich nicht erklären, dass in der engen Verbindung des Status constr., die sonst bekanntlich auslautende Vocale wie Consonanten schützt (z. B. die Bindevocale vor den Suffixen, und die Feminin-Endung at im Stat. constr. des Hebr., Aram. und Vulgär-Arab.), eine volle Sylbe nâ sollte ausgefallen sein. Da aber ein grosser Theil der nordsemitischen Dialecte (Hebr., Aram., auch Phönic.) und unter den südsemitischen das Arabische genau in derselben Weise die Endungen des Stat. abs. von denen des constructus scheiden, muss diese Scheidung wohl schon in der ursemitischen Periode eingetreten sein und müsste also, falls das gewöhnlich angenommene Verhältniss zwischen den Status-Endungen wirklich bestanden hätte, der Ausfall eines nâ im Stat. constr. statuirt werden. Wir werden daher vielmehr annehmen müssen, dass die Stat. constr.-Endungen û, î, ai (â) relativ ursprünglichere Formen darbieten, die sich in der engen Verbindung zweier Wörter zu bequemerem Anschluss beider erhalten, im Stat. absol. aber durch ein hinzugefügtes nâ verstärkt haben [2]). Wenn wir nun schon durch einen Schluss ex analogia auch den auf m ausgehenden hebr. Plural- und Dual-Endungen einen ursprünglich auslautenden Vocal zu vindiciren geneigt sein dürften, so erhalten wir dazu die vollste Berechtigung durch die Thatsache, dass die pronominalen Plurale auf m, mit denen wir das in Rede stehende Plural- und Dual-m glaubten in Zusammenhang bringen zu müssen, noch in fast allen Dialecten in ihrer offenbar ursprünglichsten Form auf einen Vocal auslauten (s. ob. 51. 52). Zwar differiren hier die Dialecte im auslautenden Vocal, denn während die südsemit. Dialecte und das Assyrische ein auslautendes u, bieten die übrigen nordsemit. Dialecte ein auslautendes â bezw. ô dar. Indess scheint uns hier das Hebr. in seinem â das

---

1) S. m. o. a. Abh. 137. 157. 189. 2) Dagegen dürfte man sich kaum für diese Auffassung des Verhältnisses der Status-Endungen auf die nur poetische Licenz arab. Dichter, die Stat. constr. Endungen bisweilen auch für den Stat. absol. zu gebrauchen (s. Hamasa ed. Freytag 392; auch Wright II, 404 f.) berufen.

Ursprünglichste erhalten zu haben, und dürfte das û der übrigen Dialecte, zu dem das ô im Hebr. ־ֵמוֹ wie aram. הֵיוֹ wohl den Uebergang bildet[1]), unter Einfluss des voraufgehenden m, vielleicht auch des û der voraufgehenden Sylbe, erst aus â getrübt sein. Demnach müssen wir aber als die ursprünglichste Gestalt der fraglichen arab. wie hebr. Dual-Endung die Formen ainâ und aimâ aufstellen, die wir nach dem Vorhergehenden ebenso als schon im Ursemitischen vorhanden, wie als ganz gleich ursprünglich ansehen. Wenn aber alle semitischen Dialecte, soweit sie überhaupt noch unser Zahlwort besitzen, dasselbe mit einer Endung versehen, die sich auf eine der eben besprochenen ursemitischen Endungen zurückführt, und zwar selbst die, welche diese Endung sonst fast ganz eingebüsst haben wie das Aram., und wenn weiter in allen diesen Dialecten unser Zahlwort nur mit dieser Endung versehen erscheint, so werden wir daraus schliessen müssen, dass sich schon in der semitischen Grundsprache der feste Usus ausbildēte, unser Wort der Regel nach mit dieser Endung behaftet zu gebrauchen. Darnach wird also das Zahlwort der semitischen Grundsprache jedenfalls schon der Regel nach in den beiden Dual-Formen ṯinaimâ und ṯinainâ aufgetreten sein. Wenn sich übrigens schon in der semit. Grundsprache die Dualform für unser Zahlwort festgesetzt, so können wir das arab. اِثْنَيْن nicht von einem Singular اِثْن ableiten, wie die arab. Grammatiker thun, nach denen das ا hier wie in اِسْم, اِبْن für den abgefallenen dritten Radikal substituirt sein soll[2]), ähnlich wie nach ihnen die Feminin-Endung öfter als Ersatz für eine starke Verkürzung des Wortes dienen soll, z. B. لِدَةٌ[3]). Denn dieser arab. Dual kann dann nicht als auf arab. Boden entstandener Numerus eines specifisch arabischen Singulars gefasst werden, sondern nur als Weiterentwickelung jener ursemitischen Form, die wieder ihrerseits nicht auf ein iṯn zurückgehen kann, da solche Bildungen eben specifisch arabische Eigenthümlichkeit sind. اِثْنَيْن ist also direkt von ṯinainâ abzuleiten, und das prosthetische Elif ist hier nach einem anderen im Arab. häufigen Lautgesetz zu erklären, nach dem der Vocal des ersten Radikals am Anfang eines Wortes in offner Sylbe vor dem Ton, um sich halten zu können, dem Consonanten und zwar event. in geschwächter Gestalt (statt a ein i oder u) vorgeschlagen, oder

1) Vgl. noch hebr. selbst כְּמוֹ nach û Ex. 15,5. 2) S. Lane s. v., auch Fleischer leitet unseren Dual von einer Singularform iṯn ab, s. Delitzsch, Comment. z. Hiob 363. 3) Tegner, de vocibus primae rad. w 46; Alfijja ed. Dieterici ٢١١; ZDMG XXV, 668.

wie man es gewöhnlich ausdrückt, ein Vocal unter den besagten Verhältnissen abgeworfen und dem vocallosen Consonanten dann ein mit i vocalisirtes Elif vorgesetzt wird. Wir sehen übrigens an diesem Beispiel wiederum recht deutlich, von welcher Wichtigkeit die chronologische Betrachtungsweise der Sprache ist.

VII. Eine andere Frage ist, ob wir für die semitische Grundsprache nur diese Dual-Form unseres Zahlwortes ansetzen können, oder vielleicht noch eine andere, der anderen arab. Form auf âni (إِثْنَانِ) entsprechende? Da wir in keinem semitischen Dialect mehr auch nur eine Spur einer anderen Dual-Endung an unserem Zahlwort entdecken können, so fällt diese Frage mit der anderen zusammen, ob wir für das Ursemitische überhaupt noch eine andere, der arabischen auf âni entsprechende aufstellen können? Fast alle Forscher, die sich über diese Frage näher ausgesprochen haben, bejahen sie [1]), ja behaupten zum Theil, dass ursprünglichst die Endung â oder ân (âm) allein zum Ausdruck des Duals im Ursemitischen gedient habe, und sich erst später aus ihr bezw. neben ihr die andere Endung ain (aim) entwickelt habe. Diese Auffassung, der wir früher selbst huldigten, ist neuerdings besonders von Friedr. Müller [2]) vertheidigt worden, nach dem â die ursprünglichste Form der Dual-Endung gewesen, aus der erst durch Composition mit den Plural-Endungen die anderen Dual-Endungen (so aus îna bezw. îm + â — aina bezw. aim und aus ûna + â — û-â-na — âna) entstanden sind. Indess das **πρωτον ψευδος** dieser Auffassung wie übrigens aller anderen, nach denen â oder ân ursprünglich die alleinige Dual-Endung des Semitischen gewesen ist, scheint uns darin zu liegen, dass man anstatt zunächst so zu sagen die ursemitischen Thatsachen festzustellen sich gleich an die Erklärung der in den verschiedenen Dialecten vorliegenden Thatsachen macht, d. h. anstatt zunächst durch eine genaue Untersuchung und Vergleichung der hergehörigen Endungen der verschiedenen Dialecte zu constatiren, welche Endungen wir überhaupt als ursemitische anzusehen berechtigt sind, gleich eine Erklärung des Ursprungs der in den verschiedenen Dialecten vorhandenen Dual-Endungen und ihres Verhältnisses zu einander zu geben bemüht ist. Denn wenn jene Untersuchung das Resultat ergäbe, dass wir in keinem Dialect ausser dem Arabischen eine sichere Spur einer selbständigen Endung â oder ân (âm) in der Function eines Duals fänden, und dieselbe daher, wenigstens in dieser Verwendung, nur für eine specifisch arabische Schöpfung halten dürften, so könnte einfach ein als ursemitisch erwiesener Dual auf ain, aim gar nicht in der Weise Müllers

---

1) So Böttcher § 678; Olshausen § 113b; Schrader, ZDMG XXVII, 410; Derenbourg, Journ. asiat. 1867, II; Morgenl. Forschungen 112 Anm. 2, auch „unsere o. a. Abh. 161 ff. 2) „Der Dual in den semit. Sprachen“ 8 ff.

aus îna bezw. îm + â entstanden sein [1]). Daraus würde wiederum noch gar nicht folgen, was Müller zu meinen scheint, dass nun umgekehrt â, bezw. âni von aini abzuleiten, und â etwa durch Abstraktion aus aini entstanden zu denken wäre, was allerdings „einen Sprachzustand voraussetzen würde, welcher dem der Flexion gerade entgegengesetzt wäre“. Zu einem solchen Resultat führt uns aber allerdings eine Untersuchung der von uns verlangten Art, wie wir nunmehr kurz zeigen wollen.

Ob das dem Arabischen am nächsten stehende Himjarische eine der arabischen entsprechende Dual-Endung besitzt, — woraus übrigens noch gar nichts für den ursemitischen Charakter dieser Endung folgen würde, — scheint uns mindestens noch nicht ausgemacht. Die gewöhnliche himj. Dual-Endung am Verbum wie Pronomen und Nomen ist י, wohl auszusprechen ai oder ê, vgl. z. B. שמתי Os. 34,4; חמי Os. 34,6. 7, Os. 11,2, Hal. 3,2, Reh. VIII,1; בעלתי Os. 34,2. 3; אלהתי Os. 29,5. 6; מלכי und כברי; תַ̄ני u. s. f. Daneben soll sich nun allerdings im Stat. abs. des Nomens eine Dual-Endung ני finden [2]), die Praetorius [3]) âni lesen will. Dann würden sich im Dual die Endungen des Stat. abs. und constr. ähnlich gegenüberstehen wie im Plural Stat. constr. י (î oder ê ?) [4]) und abs. ן (ân ?) [5]). Indess muss einmal dahingestellt bleiben,

1) Uebrigens ist dieser Ursprung der betreffenden Dual-Endungen schon an sich mehr als unwahrscheinlich; vgl. Nöldeke G. G. A. 1875 p. 1404 f. Einen analogen methodischen Fehler begeht aber Müller, wenn er das â in der Dual-Endung âni von dem am Verbum und Pronomen im Arabischen den Dual bezeichnenden â zunächst trennen und aus einer Contraction von û - â - (na) erklären will. Denn wenn wir auch am arab. Nomen ein für sich den Dual bildendes â finden, nämlich im Stat. constr. desselben, das nicht Abkürzung des vollen âni sein kann (s. auch Praetorius, ZDMG XXIX, 669) und eine unbefangene Betrachtung dieses â doch nur mit dem â der gleichlautenden Pronominal- und Verbal-Endung identificiren kann, wir aber weiter ebensowenig das â des nominalen (und dann natürlich auch des verbalen) âni von jenem â des Stat. constr. trennen können als das û in ûnâ oder das î in înâ von dem î und û der entsprechenden Stat. constr.-Endungen, so folgt aus dieser zunächst angestellten unbefangenen Würdigung der hier vorliegenden thatsächlichen Verhältnisse des Arab. die vollständige Unmöglichkeit der Müller'schen Erklärung des âni. Wesshalb wir aber gerade am Pronomen wie z. Theil am Verbum die kürzere Endung â finden, hat schon Nöldeke vollkommen genügend dargelegt, Zeitschr. für Völkerpsychol. VII, 407; G. Gel. Anz. 1875 p. 1407.

2) Journ. asiat. 1873, I, 485.

3) Beitr. 3. Heft und ZDMG XXIX, 666.

4) So Osiander, ZDMG XX, 223. Die Aussprache ê bezw. ai kann allerdings nicht mit Osiander aus Wörtern wie בניהמי (Fr. III, s. ZDMG X, 36) erschlossen werden, denn das ist wahrscheinlich ein Dual, vgl. dafür aber Formen wie ארבעהי. Nach Praet. soll wohl י nur î zu sprechen sein (s. ZDMG XXVI, 436 und Beitr. 18).

5) Eine Endung des stat. absol. plur. auf î existirt nicht. Denn die Zahlwörter auf י die man so gefasst hat (Halévy Journ. asiat. 1873, I, 485. 509, und schon Osiander ZDMG XX, 223), sind vielmehr als Constructformen anzusehen, s. ZDMG XXX, 708. Dass die Endung ן aber ân gelautet (s. dagegen ZDMG XXX, 708), dürfte sich daraus ergeben, dass das n auch vor Suffixen bleibt (Journ. asiat. 1873, I, 486), also hier doch wohl eine mit dem analog behandelten äth. ân identische Endung vorliegt.

ob dieser Endung, falls sie in den wenigen Beispielen, an denen sie bisher nachgewiesen, überhaupt als Dual zu fassen ist, nicht vielmehr die Aussprache aini beizulegen ist. Freilich sollten wir dann nach regelrechter himjar. Orthographie die Schreibung ־ינ־ erwarten. Doch ist die defective Schreibung des Diphthongs im Himjar. gar nicht so selten, und es wäre daher immer möglich, dass in den paar Fällen, die bisher für unsere Endung nur angeführt werden konnten, dieselbe gerade zufällig defectiv geschrieben wäre. Sodann scheint uns aber der sichere Nachweis für eine solche Dual-Endung überhaupt noch nicht erbracht. Denn nur an zwei der für diese Endung angezogenen sicheren Beispiele findet sich ein volles ־ְנִי: Hal. 535,5—6 מחפדניהן und Hal. 520,10 צחפתני[1]), an allen anderen nur ein n ohne nachfolgendes ־י. Wo nun das n allein im Inlaut steht, könnte nach himjar. Orthographie defective Schreibung für ־ני angenommen werden. Kaum dürfte das aber für die Fälle angehen, wo das n frei auslautet wie z. B. Hal. 63,6: תׄני מדׄמרן ותׄנתי מוקנתן. Man müsste sich also angesichts solcher Beispiele schon zu der Annahme verstehen, dass neben der volleren Endung âni ein verkürztes ân in Gebrauch gewesen wäre. Indess unterliegt diese unseres Erachtens grossen Bedenken, da das Himj. schon eine ganz gleichlautende Plural-Endung besass. In manchen der zahlreicheren Beispiele aber, wo das n im Inlaut steht, führt zunächst der Zusammenhang durchaus nicht auf eine Dualbedeutung dieser Endung, vgl. Hal. 437,1 כל מבני מחפדנהן Hal. 466,4 תצורת מחפדן וצחפתנהן Hal. 444,2, Os. 29,2 (Hal. 36,2) סקנית דׄהבנהן[2]). Vor Allem finden wir sodann zum Theil dieselben Wörter in ganz analogem Zusammenhang theils mit inlautender, theils mit auslautender Endung n behaftet, wo in letzterem Falle nach dem eben Bemerkten an eine Dual-Endung nicht zu denken ist, in keinem Falle aber irgend ein Erklärer bisher an eine solche gedacht hat. So lesen wir: Hal. 520,8 ובבני מחפדן דׄמלח בן קעללי בגנא הגרן; Hal. 255,3 כל מבני מחפדן ירבן, Praetorius (Beitr. 3. H. 26. 29): „den ganzen Bau (sämmtliche Baulichkeiten) dieses Thurmes Jarîban“; Hal. 453,2 יום בני מחפדן סנבב, wo Halévy „ces tours“ übersetzt, das er aber selbst mit einem Fragezeichen versieht[3]); Hal. 480,4 מחפדן השבם; Hal. 504,6 כל מבני ותצור צחפתן תערם בגנא יתׄל,

---

1) שרעבידהן Hal. 401,3; 374,3 ist nämlich überhaupt noch nicht erklärt, מעליני Hal. 353,7 steht aber jedenfalls in einem noch sehr dunklen Zusammenhang, und wenn es „zwei Höhen“ zu fassen wäre, bliebe doch noch immer zweifelhaft ob das י zum Stamm oder zur Endung zu ziehen ist. Falls aber צחפתי Hal. 375,2 mit Praet., Beitr. 3. H. 7 in צחפתיני wiederherzustellen wäre, erhielten wir hier immer nur eine Endung aini. 2) Journ. asiat. 1874, IV, 523. Eher dürfte jenes der Fall sein in den Stellen: Fr. 45,2; Hal. 49,9 (s. Praet. l. c. 19. 20); ZDMG XXIX, 615; XXX, 685. 3) S. Journ. asiat. VI, 19 p. 507. Diese Uebersetzung ist jedenfalls falsch, da der Plur. des Wortes מחפדת lautet.

Praet. (l. c. 30): „die ganzen Baulichkeiten und Festungswerke dieser Warte Ta'ram im Umkreis von Jatil", Müller (ZDMG XXX, 118): „der ganze Bau und die Befestigung der Warte"; Hal. 535,4 צחפתן תנעם, Praet. (ib. 37 f.): „diese Warte Tan'am"; ib. Z. 9: בכבודתן ואכרבן מבני צחפתן, Praet. (ib. 41): „an dieser Ehre und Verehrung (nämlich) dem Bau dieser Warte"; Hal. 187,6 כל מבני מחפדן יהר, Praet.: „das ganze Gebäude dieses Thurmes Jahir"; Hal. 529,2 כל עֿות ותצור צחפתן; Hal. 465,3 כל תצורת מחפדן דן ד̄בקרן; Hal. 34,2 ד̄הבן, Halévy (Journ. asiat. VII, 4 p. 520) „l'or"; Os. 1,8 ברם ד̄ד̄הבן [1]); Mil. 1,4, Reh. 6,4.5 צלמן ד̄ד̄הבן [2]); Hal. 47,12 וביתנהן אבינם, Hal. z. St.: „les maisons de Abjan"; Hal. 31,3 (Os. 31) ופי ביתן סלחן, Halévy: „et pour le salut du bourg de Silḥin"; Hal. 25,4 ביתן סלחן והגרן, Halévy: („pour le salut) du château de Silḥin et la ville de Marjab". Uns scheinen nun diese Formen kaum von den obigen ganz identischen getrennt, und wenn nicht hier, so auch nicht dort eine Dual-Endung ân (ânî) anerkannt werden zu können. Man möchte vielleicht einwenden, dass die Endung n notorisch im Himjar. sehr verschiedenen Ursprung und daher sehr verschiedene Bedeutungen haben könne [3]). Indess scheint es uns doch höchst willkürlich, dieselbe Endung an demselben Worte in demselben Zusammenhang, ja wir können sagen zum Theil fast in stereotypen Formeln in verschiedenem Sinne fassen zu wollen. Wir könnten uns daher nur in dem Falle entschliessen, in einem der in Frage kommenden Beispiele einen Dual anzuerkennen, wo die nicht dualische Bedeutung der Endung n in den anderen Beispielen desselben Wortes schlechterdings keinen Sinn ergäbe. Dieser Fall findet aber nicht statt. Denn in Os. 29,2 (Hal. 36,2) werden wir zwar das הן in ד̄הבהן ebensowenig wie das blosse ן in dem parallelen ד̄הבן (s. p. 60) für das sog. enclit. Demonstr. halten [4]), da „sie haben geweiht ein Geschenk von diesem Gold, oder eine Statue von diesem Gold" doch keinen recht erträglichen Sinn giebt. Man müsste denn mit Halévy annehmen [5]), dass in diesem הן, ן die ursprüngliche demonstr. Bedeutung schon ganz zum blossen Artikel abgeschwächt, der dann in diesen Stellen لِلْجِنْسِ gesetzt wäre, — eine Auffassung, die uns noch höchst bestreitbar zu sein scheint. Wir möchten vielmehr das הן bezw. ן dieser Wörter für die im Himj. so beliebte Adjectiva und Abstracta bildende Endung ân halten, also ד̄הבהן = ذهبان. Allerdings dürfte man daran Anstoss nehmen, dass wir ein הן ohne Weiteres einem ân (ן) gleichsetzen. Indess scheint uns im Him-

1) ZDMG XIX, 161. 168, nach Osiander ist ד̄הבן hier Plur. oder Adj. auf ân. 2) ZDMG XXX, 680. 686: Müller übersetzt einmal „diese goldene Statue", das andere Mal: „ein Bild aus Gold". 3) S. Praetor., Neue Beitr. 13 und ZDMG XXVI, 423 Anm. 1. 4) Wie Osiander, ZDMG XIX, 246. 5) Journ. asiat. VII, 1 p. 489—94.

jarischen gar nicht selten ה als Vocalbuchstabe für â und bisweilen selbst ă (ā?) verwandt zu sein. Dafür sprechen Schreibweisen, die besonders im minäischen Dialect häufig sind, wie הת = ת ָ, הם für die einfache Mimation ם (wohl âm?), תהמני neben תמני (tămān?), בהני (Hal. 465,1; 504,3), בהן, בהנשו neben dem gewöhnlicheren בני etc.; die Stat. constr.-Endung des Singul. ה, auch vor Suffixen, gewöhnlich gar nicht bezeichnet, offenbar = â, vgl. z. B. מלכה מעבם (äth. negusa aksum), מקומהשם ihr Ort; endlich die Stat. constr.-Endung des Plur. הי neben י, doch wohl = ai (bezw. ê), indem hier das ה zur Bezeichnung des ersten Elementes (a) dieses Diphthongs dient, analog wie א in אי (= אֵי) des Mand., Targ. und Talmud, vgl. ארבעהי, תמנהי (תהמנהי), שימהי[1]. Es ist uns in der That nicht recht begreiflich, wie Praetorius in seinen die Entzifferung der himjar. Inschriften so fördernden Arbeiten Halévy wegen seiner Auffassung dieses ה so scharf tadeln und dasselbe überall für ein demonstr. Element ausgeben konnte. Wo fände sich denn auf dem ganzen Gebiet des Semitismus nur die geringste Analogie für die unerhörte Erscheinung, dass eine Numerus- bezw. Flexions-Endung von dem Wortstamm durch ein dazwischen geschobenes demonstr. Element getrennt wäre? Der unterschiedslose Wechsel von הן mit ן[2]) berechtigt uns aber, das ה in הן gleichfalls für das besprochene rein orthographische Zeichen zu halten und demgemäss הן wie ן, ân auszusprechen. Die vollere Schreibung scheint besonders gern einzutreten, wenn schon ein ן vorhergeht, vgl. מחפרנהן, צחפתנהן, ביתנהן, נהלנהן, הרפנהן (Os. 17,4), משמנהן (Os. 4,12). In einem solchen ân könnte nun event. ein enclit. demonstr. Element stecken. Es dürfte dieses dann aus hân entstanden und hân mit syr. ܗܳܢ (aus ܗܳܢܳܐ contrahirt) zusammenzustellen sein[3]). Doch lassen wir es hier dahingestellt, ob die Inschriften wirklich die Annahme eines solchen Elements, das dann öfter störend in die stat. constr.-Verbindung eingetreten sein müsste, erheischen. Jedenfalls kann demnach ein הן ebensogut wie das einfache ן event. auch die Bildungs-Endung ân, oder die Plural-Endung ân, oder aber das Suffix der 1. Pers. plur. (ân?) bezeichnen. Und in ersterem Sinne glaubten wir es in unserem דהבהן fassen zu müssen. In נהלנהן (ZDMG XXX, 685) ferner dürfte dem einfachen ersten n gleichfalls diese Bedeutung beizulegen

1) Praetorius, N. Beitr. 33; 3. Heft VII. 23 etc. Halévy, Journ. asiat. VII. 1 p. 463. 509. ZDMG XXX, 708. 2) Vgl. ausser den in Frage kommenden דהבן und דהבהן noch אלהתי הגרהן (Os. 29,6) neben אלהתי הגרן (Gr. Insch. von Abian 15) und הגרן Os. 20,1; 34,3. 4. Fresn. XI, 2 etc. ערהן neben ערן (ZDMG XXVI, 437 etc.). 3) Auf keinen Fall dürfte in dem himj. הן ein mit dem hebr. הֵן verwandtes demonstr. Element הֵן vorliegen (Journ. asiat. 1873, VII, 1 p. 493). Denn aus dem interjectionellen הָא, הֵא, הֵן hat sich in keinem semitischen Dialect ein adject. Pron. demonstrativum herausgebildet.

angebahnt in einer Reihe von Wörtern, wo nur von zufälliger oder willkürlicher Paarung die Rede sein kann [1]). Indess beschränkt sich dieser Gebrauch, mit Ausnahme des dichterischen רַחֲמָתַיִם Jud. 5, 30 = ein Mädchenpaar (in אֲרַם נַהֲרַיִם ist eine Ausnahme von der Regel kaum anzunehmen), nur auf Zahlen, Zeit-, Mass- und Gewicht-Bestimmungen [2]). Denn עִצּוּמָיו ψ 10, 10 ist überhaupt kein Dual, und in den anderen Beispielen, in denen man eine Ausnahme von der gewöhnlichen Regel gesehen, ohne dass sie einer der eben bezeichneten Kategorien angehören, steht der Dual überall in seiner nächsten Bedeutung der Doppelheit; so רִקְמָתַיִם (zweiseitig Buntgewirktes Jud. 5, 30), דְּרָכַיִם (Doppelweg), מְרָתַיִם (Doppelabfall) [3]), כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם [4]) (Doppelfrevel), מִשְׁפְּתַיִם (Doppelhürde), דְּלָיַיִם (Doppeleimer), עֲצַלְתַּיִם (Qoh. 10, 18, die beiden faulen, bildliche Bezeichnung der beiden Hände, und daher der Analogie dieser folgend), כִּפְלַיִם (duplum), חֹמֹתַיִם (Doppelmauer), פְּאָתַיִם (die beiden Seiten). Den Anlass aber zu der Ueberschreitung der engsten Grenzen des ursprünglichen Dualgebrauchs hat offenbar das Zahlwort שְׁנַיִם gegeben. In diesem ist der Dual allerdings ursprünglich ganz der Grundregel gemäss gesetzt, wie wir weiter darthun werden. Indess, da das Bewusstsein von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes sehr bald verloren gehen musste, bezeichnete sein Dual für die spätere Sprache etwas, was weder als ein durch Natur noch Kunst zu einem Paare Verbundenes aufgefasst werden konnte. Die weitere Ausdehnung des ursprünglichen Dualgebrauchs im Hebräischen findet, wie wir gesehen, mit ganz vereinzelten Ausnahmen aber nur bei Wörtern statt, die derselben Kategorie wie das Zahlwort, oder einer ihr auf's nächste verwandten von Zeit- und Massbestimmungen angehören. Es müsste nun aber in hohem Masse befremden, wenn der hebr. Dual in einer Reihe von Nomin. propr., deren Ursprung dazu meist in hohes Alter zurückgeht, schon in seiner erweiterten Bedeutung gesetzt sein sollte, ohne dass sie einer der genannten Kategorieen eingereiht werden könnten. Das müssten wir aber für die meisten der auf ajim, ajin (und daneben auf âm, ân) ausgehenden Ortsnamen annehmen, falls darin überhaupt ursprüngliche Dual-Endungen

---

1) Abraham b. Ezra nennt sie 141 שְׁנַיִם שהם עד מקרה gegenüber den שנים בשכל שלא יתכן שיתפרדו und den שנים בתמידות. 2) Ewald § 180 a; Olshausen § 122 d; Böttcher §§ 683. 686. 3) Nach Pinsker, 141 Anm. ist ים hier הסופי מורה על חוזק הפעולה, wohin er aber fälschlich auch רִקְמָתַיִם, עצלתַיִם, רחמתַיִם rechnet. Ueber einen analogen Gebrauch des Duals im Arab. s. Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1874 p. 90 f. 4) In רִשְׁעָתַיִם liegt wohl ohne Frage eine Corruption eines ausländischen Namens vor. Das Beispiel gehört also nur insofern hierher, als die Corruption vielleicht mit von der Tendenz geleitet ward, eine passende hebr. Etymologie zu gewinnen.

vorlägen. So in עֵינַיִם (עֵינָם) 2 Quellen, דֹּתַיִן (דֹּתָן) 2 Brunnen, אֶגְלַיִם 2 Teiche, חפרַיִם 2 Gruben, חֹרֹנַיִם 2 Höhlen, אדֹרַיִם 2 Hügel, רמתַיִם 2 Höhen, גִּתַּיִם 2 Keltern, קִרְיָתַיִם (קַרְתָּן) 2 Städte, עֵין עֶגְלַיִם 2 Kälber-Quell, קִבְצַיִם 2 Haufen, שַׁעֲרַיִם 2 Thore, דִּבְלָתַיִם 2 Feigenkuchen. Denn dass in allen diesen und ähnlichen Fällen der Dual gesetzt sei, um die obere und untere Stadt zu bezeichnen [1]), ist mehr als unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass in allen Fällen, wo wir die Localität kennen, sich in dieser nirgends ein Anhalt für den Dual des Namens nachweisen lässt. Man beachte nun einmal, dass die Adjectiva oder Abstracta bildenden Endungen âm (ôm) und ôn, deren letztere wir übrigens nicht als Abschwächung der ersteren, sondern analog dem Verhältniss der Plural-Endungen auf n zu denen auf m, als der ersteren durchaus parallel und gleich ursprünglich auffassen möchten, sich besonders häufig in alten Eigennamen von Menschen und Orten finden [2]), sodann, dass die Endungen âm, ân, wo sie in Ortsnamen neben ăjim, ăjin vorkommen, wenn wir sie mit den eben besprochenen gleichlautenden identificiren, jedenfalls einen passenderen Sinn für diese ergeben, als in der Bedeutung einer Dual-Endung gefasst. So wäre doch eine passendere Bezeichnung für einen Ort עֵינָם = der quellenreiche (vgl. das synonyme עֵינָן und חצר עינן) als עינַיִם 2 Quellen, דֹּתָן der brunnenreiche, als דֹּתַיִן 2 Brunnen, גִּתָּם der kelterige, die Kelterstadt als 2 Keltern. Endlich lässt sich notorisch eine Umsetzung der Endung âm, ôn (ân) in ajim bezw. ajin sowohl im Hebr. wie im Aram. nachweisen. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass das aram. שָׁמְרַיִן aus dem hebr. שֹׁמְרוֹן (aram. gesprochen šâmᵉrân) entstanden ist. Ebenso hat sich im Hebr. selbst עֶפְרַיִן, das sich erst 2 Chron. 13,19 im Ḳᵉri, aber auch im talmud. עפריים [3]) und in Ἐφραιμ Joh. 11,54 findet, erst aus עֶפְרוֹן, genauer wohl aus der Aussprache ʻefrân bezw. ʻefrân, dem sonst gewöhnlichen Namen unseres Ortes entwickelt. Ferner ist עֶגְלַיִם (in עֵין עֶגְלַיִם) aus עֶגְלָם, einer allerdings sonst nicht vorkommenden Nebenform von עֶגְלוֹן (ʻeglân), das als Personen- wie besonders Ortsnamen im alt. Test. nicht selten, hervorgegangen, da ein ʻEglâm-Quell — sei es nun, dass ʻEglon hier eine Person oder einen Ort bezeichnet — einen guten, durch die Analogie mit עֶגְלוֹן wohlbegründeten Sinn giebt, während wir mit einem 2 Kälber-Quell nichts anfangen können. Darnach werden wir aber ohne Bedenken in allen Nomin. propriis, die auf ajim, ajin auslauten, und in denen es, sei es von Seiten der Grammatik, sei es des Sinnes, Schwierigkeiten hat, diese Endungen als Dual-Endungen anzusehen, dieselben

1) So Fürst s. v. אדֹרַיִם. 2) Ewald, 426. 672; Olshausen, 405. 408.

3) So in dem talmud. Sprüchwort: תבן אתה מכניס לעפריים = er trägt Eulen nach Athen (Buxtorf).

für keine ursprünglichen Dualbezeichnungen halten, sondern für gleiche Umwandlungen aus den häufigen Nominal-Endungen âm, ân, wie die eben besprochenen. Dies gilt insbesondere von den Fällen, auf die es hier zunächst ankommt, wo noch neben den mit den Dual-Endungen lautlich identischen Endungen sich ein âm, ân findet [1]). Eine andere Frage ist es, wie in all diesen Fällen die Umwandlung von âm (ân) in ajim (ajin) zu erklären ist? Man kann hier entweder annehmen, dass die spätere Sprache, der natürlich die ursprüngliche Bedeutung dieser Nomina propria ganz fremd geworden, in diesen Endungen eine Dual-Endung sah und diese nun in die gewöhnlichere Endung umsetzte, wie nach den meisten Grammatikern aus diesem Grunde ursprüngliches יְרוּשָׁלֵם in יְרוּשָׁלַיִם gewandelt ist, und man kann den Anlass dazu in dem Streben der betreffenden Stadt einen emphatischeren Namen zu geben suchen [2]). Oder man nimmt an, dass auf rein phonetischem Wege öfter aus âm, ân ein aim, ain (ajim, ajin) ward, sich aber dann „diese Aussprache hier wahrscheinlich des willkommneren Dual-Scheines und imposanteren Sinnes wegen befestigt" habe [3]). Die erstere Annahme hat allerdings zur Voraussetzung, dass entweder in früherer Zeit eine Dual-Endung âm, ân neben der anderen existirt habe, oder wenigstens in der Volkssprache die Dual-Endung aim, ain öfter zu âm, ân contrahirt ward. Denn sonst würde es sich ja nicht begreifen lassen, wie man überhaupt in einer Endung âm, ân einen Dual sehen konnte. Wir werden uns aber für die zweite dieser beiden Voraussetzungen entscheiden müssen. Denn es lässt sich sonst nirgends eine Spur einer ursprünglichen hebr. Dual-Endung âm, ân auffinden. Dagegen ist der Uebergang von ai in â auch sonst für das Hebr. nachgewiesen [4]) und jedenfalls für den Dual des Aram. nach-

---

1) Dagegen glauben wir nicht, dass das höhere Alter sowie der ursprünglichere Charakter der Endung âm, ân an diesen Nom. propr. sich noch urkundlich wird beweisen lassen. Blau glaubt freilich diesen Beweis noch führen zu können, indem er sich auf die ständige Transcription der Endung ajim, ajin in Nom. propr. des A. T. durch âm, ân in der Karnaktafel beruft (Merx's Archiv I, 351 f.). Indess einmal scheint der Vocal vor dem m bezw. n dieser Namen im Altägyptischen wenigstens meist durch kein ausdrückliches Zeichen dargestellt zu sein (vgl. Blau selbst ZDMG XV, 233 ff.). S. auch Mariette, listes géograph. des pylônes de Karnak 14: Quant à la syllabe (na) elle répond aux formes hébr. ן ou ין. So p. 20: Mat'na = מַדון, p. 43 Bet-Anṭa = בית ענות, auch ib. Aṭamm, nach Brugsch (Gesch. Aeg. 332) = אדמים und daher von ihm mit Àthamem wiedergegeben. Es lässt sich also aus der ägypt. Schreibung der hebr. Nomina propr. ebensowenig ein sicherer Schluss auf die paläst. Aussprache dieser Namen zur Zeit des Sisak oder Rehabeam thun als aus der Schreibung der Wörter חורנן, מאתן, קריתן, דבלתן auf dem Mesasteine auf ihre Aussprache zur Zeit des Königs Mesa. Sodann finden wir nach Brugsch 661 in eben dieser Karnaktafel ein ägypt. Ha-pu-re-man = חפרַיִם, Ma-ha-nema = מחנַיִם, A-ro-ma-then = רמתַיִם, wo also doch auch im Aegypt. das ajim dieser Nomina im A. T. angedeutet wäre. 2) Vgl. Ewald 475 Anm.; auch Gesch. d. V. Israel III, 165 f. 3) Böttcher 473, 4, 2. 4) Ib. § 454. 463.

weisbar, wo wir im Bibl. Aram. nur מָאתַיִן Ezr. 6,17, dagegen in den Targum. wie babyl. Talmud. wiederum nur ein dualisches מָאתָן finden[1]; er ist daher aber für die hebr. Volksaussprache auch in diesem Fall wohl annehmbar, da sie gewiss dem Aram. sehr nahe gestanden hat. Entweder wurde dann die Volksaussprache in Gestaltung der Eigennamen auch für die Schriftsprache massgebend und indem in jener dual. ai zu â und in Folge davon auch wieder event. ursprüngliches â als dualisches angesehen und in ai verändert ward, setzte sich der auf diesem Wege entstandene letztere Wechsel in Nomin. propr. auch für die Schriftsprache fest. Oder, da man im Vulgärdialect aim, ain zu âm, ân zusammenzog, so sah die Schriftsprache event. in den Endungen âm, ân der Nom. propr. solche corrumpirte Volksaussprache und setzte sie daher in das ihr alleingültige ajim, ajin um. In einer oder der anderen Weise muss auch ירושָׁלַיִם aus ירושָׁלֵם entstanden sein, falls man hier keinen rein lautlichen Uebergang anerkennt. Denn eine Aussprache êm der Dual-Endung ajim ist gleichfalls in der Schriftsprache nirgends nachweisbar[2]). Die andere Annahme erfordert aber den Nachweis, dass sich auch sonst im Hebr. der Lautwechsel von ai mit â findet. Wenn sich derselbe aber auch für das Aram. erweisen lässt, z. B. in Pai'el statt Pâ'el, so dürften doch wenigstens alle Beispiele, die man bisher für ihn aus dem Hebräischen angeführt hat, nicht recht beweisend sein. Darnach dürfte aber die erstere Annahme den Vorzug verdienen und wir also in den in Rede stehenden Fällen einen aus Missverständniss hervorgegangenen Dual sehen. Für welche der beiden Erklärungen man sich aber auch entscheiden mag, die Thatsache selbst dieses Wandels steht fest, und damit auch unsere Berechtigung, in jenen Fällen, wo ein ursprünglicher Dual nicht erklärlich wäre, gar keine ursprüngliche Dual-Endung anzunehmen. Demnach ist eine ursprüngliche Dual-Endung â, âm oder ân für das Hebräische überhaupt nicht erweisbar. Dass das Moabitische eine solche besessen, ist jedenfalls nicht mit Sicherheit zu erweisen und sollte, nachdem schon Nöldeke[3]) darauf hingewiesen, dass die betreffende Endung des Mesasteines nur ein n bezw. m darbietet, nicht noch immer als Thatsache verwerthet werden.

---

1) Levy und Buxtorf s. v., auch Luzzatto 78. 2) Eine treffende Analogie zu dieser Umsetzung würde die aram. Umwandlung von Formen wie הֵיתִי (so noch Dan. 3,13; 6,18) oder הֵימַן (so noch stets im Dan.) entstanden aus הֵאתִי, הֵאמַן, הֶאְתִי, הֶאְמַן in הַיְתִי (Dan. 3,13; 5,2. 3. 13. 23. 6,25) syr. stets ܐܝܬܝ, ܗܝܡܢ bilden, wo das anlautende ê dieser Verba offenbar nach Analogie der פ״י, die in den analogen Formen der Regel nach anlautendes ai (daneben aber auch schon ê und vulgär wohl noch öfter!) darbieten, in ai umgesetzt ward. 3) Inschrift des Königs Mesa 33 und G. Gel. Anz. 1871 p. 898.

IX. Ebenso wenig führen irgend welche Spuren im Aramäischen auf den Besitz einer ursprünglichen Dual-Endung dieser Art. Denn dass das ân von מאתָן nur eine Contraction aus ain sein kann, geht aus dem schon oben Gesagten unzweifelhaft hervor. Dagegen scheint das Assyrische in der That nur einen auf â ausgehenden Dual zu besitzen. Denn wenn die Assyriologen auch meist zugeben, dass am assyrischen Verbum überhaupt noch kein Dual nachgewiesen ist[1]), so versichern sie uns doch „mit Zuversicht", am Nomen einen Dual aufgefunden zu haben, der auf â auslaute. Und dieses â wird natürlich als Verkürzung der arab. Endung ân betrachtet. Indess scheint uns die Sicherheit dieser Angaben im umgekehrten Verhältniss zu der Sicherheit, mit der sie vorgetragen werden, zu stehen. Wir verzeichnen zunächst die Worte, in denen besagter Dual vorliegen soll, soweit wir sie haben controliren können. Sen. T. III, 78[2]) (I, 121): bir-ka-ai; 16 II Raw. 16, 30 b (ib.): bir-ka-ai; Botta 150, 4 (I, 209): id — Dualideogramm — ai (Norris transscribirt idaja(?)); Sen. B. IV. 43 cf. Layard, inscript. 42, 53 (209): ida-a-sa; Sen. T. IV, 40 (210) id — Dualideogr. — su (N. transscribirt idisu)[3]); Birs. I, 5 (I, 287): u-zu-na-a-su; Sch. T. I, 33 (ib. I Raw. 29, 33): uz-na-a-su; Sard. I, 117 (ib.) Ideogr. für uzn — Dualideogr. — sunu (N. transscribirt wieder uzni-sunu); Botta 167, 18 (I, 99): Ideogramm für uzn — Dualideogramm — ja[4]). Gegen die Annahme der Assyriologen, dass die in den meisten dieser Beispiele unleugbar vorliegende Numerus-Endung â ein Dual sei, dürfte nun schon der Umstand Misstrauen erwecken, dass mit dieser Endung ganz willkürlich notorische Plural-Endungen ideogrammatisch wie phonetisch wechseln. So lesen wir neben birkâi Sen. T. III, 64 (I, 287): bir-ki-ja[5]); neben idâsu E. J. H. IV, 26 (II, 473): i-da-ti-ja; Sen. T. V, 24 (II, 474): i-da-a-ni-i = idâni; Tig. I, 81 (ib.): i-da-at; neben id — Dualideogr. — ai Sard. III, 35 (I, 209) id — Pluralideogr. — sunu oder Sard. II, 105 (ib.) id — Pluralideogramm; neben uznâsu Sen. Gr. 42 (I, 287): uz-ni-ja etc. Ja in Varianten[6]) und Parallelstellen[7]) finden wir an der Stelle des betreffenden Dualideogramms die phonetische Schreibung der Plural-Endung! Daraus folgt wenigstens, dass die assyrische

---

1) Anders Sayce, Gramm. 41; ZDMG XXX, 310. 2) Die Angaben der Stellen erfolgen nach Norris, Assyr. Diction. Wir fügen in Klammern die Seite aus Norris hinzu. 3) Vgl. Schrader, die Höllenfahrt der Istar, wo wir in der Transcription des Bittgebets Nr. 1 p. 48 ein i-da-ai finden. 4) Norris giebt noch eine Parallelstelle zu der eben angeführten, in der anstatt der sich hier findenden Ideogramme phonetisch uz-ni geschrieben ist. Die Stellen, in denen die Endung des Wortes nur durch das Dualideogramm bezeichnet ist, können natürlich in der obschwebenden Frage keinen Ausschlag geben. Hierher gehören auch das von Schrader transcribirte uznâ-su ZDMG XXVI, 109 und uznâ-sa Höllenf. der Ist. 12, 1; 20, 1. Ausserdem finden wir noch bei Schrader, ZDMG XXVI, 226. 264 in phonet. Schreibung sí-pa-ai und ḳa-ta-ai. 5) S. auch Schrader, KAT. 225. 6) Schrader, ZDMG XXVI, 226 f. 7) S. Anm. 4.

Sprache gar kein Bewusstsein mehr von dem ursprünglichen Dualcharakter der Endung gehabt, und sie als eine der Plural-Endung vollständig parallele aufgefasst hat. Sodann ist die auffallende Thatsache zu constatiren, dass die in Frage stehende Dual-Endung soweit wir sehen bisher nur vor Suffixen nachgewiesen ist [1]). Und wenn wir nun einer Endung â auch sonst vor Suffixen in Wörtern begegnen, in denen gar kein Dual, sondern nur ein Plural vorliegen kann, wo sie also notorisch pluralische Function hat [2]), so verstehen wir in der That nicht, wie man noch „mit Zuversicht“ behaupten kann, dass für das Assyrische eine Dual-Endung â nachgewiesen sei [3]). Ist aber das â in gabrâsu und den analogen Beispielen Plural-Endung und dann ohne Zweifel in Zusammenhang mit der sonst im Assyrischen und auch im Aethiopischen vorkommenden Endung ân zu bringen, so ist auch das mit diesem lautlich vollkommen identische â in idâsu etc. weder von diesem noch von dem â der Plural-Endung ân zu trennen, da es sich hier durch den eben nachgewiesenen Wechsel mit anderen Plural-Endungen gleichfalls als solche bekundet. Von id wenigstens findet sich auch noch sicher ein Plural auf ân, parallel der vermeintlichen Dual-Endung auf â. Dazu kommt schliesslich, dass nach den Assyriologen selbst das Assyr. notorisch eine Plural-Endung â verkürzt aus ân besitzt, nämlich an den Zehnern von 20 ab: isrâ silasâ etc. [4]). In der That scheinen uns die Assyriologen zu ihrer Annahme nur durch den Schluss verleitet zu sein, dass weil das

---

1) Daran können uns auch Formen wie aṣ-mâ in Stellen wie sa ķatâ-su aṣ-mâ (Sm. Assurb. 217, k) nicht beirren. Denn falls man dieses â als Dual fassen wollte, hätten wir hier einen Dual an einem prädic. Adjectiv. Wir müssen aber sehr bezweifeln, dass eine Sprache, die den Dual nur erst für paarweis Verbundenes besitzen soll, — und nur dieser Gebrauch des Duals soll sich im Assyr. finden — schon von einem praedic. Adj. bezw. Verbum einen Dual bilden sollte! Falls also in dem aṣmâ kein Schreibfehler vorliegt, werden wir die Form für ein Abstr. auf â (vgl. arab. ـَى ,ـَاء und äth. â) halten.
2) So in gab-ra-a-su = gabrâsu (33 B. M. 4, Norris I, 164), ganz = dem obigen idâsu oder uznâsu; gab-ra-ai (Botta 145,1; Norr. I, 164) = gabrâi, ganz = dem obigen birkâi. Oppert, § 74 giebt noch an ein אשׁשָׁשׁר und ראשָׁשׁר, letzteres auch bei Sayce 129. 3) Allerdings soll nach Fried. Delitzsch (Ass. Stud. 121 ff.) gabrâ in beiden eben erwähnten Beispielen ein akkadisches Participium sein. Allein wir können zu der von ihm gegebenen Etymologie kein rechtes Zutrauen fassen, und würden noch lieber an der von anderen Assyriologen behaupteten Identität von assyr. gabr mit hebr. aram. גבר festhalten. Und jedenfalls werden wir zunächst ganz abgesehen von der Etymologie in beiden Fällen gabr als Stamm und â als Endung ansehen müssen. Denn dafür spricht nicht nur die unmöglich zu ignorirende vollständige Analogie der Formen id-â-sû, birk-â-i, sondern auch der Umstand, dass in einem Beispiel wie malki gabrâi in dem â doch nur eine Plural-Endung gesehen werden kann. Natürlich kann dann aber das â in gabrâsu gleichfalls nur Plural-Endung sein. Und gegen diese Erklärung unserer Formen lässt sich wohl um so weniger Einspruch erheben, als wenigstens nach Oppert und Sayce eine solche Plural-Endung sich auch sonst noch vor Suffixen zu finden scheint. 4) S. Schrader ABK. 240, womit mand. â st. ân und analoger Abfall des plur. n im Talm. zu vergleichen, s. Nöldeke, Mand. Gr. 53.

Assyrische einen ideogrammatischen Dual hat, es auch einen phonetischen gehabt haben müsse. Indess wenn die Assyrer zu einer Zeit, wo die Sprache den Dual und Plural nicht mehr klar unterschieden haben kann, doch noch in der Schrift Plural und Dual schieden, — wenigstens findet sich das sogenannte Dualideogramm, der Doppelkeil nur bei paarweise verbundenen Gegenständen — ist es dann nicht denkbar, dass die Sprache schon zu der Zeit, wo die Assyrer das vorliegende Schriftsystem von einem fremden Volke überkamen oder aber selbst ausbildeten, den Dual verloren hatte, die Assyrer aber trotzdem ein Dualzeichen erfanden [1]), weil sie eben begrifflich den Dual vom Plural zu scheiden verstanden [2]). Es könnte uns also gar nicht Wunder nehmen, wenn im Assyr. trotz der ideogrammatischen Bezeichnung des Dual eine phonetische Endung dieser Art gar nicht mehr zu entdecken wäre. Jedenfalls scheint uns unzweifelhaft, dass eine solche bisher noch nicht nachgewiesen ist [3]), und zweifelhaft kann nur sein, wie man näher das Verhältniss jener nur vor Suffixen sich findenden Plural-Endung â zu der Endung ân fasst. Nach Sayce 128 wäre ein gabrâi entstanden aus gabrî + a (a aus ja) durch Umsetzung. Allein dann wäre, von allem Andern abgesehen (z. B. Tig. I, 57, Norr. I, 165 gab-ri-a, wohl zu sprechen gabrija) — das lange a von gabrâi, das wir nach der phonetischen Schreibung dieses wie der analogen Wörter ansetzen müssen, nicht recht erklärt. Auch spricht gegen diese Erklärung, dass wir dann das offenbar ganz parallel gebildete gabrâsu von unserer Form dem Ursprunge nach trennen müssten. Letzteres soll nun nach Sayce aus gabrânsu durch Assimilation des n an das folgende s, also eigentlich zu sprechen gabrâssu, hervorgegangen sein. Wir wollen die Möglichkeit dieser Erklärung, die dann natürlich auch für die parallelen Formen idâsu, uznâsu etc. gelten würde, zugeben, da einmal die Assimilation eines n an den folgenden Consonanten im Assyr. nachweisbar ist [4]), sodann die Suffixe auch sonst an die Pluralform ân ohne Bindevocale antreten [5]), und endlich sich auch die Formen gabrâi, idâi auf diese Weise, als Abkürzungen eines gabrâjja idâjja erklären lassen würden. Indess hat diese Erkärung doch nirgends in der phonetischen Schreibung jener Wörter einen Anhalt, da sich nirgends in der Schrift die Verdoppelung des s (nirgends eine Schreibung wie etwa gab-ra-as-su), nachweisen lässt. Es dürften sich vielmehr unsere Formen durch Ausfall des n der Endung ân zwischen dem voraufgehenden â und dem folgenden Bindevocal des Suffixes i und dann erfolgte Zusammenziehung dieser beiden Vocale zu â erklären lassen. Dergleichen Vorgänge sind wenigstens in den verschiedensten semit. Dialecten belegbar. So besonders im Mandäischen [6]), aber auch im Aethiopischen. Denn nach den jetzt

1) Denn das sog. Akkadische soll dieses Zeichen nicht besitzen. 2) Auch unsere Sprache bringt ja noch den Begriff des Duals in Phrasen wie „ein Paar Augen" zum Ausdruck. 3) S. auch Ménant 49. 4) S. Schrader, ZDMG XXVI, 204. 5) Schrader a. a. O. 249. 6) S. Nöldeke, Mand. Gramm. 272 ff.

aufgefundenen Formen wie ḥaṣankenâhû etc.[1]), in denen der sogenannte Bindelaut â offenbar der ursprüngliche Auslaut des Afformativs ist, der sich hier im Schutze der engen Verbindung und zwar in seiner ursprünglichen Länge gehalten hat (vgl. die 1. Pers. plur. Perf. vor Suffixen mit auslautendem ursprünglich langem a) ist ohne Frage ein äth. nagarkâhû aus einer solchen volleren ursprünglicheren Form wie nagarkenâhû contrahirt. Und auch im Hebräischen wird man Formen wie הֶעֱלִיתֻנִי Num. 20, 5; 21, 5; צַמְתֻנִי Zach. 7, 5 am einfachsten als Contractionen aus heʿelîtumânî, ṣamtumâni fassen, mit Aufgabe des Dag. forte des m. Eine solche Formerleichterung ist im Hebr. gar nicht selten (vgl. z. B. ־ֵמוֹ aus ־ָהֵמוֹ) und liegt auch im äth. kenâhû[2]) vor. Allerdings müssten jene Contractionen zu einer Zeit erfolgt sein, wo das u des Afformativs noch nicht zu Segol geschwächt war und wobei dann aus u + â — û ward, während im Aethiop. aus ĕ + â — â. So sind nun wohl auch die assyrischen Formen auf analoge Weise entstanden, gabrâsu und idâsu also aus gabrânisu, idânisu, aber gabrâi, idâi aus gabrânija, idânija, woraus zunächst gabrâja, idâja, und sodann — nicht etwa durch Uebersetzung von ja in ai, sondern einfach durch Abfall des auslautenden a, wie in assyr. abî statt abija oder idâni statt idânija, — ein gabrâi, idâi ward[3]).

Wollte man aber noch gegen unsere Auffassung geltend machen, dass sich damit nicht erkläre, woher nur Formen wie idâsu, ḳatâsu, nicht aber auch gelegentlich ein ilâsu (seine Götter) sondern nur ilânisu erscheine, so können wir (ganz abgesehen wieder von den Formen gabrâsu) diesem Einwand durch die Gegenfrage begegnen: warum sich denn nur Formen wie isrâ etc. zeigten, nicht aber gelegentlich auch ein ilâ? Die Sprachen pflegen nun einmal Lautveränderungen nicht consequent durchzuführen, und in oft gebrauchten Wörtern, zu denen die unsern gewiss gehörten, zeigen sich schon oft Lautwandlungen, welche sonst nicht nachweisbar sind. Demnach lässt sich aber im Assyr. mit Sicherheit überhaupt keine Dual-Endung auf â, ân nachweisen. Wo sich also in den anderen Dialecten ausser dem Arab. die Spur eines dual. â (ân, âm) zeigt, müssen wir dieses als Contraction aus der anderen Endung ai (ain, aim) ansehen. Dass das Arab. â (ân) auf demselben Wege erst entstanden, lässt sich allerdings nicht nachweisen, wäre aber sehr wohl möglich. Immerhin sind wir nach diesem Resultat durchaus nicht berechtigt, die fragliche Endung wenigstens schon in dieser Function der semit. Grundsprache zuzusprechen,

1) Cornill, das Buch der weisen Philosophen 51. C.'s Erklärung dieser Formen ist wunderlich. 2) Denn in einer Form kennâhu und ebenso tummâni wäre die Contraction kaum möglich gewesen. Aus dem Hebr. vgl. übrigens noch אֹנִי aus אֲנַחְנוּ. 3) Vgl. hebr. Formen wie דְּבָרַי aus dᵉbarajja mit Abfall des auslautenden a und darauf erfolgter Aufgabe des Dag. forte, oder den syr. Stat. emphat. plur. auf ê aus aija = ־ַיָּא, — aij.

und können als ursemitische Dual-Endungen nur ainâ und aimâ gelten lassen. Darnach können wir aber auch für unser Zahlwort als Formen der semit. Grundsprache nur ṯinainâ resp. ṯinaimâ aufstellen, und das arabische إِثْنَانِ kann nur als eine specifisch arabische, nach der Analogie von اِثْنَيْنِ geformte Bildung angesehen werden.

X. Diese beiden ursemitischen Duale scheinen nun nur als Dualbildungen eines ursemitischen Singulars ṯin angesehen werden zu können. Liegt aber in diesem ṯin die Verkürzung eines ursprünglich aus drei Radicalen bestehenden Wortstammes vor, der aus der in allen Dialecten vorhandenen und daher als ursemitisch zu betrachtenden dreiradicaligen Wurzel ṯanaj herausgebildet ist, oder aber eine Bildung direct aus der ursprünglichen zweiradicaligen Wurzel ṯn und somit ein Rest eines früheren Sprachzustandes? Jedenfalls müsste in ersterem Falle die Verkürzung schon in ursemitischer Zeit vor sich gegangen sein. Das Fehlen eines j als dritten Radicals in den Dualformen unseres Wortes in allen Dialecten lässt darauf schliessen. Und zwar dürfte sie schon an der Singularform erfolgt sein. Denn es ist nicht nachzuweisen, dass je im Ursemitischen, wo der Singular einer Form ḳiṭl oder ḳiṭal — und nur diese beiden stehen hier zur Frage — von einer Wurzel tertiae radicalis j, das j bewahrt hat, etwa im Dual das j abgefallen wäre. Wo in allen einzelnen semitischen Dialecten j als dritter Radical der besagten Formen im Singular sich gehalten hat, oder doch Spuren seines Daseins in einem auslautenden Vocal darbietet, und also für den ursemitischen Singular nur eine volle aus drei Radicalen bestehende Form angesetzt werden kann, haben entweder alle Dialecte das j vor vocalisch beginnender Endung bewahrt, so in der Form ḳiṭl, oder doch wenigstens das Arabische vor der Dual-Endung, so in der Form ḳiṭal. Daraus folgt, dass wenigstens im Ursemitischen noch in beiden Fällen das j auch im Dual vorhanden war. Auch hätte aus einem ursemitischen ṯinajatainâ arabisch ein iṯnâtaini, nicht aber iṯnătaini werden sollen. Dagegen ist der Abfall eines j als dritten Radicals im Singular der genannten oder einer analogen Formation nicht nur für die einzelnen Dialecte constatirt (hebr. רֵעַ neben רֵעֶה, בַּל neben בְּלִי, אֱלֵי und עֲלֵי = إِلَى und عَلَى neben אל und על, מַעַן statt מַעֲנֶה, עַב Ex. 19, 9 wohl statt עֲבִי, שַׁד Thren. 4, 3 = aram. תַּד, arab. ثَدْيٌ), sondern auch für eine Reihe von Fällen schon im Ursemitischen anzuerkennen. Allerdings darf man sich in unserem Falle nicht auf die aram. Form תרוי zur Bezeichnung der determinirten Zweizahl berufen, wie sie sich in den Targg. (1 Sam. 20, 42; 2 reg. 2, 6. 7. 8), im Palmyren. (Nöldeke ZDMG XXIV, 101), im Talmud (Luzzatto 78), auch im

Neusyrischen (Nöldeke Gr. § 80) finden, und wo der dritte Radical in dem ו noch erhalten zu sein scheint. Denn wenn wir beachten, dass in diesen Dialecten die Zahlen von 3—10 in der bestimmten Bedeutung besondere Abstractformen darbieten, gebildet durch die Endung ־ְתֵי d. h. die Feminin-Endung ât, an die dann noch die Plural-Endung des Masc. gefügt ist [1]), so werden wir תרוי für eine analoge vom Singular תר aus erweiterte Abstractbildung, die dann noch die Dualendung erhalten, ansehen müssen, sei es nun, dass wir ihm einen Singul. תַּרוּ (תְּרוּ) zu Grunde legen, an den die Dual-Endung nach Analogie der Plural-Endung des Fem. ân getreten wäre, sei es, dass wir es — was den Vorzug verdienen dürfte — von einem Singul. תַּרַי (תְּרַי) ableiten, da die Endung ai bezw. î notorisch in den aramäischen Dialecten, ja in den semitischen Dialecten überhaupt zur Abstractbildung dient. Denn sie ist ohne Zweifel auch mit der arab. Feminin-Endung ـَى, ـَاء und der im Aethiopischen nicht seltenen Abstract-Endung â, wie den hebräischen ursprünglich Abstracta bezw. Collectiva bildenden Endungen auf ־ֵה oder ־ֶה (לִבְנֶה = لُبْنَى) oder ־ַי [2]), der ursprünglichsten Form derselben zu identificiren. In unserem Falle wäre nur das j vor der Dual-Endung in w übergegangen, ein Uebergang, für den sich eine Reihe von Analogien aus dem Aram. anführen lassen.

Dagegen dürfte für diese Annahme sprechen, dass sich für das jetzige Semitisch überhaupt kein ursprünglich zweiradicaliges Nomen oder Verbum nachweisen lässt, da auch, wo uns alle semitischen Dialecte ein aus zwei Radicalen bestehendes Nomen darbieten, dasselbe doch nur als schon ursemitische Verkürzung aus einem ursprünglich dreiradicaligen — wenigstens nach den meisten neueren und schon den arabischen Grammatikern — gefasst werden muss. Neuerdings hat freilich Nöldeke die durchgängige Richtigkeit dieser Auffassung bestritten. [3]). Indess wenigstens, wo in Nominibus dieser Art noch die Sprache selbst uns auf eine ursprüngliche dreiconsonantige Wurzel hinweist, indem in Ableitungen sich noch ein dritter Radical zeigt, und wo dabei der ursprüngliche bezw. ursprünglichere Wurzelbegriff nur in einer dreiradicaligen Wurzel vorliegt, aus der sich das betreffende Substantiv formell entwickelt haben kann, und auf deren Zusammenhang mit demselben jene Ableitungen hinweisen — da werden wir eine Verkürzung allerdings schon in ursemitischer Zeit aus einer dreiradicaligen Wurzel anzunehmen haben. Wir werden daher z. B. zurückführen:

יַד auf ידי (ידו). Denn neben יַד findet sich noch im Arab.

1) Nöldeke, ZDMG XXII, 484; Neusyr. Gramm. 155. 2) Olshausen § 216d. 3) Mand. Gramm. 96.

ein يَدَيانِ, يَدَوِىّ (dissimilirt aus يَدَيِىّ) und der Plural أَيْدٍ, und im Aethiopischen vor Suffixen ein እዴ:, im Plural aber ein እደው:, und die Grundbedeutung, von der sich erst die Bedeutung unseres Wortes ableitet, liegt noch vor in einem dreibuchstabigen يدى bezw. يدو des Arab., worauf die angeführten Ableitungen hinweisen, und in einem mit diesem auf's engste verwandten dreibuchstabigen ادو bezw. ادى, mit dem Grundbegriff des stark, fest seins oder werdens (daher ادى von der Milch incrassuit, auch multa fuit res und beide in IV stärken, rüsten, rüstig, stark sein), so dass also יַד (vgl. die arab. Nebenform أَدٌ; [1]) ursprünglich „die starke“, „feste“ bedeutet haben wird [2]).

Weiter בֵּן (إِبْنٌ) auf בנו bezw. בני, da neben إِبْنٌ das Arab. noch ein بَنَوِىّ aufweist (wohl dissimilirt aus بَنَيِىّ) [3]), und von

---

1) Dagegen dürften das äth. ĕd wie das samarit. אד aus einem jad durch vocalische Auflösung des beginnenden j corrumpirt sein, vgl. syr. ܐܺܝܕܳܐ, mand. עדא, neuar. id. 2) In den Bedeutungen von I ist يدى denom. von يد. Von dem hebr. ידה darf aber יַד nicht abgeleitet werden, so dass es ursprünglich „extensa“ im Gegensatz zu כַּף bedeutet hätte (Gesenius thes., Böttcher I, 328 Anm. will es als die „werfende“ fassen). Denn da dieses ידה auf ein ursprüngliches ודי bezw. ודד zurückgeht, wie sich aus Hiphil und Hitpael dieser Wurzel und der entsprechenden arab. Wurzel ودى ergiebt, so hätte die Form diesen Falles im Arab. وَدٌ lauten müssen. 3) Auf die ursprüngliche Existenz eines j als dritten Radicals in diesen Formen dürfte auch das i von בֵּן, بِنْتٌ im Verhältniss zum a der Formen بَنُونَ, בָּנִים, بَنَاتٌ, בָּנוֹת hinweisen, das sich einfach nur als Schwächung aus a durch Einwirkung eines folgenden j erklären lässt; vgl. Fleischer BB. d. K. S. G. d. WW. 1866 p. 311. Schon arabische Sprachforscher, denen Fleischer gefolgt ist, haben als Grundform ein بَنَىٌ aufgestellt, woraus dann also nach dem eben Bemerkten بِنٌ, بِنْىٌ geworden wäre. Dass sich in den Pluralformen überall das ursprüngliche a gehalten hat, dürfte dann in der Annahme seine Erklärung finden, dass in der semitischen Grundsprache schon zu einer Zeit, wo man noch im Singular banaj sprach, im Plural die Contraction von banajûna zu banûna und ebenso von banajât zu banât eingetreten war, womit aber in den Pluralformen der Grund für die Schwächung des a zu i wegfiel; erst später hätte

der Bedeutung der Wurzel بنى aus bin offenbar erst die seinige erlangt hat, indem es namentlich in Hinblick auf Gen. 16, 2; Deut. 25, 9, wie schon Kimchi und Parchon richtig gesehen, ursprünglich als Erbauer (des Hauses) zu fassen ist [1]); vgl. sanskr. putra—s, das wegen des immer activ gebrauchten Suffixes tra wohl als Zeuger, Fortpflanzer des Stammes gefasst werden muss (s. Curtius, Grundz. d. griech. Etym.[4] p. 288), während sanskr. suta—s, sûnu—s, goth. sunu—s den Gezeugten bezeichnet.

Ferner سِمٌ (Baiḍâwî I, 4) שֵׁם (اِسْمٌ) auf سمو, da das Arabische noch einen Plural أَسْمَاءٌ statt أَسْمَاوٌ, ein Nomen relativum سُمَوِيٌّ und eine dialectische Nebenform سُمًى, das Aram. aber einen Plural שְׁמָהָן (שְׁמָהָת) statt שְׁמָן (vgl. אֲבָהָן bezw. אבהת) darbieten, und die Bedeutung „Name" ohne Frage von سَمَا hoch sein, heraustreten, deutlich, kenntlich sein ausgegangen ist, so dass sim ursprünglich das bezeichnet, woran eine Person oder Ding kenntlich ist [2]).

---

sich dann aus بَنَيٌ in besagter Weise ein bin entwickelt. Aber auffallend blieben bei dieser Erklärung immer die arab. Formen بَنِينَ, بَنُونَ, für welche wir vielmehr ein بَنَيْنَ, بَنَوْنَ erwarteten. Man müsste also annehmen, dass in diesen vielgebrauchten Wörtern vielleicht schon im Altarabischen au bezw. ai weiter zu û bezw. î zusammengezogen wären, eine Contraction, die bekanntlich im Hebr. ganz gewöhnlich und auch im Vulgärarab. gar nicht selten ist. Im Maghrib wird fast stets au zu û, wie ai zu î (ZDMG. XXIII, 667), und schon zu Ǵawâliḳi's Zeit setzte man oft û für au (Morgenl. Forsch. 149). Indess dürften wir alle Schwierigkeiten vermeiden durch Aufstellung einer etwas nüancirten Grundform, nämlich بَنِيٌ. Denn von banij aus würden sich sowohl die Formen banûna, banîna aus banijûna, banijîna als die Nisbebildung بَنَوِيٌّ (vgl. عَمَوِيٌّ von عَمٌ = عَمِيٌ) ohne Weiteres erklären. Das Verhältniss aber der Pluralformen zu den Singularformen würde auch hier auf dieselbe Weise zu fassen sein wie bei der ersten Annahme. Für welche dieser Erklärungen man sich auch entscheiden mag, jedenfalls werden wir nicht mit Ewald (Gr. Ar. I, 280 n.) als Grundform für bin ein بِنْيٌ aufstellen (so übrigens schon einige arab. Philologen), da wir dann für die Pluralformen ein von diesem ganz unabhängiges بَنْيٌ bezw. بَنَيٌ ansetzen müssten.

1) Nach den arab. Lexicographen wohl weniger gut als des Vaters Bau (Erzeugniss), vgl. übrigens auch assyr. na-ab-ni-tu Nachkommenschaft, Sprössling und bani (Part.) Erzeuger (Fried. Delitzsch, Assyr. Stud. 21. 192). 2) Verfehlt ist die Ableitung der kufischen Sprachgelehrten von وسم, s. Baiḍâwî I, 3, auch Delitzsch, Comm. Psalm. 109.

سَنَةٌ endlich auf سنى, da noch eine Pluralform سَنَوَات (auch سَنَهَات) vorliegt, سَنَةٌ aber von derselben Bedeutung ausgeht, die wenigstens mehrere Dialecte in einer entsprechenden dreiradicaligen Wurzel ל״י bezw. ל״ו, auf deren formellen Zusammenhang mit unserem Wort schon jene Pluralformen hinweisen, noch bewahrt haben [1]).

Ebenso werden wir demnach auch ṯin als eine Verkürzung einer ursprünglich aus drei Radicalen bestehenden Form fassen müssen. Denn einmal zeigt sich auch hier noch in Ableitungen eine dreibuchstabige Wurzel, so im aram. תְּנָיָן, auch arab. ثَانٍ, ثُنَى und ثُنْيَانٌ [2]). Sodann ist auch die Bedeutung unseres Zahlwortes, wie wir sogleich zeigen wollen, von der Bedeutung gerade der dreibuchstabigen Wurzel, die wir schon nach jenen aram.-arab. Ableitungen als formellen Ausgangspunkt desselben ansehen mussten,

---

1) Daher ist es in der That nicht einzusehen, warum wir سَنَةٌ nicht mit demselben Rechte von سَنَا ableiten sollen als حِظَةٌ, حِظًا von حظو, حُمَةٌ, حُمَى von حَمَى, عِزَةٌ, عِزَى von عزى, بُرَةٌ von برو, لُغَةٌ von لغو, oder ein hebr. und targ. קֶרֶת, woneben noch hebr. קִרְיָה, von קרי. Uebrigens ist es auch nicht wahr, dass, die ursprüngliche Zweibuchstabigkeit der im Text besprochenen oder analoger Substantiva vorausgesetzt, die Umbildung in die Dreibuchstabigkeit unvermeidlich gewesen wäre, sobald man von ihnen gewisse weitere Ableitungen machte (Nöldeke, Mand. Gr. 96). So gut man wenigstens von يَدٌ aus arab. يَدَانِ bildete, von كَمْ aus كَمِىٌّ, konnte man auch von einem ursprünglichen دَمٌ aus دَمَانِ ableiten, und man sieht nicht recht ein, wie diesen Falles دَمَوَانِ bezw. دَمَيَانِ entstanden wäre. Eher hätte man dann دَمَّانِ erwartet, da, wo das Arabische später notorisch zweibuchstabige Wörter zu dreibuchstabigen erhoben hat, es der Regel nach durch Verdoppelung des Auslautes geschehen ist, so in يَدٌّ (Fleischer, de gloss. Habicht. 9), in مِنِّكَ statt مِنْكَ, كَمِّىٌّ neben كَمِىٌّ. Vgl. auch Nöldeke, Neus. Gr. 86 und ZDMG XXII, 460 Anm. 1. Dagegen ist es sehr erklärlich, dass der dritte schwache Radical, der im freien Auslaut schon im Ursemitischen abgestreift ward, sich im Schutze einer folgenden Endung sporadisch noch erhielt. 2) Letzteres indess wohl erst aus dem Aram. in's Arab. gekommen (Nöldeke, Mand. Gr. 141 Anm. 4).

ausgegangen. Es kann nur noch die Frage sein, ob wir ursemitisches ṯin aus ṯinj oder ṯinaj [1]) verkürzt zu denken haben. Indess wenn von den beiden noch im Arab. vorhandenen Formen ثِنْيٌ und ثِنًا aus ثِنْيٌ der Bedeutung nach sich nur das erstere, wie wir sehen werden, zu ṯin stellt, — denn ersteres bedeutet nach Lane: „a duplication or doubling of a thing", „a folding a duplicature or fold", letzteres dagegen „the repetition of a thing", „or an affair done twice", so dürfte im arab. ثِنْيٌ noch die Urform unseres ṯin erhalten, letzteres also als ursemitische Verkürzung von ṯinj zu betrachten sein [2]).

XI. Nachdem wir die ursemitische Form des Duals, in dem das Zahlwort Zwei jetzt allein erscheint, sowie die ursemitische Form des Singulars, von dem sich dieser Dual gebildet, festgestellt haben, treten wir an die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung dieser Formen heran, deren Beantwortung zugleich allein entscheiden kann, ob schon der Singular ṯin oder erst der Dual dieses Wortes im Ursemitischen die Bedeutung der Zweizahl erhalten hat. Ueber die ursprüngliche Bedeutung unseres Zahlwortes hat im Grossen und Ganzen schon Dietrich (Abhandlungen zur semit. Wortforschung 239) das Richtige aufgestellt. Zunächst entstammt ṯin bezw. ṯinainâ etc., wie eben dargethan ist, einer dreiradicaligen Wurzel ثنى, hebr. שׁנה, aram. תנא, ܬܢܐ. Der Grundbegriff dieser Wurzel liegt aber, wie auch fast allgemein anerkannt ist, in der Bedeutung: beugen, flechten, falten vor, die uns noch das Arab. ثنى erhalten hat [3]). Denn mag nun die Bedeutung: wiederholen, die sich in allen in Rede stehenden Dialecten findet, erst Denominativ unseres Zahlwortes sein [4]), oder, was wahrscheinlicher, sich direct aus der Bedeutung falten, doppeln entwickelt haben, immer wird sie erst als secundär im Verhältniss zu der ersteren zu betrachten sein, was Redslob (ZDMG XXVII, 157) nicht beachtet zu haben scheint. Aus der Bedeutung des Wiederholens ist dann weiter die Bedeutung des Lobens, Lobsingens, Preisens im Arab. und Hebr. [5]) und des Erzählens, Sprechens, Mittheilens, Verabredens, Lehrens und Lernens im Aram. entsprungen.

---

1) So z. B. Olshausen. 2) Auch die arab. Grammatiker leiten das Zahlwort von einem Singul. ثِنْيٌ oder ثِنًى ab (Lane s. v.) 3) Insbesondere in den Formen I, V, VII, auch dem Substantiv ثِنَايَة Strick, Tau. 4) So schon Ibn Ezra 147. 5) In der II. und IV. Form des Arab. und dem Pi'el des Hebr. Im Hebr. finden wir allerdings in dieser Bedeutung ein תנה. Indess

Dagegen, um dies beiläufig zu bemerken, gehört das hebr. שׁנה in der Bedeutung: anders, verschieden sein, sich verändern, ändern, wechseln, dem das aramäische שׁנא, ܫܢܐ entspricht, nicht hierher. Denn einmal weichen diese Wurzeln von den eben besprochenen schon in der Bedeutung ab. Und wenn sich auch die Bedeutungen: anders, verschieden sein oder werden, sich ändern, und dann weiter verändern etc., als Denominativa des Zahlwortes Zwei fassen liessen, so liegt doch diese Fassung gerade nicht nahe. Sodann besteht aber auch ein lautlicher Unterschied zwischen beiden Wurzelclassen. Denn das Aram. bietet hier dem hebr. שׁ gegenüber nicht t, sondern gleichfalls š. Die Annahme aber, dass das ṯ des ursemitischen ṯanaj, wie es im Hebr. theils zu שׁ theils zu t ward, so im Aram. theils zu t theils zu š verschoben wäre, oder dass hier ein späterer Uebergang des aram. ת in שׁ vorläge [1]), hätte um so weniger Grund, als die lautlich geschiedenen Wurzeln des Aram. auch der Bedeutung nach scharf geschieden sind. Wenigstens im Syrischen hat ܬܢܐ so wenig je die Bedeutung von ܫܢܐ, d. h. des anders, verschieden Seins, des Aenderns oder Veränderns, als ܫܢܐ je die Bedeutung von ܬܢܐ, d. h. des Wiederholens oder Lobens, Erzählens etc. [2]). Dazu kommt endlich, dass uns auch das Arabische eine der aramäischen mit שׁ beginnenden lautlich ganz entsprechende, in ihrer Bedeutung von ثنى ganz verschiedene Wurzel سنا bezw. سنى darbietet. Also hat jedenfalls schon im Ursemitischen ein sanaw bezw. sanaj mit besonderer Bedeutung dem ṯanaj gegenüber gestanden, und nur im Hebr. mussten beide Wurzeln nach den hier herrschenden Lautwandelgesetzen in eine zusammenfliessen. Allerdings lassen sich für das arabische سنا bezw. سنى nicht dieselben Bedeutungen nachweisen, die die lautlich entsprechenden aram.-hebr. Formen besitzen. Denn wenn auch die V Form

---

wenn das Arab. auch hier ثنى, und ebenso das Aram. תנא darbieten, so können wir nur annehmen, dass das ursemitische ṯ sich in dieser Wurzel im Hebr. gespalten hat und auf der einen Seite in der im Hebr. sonst üblichen Weise zu שׁ, auf der anderen in aramäischer zu t geworden ist, vgl. hebr. חרת und חרשׁ neben arab. حرث, aram. חרת.

1) Vgl. hebr. und aram. פשׁר neben hebr. פתר = arab. فتر, oder mand. זמא = דם aller anderen Dialecte. 2) Auch im Targum. hat שׁנא nie die Bedeutung des Wiederholens. Denn Prov. 17, 9 ist ודסני zu lesen (Hagiographa chald. ed. Lagarde 132), wie auch die LXX und die Peschito hier das hebr. שׁנה gefasst haben. Dagegen findet sich תנא einmal (Hiob 14, 20) in der Bedeutung des Aenderns. Doch dürfte hier eine durch das Hebr. תנה veranlasste Verwechselung der im Aram. sonst überall geschiedenen Wurzeln anzunehmen sein.

der arab. Wurzel in der Bedeutung: it became altered (for the worse) belegbar ist, so dürfte hier doch wohl ein Denominativ von سَنِهَ = تَسَنَّهَ in derselben Bedeutung, vorliegen, so dass sie eigentlich soviel bedeutete, als „it lost its freshness by the lapse of years" [1]). Indess dürfte doch das Arabische gerade die ursprünglichste Bedeutung dieser Wurzel bewahrt haben, aus der sich erst die aram. bezw. hebr. Bedeutungen derselben entwickelten. Als Grundbedeutung im Arabischen werden wir nämlich die des Aufstrahlens, Leuchtens, Glänzens aufstellen müssen. Durch diese Bedeutung lässt sich übrigens noch weiter eine Verbindung mit der Wurzel سَنَّ herstellen, indem diese den Grundbegriff der zweiradicaligen Urwurzel سن noch bewahrt hat, nämlich den des Schärfens, Wetzens, Polirens, aus dem sich in سنا erst der des blank, glänzend Seins, bezw. des Glänzens, entwickelt hat. Aus der letzteren Bedeutung sind dann im Arab. selbst die des Aufsteigens oder Besteigens, sich Erhebens oder Erhebens, Oeffnens, offen Seins, des Auf- oder Heraufziehens (so von Wasser, das vermöge des Wasserrades aus dem Brunnen heraufgezogen, geschöpft wird, daher) des Bewässerns, oder aber des auf-, herauf- oder herausgezogen Seins, daher des trocken Seins [2]), endlich für gross, schön Haltens [3]) hervorgegangen. Von der Bedeutung des Aufsteigens, sich Erhebens dürfte nun aber weiter die aram. Bedeutung der Wurzel herzuleiten sein, die schon Bernstein als die relativ ursprünglichste des Aram. erkannt hat, die Bedeutung des (sich) Fortbewegens,

---

1) Nach einigen arabischen Lexicographen steht übrigens تَسَنَّى in dieser Bedeutung für تَسَنَّنَ, s. Lane s. v. 2) So ist wohl أَرْضٌ سَنَةٌ (auch سَنَتٌ) oder سَنْوا zu erklären, also eigentlich ein herauf- oder ausgezogenes, ausgesogenes Land, ein Land, aus dem das Wasser herausgezogen ist. Wegen dieser Bedeutung hat dann das lautlich identische سَنَةٌ = Jahr auch schon für sich die Bedeutung eines schlechten oder Missjahres (سنة سَنْوَاء) erhalten. أَسْنَتُوا they experienced drought or barrenness (Freytag falsch اسنتوا) ist natürlich nichts als ein Denominativ von سَنَة, wie schon El-Ferrâ richtig sah (Lane v. سَنَتَ). 3) X. Form Freytag s. v. Man beachte, dass die entsprechende äth. Wurzel ሠነየ፡ bezw. ሰነየ፡ nur in der Bedeutung: schön sein und anderen daraus abgeleiteten vorkommt (Dillmann, lex. 251).

wie sie in dem syr. Peal und Pael vorliegt [1]). Diese Bedeutung ist dann schliesslich, wie sich leicht erklärt, in die im Aram. wie Hebr. am häufigsten belegbare, des Aenderns, Veränderns, Wechselns, verschieden Seins übergangen. So lassen sich diese lautlich identischen arab. und aram. (hebr.) Wurzeln ohne Schwierigkeit auch der Bedeutung nach vereinigen. Wir zweifeln um so weniger an ihrem ursprünglichen Zusammenhang und zugleich ihrem Gegensatz gegen die andere Gruppe mit anlautendem ṯ, als sich uns eine Spur der im Aram.-Hebr. gewöhnlichsten Bedeutung auch noch im arab. سنة Jahr = hebr. שָׁנָה, aram. שְׁנָא, assyr. šanat findet. Es ist verkehrt, wenn, soweit wir sehen, sämmtliche neuere Lexicographen und Etymologen dieses Wort an die Wurzel ثنى, שָׁנָה, תְּנָא knüpfen und es erklären als Wiederholung, (Gesenius) oder Umkreisung (Dietrich) oder Wiederholung des Sonnenlaufes (Fürst) [2]) oder Wiederholung der ganzen Reihe von Erscheinungen, welche das Jahr bilden [3]). Denn aus einer exacten Vergleichung des Wortes in den verschiedenen Dialecten ergiebt sich mit Sicherheit ein ursemitisches sanat, und die Bedeutung dieses Wortes lässt sich leicht erklären, sobald wir nur annehmen, dass sie schon in der semitischen Grundsprache die im Hebr. und Aram. gewöhnliche Bedeutung des Veränderns, Wechselns gewonnen hat. Denn dann würde sich für sanat die sehr passende Bedeutung „Wechsel" ergeben, d. h. es würde, um mit Orelli zu reden, zunächst als Erscheinung den regelmässigen Wechsel der Reihe von Erscheinungen, die das Jahr bilden, der Jahreszeiten, als Zeitmaass die Zeit, innerhalb der sich dieser Wechsel vollzieht, bezeichnen [4]).

Doch kehren wir zur Darlegung der ursprünglichen Bedeutung von ṯin bezw. ṯinaimâ, ṯinainâ zurück. Dieses Wort kann also nach der obigen Auseinandersetzung im Ursemitischen entweder von der ursprünglichen Bedeutung der Wurzel ṯanaj aus: Falte, Beuge, Faltung, Beugung, Gefaltetes, Gedoppeltes, oder von der schon secundären aus: Wiederholung, Wiederholtes bedeutet, und von der einen oder anderen Bedeutung aus zum Begriff Zwei ge-

1) Die transitive Bedeutung und die Construction des aram. Pael findet sich auch im hebr. Piel, vgl. Est. 2, 9. Von der Bedeutung: verändern aus liesse es sich kaum erklären, vgl. z. B. Keil's Uebersetzung z. St.: Er veränderte sie und ihre Dirnen in das beste Gemach des Frauenhauses(!). 2) So schon Abrah. b. Ezra 147. 3) So v. Orelli, d. hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit 60. 4) Die arab. Lexicographen leiten das Wort entweder von سنه ab, das aber erst Denominativ ist, oder von سنا „he tourned round about the well", so dass es eigentlich bedeute „a single revolution of the sun" (Lane). Indess hat سنا doch nie die allgemeine Bedeutung des Umdrehens, sondern heisst in jener Phrase eigentlich nichts als Wasser aus dem Brunnen durch Drehen des Wasserrades, das durch Herumgehen des Thieres um den Brunnen in Bewegung gesetzt wird, schöpfen.

kommen sein. Indess werden wir uns für die erstere Annahme entscheiden müssen, da bei der zweiten der Dual nicht recht begreiflich wäre. Das Wort ist also der Bedeutung nach dem arab. ثِنْىٌ oder dem hebr. מִשְׁנֶה zu vergleichen. Ob aber schon der Singular ṯin, — wo dann die Bedeutung Zwei wohl von der Bedeutung des Gefalteten, Doppelten ausgegangen wäre, — oder erst der Dual die Bedeutung des Zahlwortes erlangt habe, müssen wir darnach dahingestellt sein lassen. Man könnte sich vielleicht für die erstere Annahme auf die allerdings schon ursemitischen Femininformen des Duals berufen, die auf ein singularisches ثِنْتٌ als Fem. zu ثِنٌ in der Bedeutung Zwei hinzuweisen scheinen[1]. Indess steht doch der Annahme nichts im Wege, dass erst der Dual unseres Wortes die Bedeutung der Zahl Zwei erhielt, dann aber, als sich allerdings schon im Ursemitischen das Bedürfniss nach einer Feminform für dieses Zahlwort geltend machte, sich nach Analogie der sonstigen Duale von singularischen Femininformen das Femininum von ṯinainâ bezw. ṯinaimâ aus bildete. Jedenfalls würde aber auch im ersten Falle der Dual nicht erst, nachdem das Wort schon die Bedeutung Zwei erlangt, an dasselbe gekommen sein können, sondern es müsste dann ṯin und ṯinainâ bezw. ṯinaimâ gleichzeitig diese Bedeutung erlangt haben, vgl. כֶּפֶל und כִּפְלַיִם. Denn sonst würde der Dual hier im Sinne der blossen Zweiheit gesetzt sein. Wenn sich aber, wie wir oben gezeigt, einmal der Dual des Wortes schon im Ursemitischen festgesetzt hat, und wenn der ursemitische Begriff des Duals der der paarweisen Verbindung war, so können wir einen ursemitischen Dual in jenem Sinn nicht annehmen. Daher kann aber auch unser Dual ursprünglich nicht 2 Falten, oder 2 Faltungen, 2 gefaltete oder gedoppelte Dinge bedeutet haben, so dass der daraus entwickelte Begriff Zwei am besten unserem zweifältig, engl. twofold zu vergleichen wäre (Gesenius, Sayce). Der Dual wird vielmehr gesetzt sein, um die beiden nothwendig zusammengehörenden, gefalteten oder gebeugten Theile einer Falte oder Beuge, bezw. eines gefalteten oder gebeugten Dinges zu bezeichnen, wie er so ganz der Grundregel seiner Anwendung gemäss auch im hebr. מִשְׁפְּתַיִם, מֶלְקָחַיִם, רֵחַיִם oder dem bedeutungsverwandten כִּפְלַיִם[2] steht, und er wird von dieser Bedeutung aus entweder allein oder neben dem Singular ṯin im Sinne des Gefalteten oder Doppelten die Bedeutung der Zweizahl erhalten haben.

---

1) Dietrich, Abh. z. semit. Wortf. 239. 2) Von zufälliger Paarung (Böttcher § 686, 76) kann in diesem Beispiel so wenig wie in den anderen die Rede sein.

XII. Wir haben jetzt nur noch die Femininformen unseres Zahlwortes sowohl in ihrem Verhältniss zu einander als zu der vorauszusetzenden ursemitischen Grundform zu besprechen. Wir haben sowohl schon darauf hingewiesen, dass sämmtliche semitischen Dialecte, soweit sie überhaupt unser Zahlwort besitzen, auch ein Femininum desselben darbieten, also schon die semitische Grundsprache eine solche Form besessen haben muss, als auch darauf, dass in sämmtlichen hier in Betracht kommenden Dialecten das Femininum gleichfalls in der Dualform auftritt, also diese sich auch schon für das Femininum unseres Zahlwortes im Ursemitischen festgesetzt haben muss. Eine Vergleichung des Arabischen und Hebräischen ergiebt nun, dass sich eine Femininform im Ursemitischen bildete durch Antritt der Dual-Endung des Masculinums an das Femininum sing., dessen jedenfalls gewöhnlichste ursemit. Form auf at auslautete. Darnach werden wir als die den gefundenen ursemitischen Masculin-Formen ṯinainâ bezw. ṯinaimâ entsprechenden Feminina von vorne herein die Formen ṯinatainâ bezw. ṯinataimâ aufstellen können. Auf die erstere Form führt uns auch sofort das arab. إِثْنَتَيْنِ. Denn diese Form ist ohne Frage auf dieselbe Weise aus ṯinatainâ entstanden, als إِثْنَيْنِ aus ṯinainâ. Schwieriger scheint es aber zu sein, die andere Form des Altarabischen: ثِنْتَيْنِ sowie die Femininformen der anderen Dialecte auf eine der beiden eben aufgestellten semitischen Grundformen zurückzuführen. Was nun zunächst diese arab. Form betrifft, die im Altarabischen seltner als die andere, jetzt aber bei den Beduinen der syrischen Wüste in der Form ṯintên die gewöhnliche ist[1]), so haben schon die arab. Nationalgrammatiker mit Recht darauf hingewiesen, dass hier eine ganz analoge Bildung vorliege wie in بِنْتٌ, أُخْتٌ, كِلْتَا. Indess sind sie in Erklärung des in allen diesen Formen in Frage kommenden t gerade nicht glücklich gewesen. Denn während Ḥarîrî entschieden den Feminin-Charakter dieses t bestreitet[2]), ist es nach Zamaḫšari u. A. eine Substitution für den dritten Radical و oder ى[3]). Doch dürfte es heute keinem Zweifel mehr unterliegen, dass in allen in Frage kommenden Fällen[4]) das t als eine im Verhältniss zu der gewöhn-

---

1) ZDMG. XXII, 127, vgl. auch die vulgärarab. Form tintên. 2) Durrat-al-Gawwâṣ ١١٨, 11 f. 3) Mufaṣṣal ١٧٥ Z. 9; Lane s. v. 4) Wohl auch in كيت und ذيت, für die die Araber selbst als ursprünglichere Formen ein كَيَّة und ذَيَّة angeben, Mufaṣṣal ٧٣ Z. 4 v. u.

lichen Endung at kürzere Feminin-Endung aufzufassen ist. Schon die Nebenformen ابنة, اثنتين weisen klar darauf hin. Ausserdem aber bieten sämmtliche semitischen Dialecte neben der vollen Feminin-Endung at (â) eine solche kürzere Form dar. Denn im Aethiopischen ist bekanntlich das blosse t die häufigste und gewöhnlichste Feminin-Endung, im Hebräischen ist es nicht selten in dieser Function [1]), im aram. Nomen tritt es regelmässig für at (â) ein, sobald noch ein vocalisch beginnender Zusatz folgt [2]). Hier liegt aber der Ursprung des t klar auf der Hand. Es ist nichts als die Verkürzung des volleren at, das bei Antritt einer vocalisch anlautenden Endung nach den im Aramäischen herrschenden Lautgesetzen seinen Vocal verlieren musste, wobei dann das a je nach den Lautverhältnissen des übrigen Wortes entweder ganz ausgestossen ward, wie in מְדִינְתָא, ܡܕ̈ܝܢܬܐ [3]) etc. oder in einem Schwa mobile noch einen Rest seines Daseins bewahrte, wie in ܡܠܟܬܐ. Ebenso finden wir im Assyrischen rapastu neben rapsat, sapiltu neben saplit [4]) und in der Aussprache des Hebräischen bei den heutigen Samaritanern neben baráka, barákat ein barákti, baréktak [5]). Ganz in derselben Weise entsteht aber auch im heutigen Arabisch der Bedu wie Ḥaḍar eventuell fem. t aus at [6]). Allerdings will Wetzstein aus dem eventuellen Fehlen des a vor dem t in den neuarab. Formen schliessen, dass nicht der a- sondern der t-Laut die Urform der semitischen Femininalbezeichnung gewesen sei. Mit demselben Rechte aber könnte man behaupten, dass die beiden Vocale der Nominalformen קָטַל gar nicht ursprünglich zur Form gehörten, sondern reine Hilfsvocale seien, die je nach Bedürfniss eingesetzt oder weggelassen wären, da man im Hebr. bald קְטַל mit Weglassung des ersten, bald קָטְלִי (קְטָלִי) mit Weglassung des zweiten sage. Wir werden also im Aram., Assyr. und Neuarab. at als die ursprünglichere Form, aus der erst t hervorgegangen, ansehen müssen. Demnach dürfte das jedenfalls nicht ursprüngliche blosse t als Zeichen des Feminins im Arab., Aethiop. und Hebr. gleichfalls erst aus dem allein als ursprünglichste Form der Feminin-Endung nachweisbaren at verkürzt sein, zumal da letzteres eine einfache etymologische Erklärung zulässt (entstanden aus einem demonstrativen tâ durch

1) Olshausen 205. 2) Merx 47. 124. 3) So auch in Fällen wie ܓܠܝܬܐ, was natürlich nicht erst aus gålejetå entstanden ist (Merx 131), — einer Unform, die gewiss nie in der Sprache existirt hat — sondern aus gålijtå mit vocalischer Auflösung des j, das schliesslich auf ein gålijatå zurückgeht. Ganz derselbe Vorgang zeigt sich übrigens auch in den entsprechenden verbalen Femininformen bei Antritt vocalischer Endungen. 4) ZDMG XXVI, 217. 5) S. Petermann, Abh. f. d. K. d. M. V, 1 p. 126 f. 6) ZDMG XXII, 190 ff.

Vorwerfung des Vocals behufs besserer Verschmelzung der Endung mit dem vorausgehenden Nominalstamm). Für das Altarabische liegt diese Annahme um so näher, als einmal hier die Verkürzung unter denselben Bedingungen erfolgt wäre — vgl. besonders die ganz parallelen assyrischen Formen, — und sodann auch sonst sich schon im Altarab. das Streben zeigt, in Formen, in denen mehrere kurze offene Sylben auf einander folgen, eine Erleichterung bezw. Beschleunigung der Aussprache durch Verkürzung eintreten zu lassen, z. B. وَهْوَ, فَهْيَ, أَخْوَ, فَلْيَتْرُكْهُ [1]). Das Altarabische hätte allerdings erst in wenigen häufig gebrauchten Wörtern die Contraction der Feminin-Endung eintreten lassen, aber es hat ja überhaupt meist die Formen in ihrer ursprünglichen vocalischen Integrität bewahrt. Im Aethiopischen und Hebräischen scheint freilich diese Contraction stattgefunden zu haben, ohne dass ein vocalisch anlautender Zusatz an die Feminin-Endung antrat. Indess wäre es höchst auffallend, wenn das Hebräische das a eines auf at auslautenden Wortes ausgestossen haben sollte, — nur um dadurch eine ihm unbeliebte Doppelconsonanz im Auslaute zu erhalten, die es wieder durch Annahme eines neuen Vocals auflösen musste. Und wenn wir früher nachgewiesen zu haben glauben, dass die Nomina im Hebräischen und Aethiopischen ursprünglich vocalisch ausgelautet haben [2]), so dürfte die beregte Contraction schon zu eben jener Zeit stattgefunden haben, also z. B. im Hebr. zunächst aus einem קֹטְלַתְ contrahirt sein ein קֹטְלְתְ bezw. קֹטַלְתְ [3]), und dann erst, als im Lauf der Zeit dieser vocalische Auslaut abgestreift ward, sich das Bedürfniss die so entstandene Doppelconsonanz im Auslaut durch Annahme eines Hülfsvocals aufzulösen geltend gemacht haben. Dazu kommt wieder, dass wenigstens im Hebräischen unter analogen lautlichen Verhältnissen, wie sie in kâṭilatu etc. vorlagen, nicht selten eine Verkürzung der Form beliebt ist. So ward aus naḳaṭal ein naḳṭal (jetzt niḳṭal), aus taḳaṭal ein taḳṭal (jetzt tiḳṭēl) [4]). Darnach dürfte also auch im Hebr. und Aethiop. die Verkürzung des at zu t ganz unter denselben Bedingungen wie in den anderen Dialecten eingetreten sein, und wir werden nunmehr um so weniger bezweifeln können, dass das Feminin-t in allen Dialecten eine secundäre, erst durch Verkürzung aus at entsprungene Endung ist. Wie daher bintun, 'uḫtun, kiltâ

---

1) Vgl. Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1874 p. 126. Ganz gewöhnlich sind aber Contractionen dieser Art bei den heutigen Bedu und Ḥaḍar, s. Wetzstein ZDMG XXII, 119. 189 ff. 2) Wesen u. Urspr. des Stat. constr.; vgl. Nöldeke, Gött. Gel. Anz. 1871 p. 886. Dafür legen aber Formen wie קֹטַלְתְּ selbst wenigstens ein indirektes Zeugniss ab. 3) Analoges dürfte übrigens von den aram. Formen auf ־ִית und ־וּת aus ijat, ûwat bezw. ijatu etc. gelten. 4) Morgenl. Forschungen 72 f.

aus binatun, 'uḫatun, kilatâ [1]) entstanden sind, ganz ebenso die Form ثِنْتَيْنِ (ثِنْتَانِ) aus ثِنَتَيْنِ (ثِنَتَانِ). Sie ist also nur auf eine etwas andere Weise als die gewöhnliche altarabische Form اِثْنَتَيْنِ direct aus der Grundform ṯinatainâ entsprungen [2]).

Mit dem arabischen ثِنْتَيْنِ stimmt aber die Bildung des himjarischen תֿנתי [3]) vollständig überein. Denn dass dieses ṯintê gelautet und also gleichfalls aus einem ṯinatê entstanden, beweist auf's Klarste die Nebenform תֿתי [4]), die nur durch Assimilation des n von ṯintê an das folgende t entstanden sein kann; vgl. die neben einander vorkommenden Formen בנת (bint) und בת (bitt).

Dieselbe Bildung wie die arab.-himj. Feminin-Form unseres Zahlwortes zeigt aber auch die entsprechende aramäische Form תַּרְתֵּין. Denn wie wir oben schon dargethan, ist tartên nach Analogie der Masculinform t'rên aus tintên entstanden. Letzteres erklärt sich aber nach den aramäischen Lautgesetzen einfach aus tinatên. Wie sich aber dieses tinatên zu den vorauszusetzenden Feminin-Formen in der semitischen Grundsprache verhält, darüber brauchen wir wohl nach dem, was wir über das Verhältniss der betreffenden Masculinformen auseinandergesetzt, kein Wort mehr zu verlieren.

Dieselbe Bildungsweise bietet endlich auch die entsprechende hebräische Form dar, wenigstens nach der sogenannten babylonischen oder assyrischen Punctation. Nach dieser lautet die Form im Hebr. stets oder doch fast stets שְׁתַּיִם [5]). Dieses ist aber

---

1) Letzteres geht noch weiter auf ein ursprüngliches كِلَاتَا zurück (vgl hebr. כִּלְאַיִם, äth. kel'ê, aus dem zunächst كِلْتَا ward wie مَلَكٌ aus مَلْأَكٌ.

2) Es können demnach keineswegs بِـنْـتٌ und ثِـنْـتَـيْـنِ als Zusammenziehungen der Formen اِبْنَةٌ und اِثْنَتَيْنِ gefasst werden. 3) Hal. 598,5.

4) Hal. 63,6; 667,2, s. auch Praetorius, Beitr. 3. H. 11. 5) Vgl. Pinsker, Einleitung in das bab.-hebr. Punctationssystem 142, und Jes. 6,2; Hos. 10,10 in den von Strack veröffentlichten Speciminibus des babylon. Propheten-Codex. Doch findet sich Jes. 7,2 וּשְׁתֵּי statt וְשְׁתֵּי und in der sogenannten kleinen Handschrift Pinskers מִשְּׁתַּיִם statt מִשְׁתַּיִם. — Das Manuscript vorliegender Abhandlung war schon längere Zeit fertiggestellt, als uns erst die Ausgabe des Codex babyl. ed. Strack zu Gesichte kam. In der dem Text voraufgeschickten adnotat. crit. erklärt nun allerdings Strack zu Jes. 6,2 (l. c. 02): Vera codicis scriptura (שְׁתַּיִם, בִּשְׁתַּיִם etc.) ubique (uno ni fallor excepto loco) recentissima falsarii manu in שְׁתַּיִם etc. mutata est etc. Und dieselbe Behauptung hat er in der Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche 1877 I, 28 wiederholt. Darnach dürften wir also von einer babyl. Form שְׁתַּיִם nicht mehr sprechen. Trotzdem haben wir uns nicht veranlasst gesehen den obigen Text der Arbeit zu

ohne Zweifel nach dem im Hebr. herrschenden Assimilations-Gesetz aus שְׁנְתַּיִם entstanden, welches eben der Bildungsweise nach mit dem arab. ثِنْتَيْنِ, dem himj. תִּנְתי, noch mehr der Nebenform תִּתי, und dem aram. תַּרְתֵּין vollständig identisch ist. Es stellt also eine, wie wir oben gezeigt, auch im Hebräischen nicht seltene Contraction aus שְׁנַתַּיִם dar. Denn selbstverständlich kann שְׁנְתַּיִם nicht etwa erst aus שְׁנָתַיִם hervorgegangen sein, wie z. B. Schultens und Ge-

---

verändern. Denn wir müssen die durchgehende Richtigkeit der Behauptung Stracks stark bezweifeln. Wie sollte der Fälscher in der That auf den Gedanken gekommen sein, die bekannte Form שְׁתַּיִם in die sonst nirgends überlieferte שְׁתַּיִם zu verwandeln? „Sehr merkwürdig ist es allerdings, bemerkt auch Nöldeke (Centralbl. 1876 p. 1257), dass der Fälscher eine Form herstellte, die einmal wirklich im Hebr. existirt haben muss und aus der die gewöhnliche erst hervorgegangen sein muss." Mag daher auch an all den Stellen, in denen Strack ausdrücklich eine Rasur über dem שׁ constatirt, — das sind aber nur die Stellen Jes. 6,2; Ez. 33,21; 37,22; 40,9; Hos. 10,10, wozu noch die Stellen Ez. 32,1; 32,17 kommen, wo sich im Texte über dem ב von בשתי das Zeichen der Rasur findet — die sog. babyl. Form wirklich erst durch des Fälschers Hand in den Text gekommen sein, so bezweifeln wir doch, dass sie dieser überhaupt ihre Entstehung verdankt, und dass überall, speciell aber in Stellen wie Ez. 1,11. 23; 43,16; Am. 4,8; Zach. 5,9 und auch Ez. 41,23. 24, wo sich weder im Text noch in adnot. crit. eine Andeutung von einer Rasur im ו des ושתים bezw. ושתי oder Hinzufügung des Sch^ewa über dem ו durch spätere Hand findet, eine Fälschung vorliege. Es dürften vielmehr die tiberiens. und babylon. Form ursprünglich in unserer Handschrift öfter als jetzt mit einander gewechselt haben, sei es nun dass man schon in den babyl. Schulen das corrumpirte שְׁתַּיִם neben dem ursprünglichen שְׁתַּיִם sprach, sei es dass dem Abschreiber unserer Handschrift schon die tiber. Form geläufig war und er mehr aus Nachlässigkeit diese sich einschleichen liess. Die „recentissima manus" hat dann absichtlich fast überall die tiberiens. Form in die dem Babylon. charakteristische umcorrigirt und nur an zwei Stellen (Jes. 7,21 und 51,19 — die zweite Stelle hat Strack übersehen — vgl. auch noch Ez. 41,24) wohl aus Versehen die tiber. stehen gelassen. In ganz analoger Weise hat ja eine spätere Hand das Dagesch forte von למה (in Jer. 40,15; Mich. 4,9), אנה (in Jes. 38,3; Jer. 15,2), המה (in Jes. 56,11; Jer. 10,2. 5; 44,14; 51,64; Ez. 25,4; Hos. 6,7), הנה (in Jer. 31,8; 48,47; 38,22), שמה (in Jer. 13,7; 22,27; 29,7; 40,4) sowie das Dagesch forte des Verbalsuffixes ־ֶנּוּ (in Jes. 27,3; 40,19; 62,2; Jer. 10,19; 31,10; Ez. 32,7; 33,12; Hos. 12,5; Joel 2,11; Am. 1,3. 6. 9. 13; 2,4. 6; Mich. 2,12; 7,15), des נ von מִמֶּנּוּ (in Jes. 53,3; Jer. 30,21; Ez. 48,14; Hos. 10,5 etc. etc.), des ך von ־ֶךָּ (in Ez. 32,6; Mich. 7,15. 17 etc.) getilgt, offenbar weil alle diese Formen der Regel nach im Babyl. das Dagesch entbehren, obwohl sich übrigens auch hier die tiber. Form mit Dagesch noch erhalten hat in Jes. 34,15; Jes. 14,25; 17,10; 22,21; 28,4; 46,7; 63,14; Mich. 6,6. Einmal scheint übrigens שְׁתֵּי von späterer Hand in שְׁתֵּי verwandelt zu sein (Ez. 35,10). Damit wären wieder Fälle zu vergleichen, wo von späterer Hand ein Dag. forte nach tiber. Lesung hinzugefügt ist, wie Jer. 47,6 ודּמי (babyl. gew. ודמי), s. die adnot. crit. zu Jer. 47,6 und Micha 1,16.

senius annehmen [1]). Vielmehr hätte sich letzteres selbst nur als Parallelform zu שְׁנָתַיִם aus jener hebr. Grundform herausbilden können. Die Form שְׁנַתַּיִם geht aber schliesslich auf die schon oben a priori erschlossene ursemitische Form ṯinataimâ zurück. Es ist uns unbegreiflich, wie Ewald dieses babylonische שִׁתַּיִם im Verhältniss zu der tiberiensischen Form שְׁתַּיִם als eine Verirrung der assyrischen Schule, hervorgegangen aus der Neigung zur weicheren Aussprache bezeichnen kann [2]). Denn nach den meisten Grammatikern, denen Ewald selbst zustimmt [3]), ist das tiberiensische שְׁתַּיִם jedenfalls direkt aus einer Form שְׁנַתַּיִם entsprungen. Allerdings soll nach Olshausen (§ 88) שְׁתַּיִם direkt aus שְׁנָתַיִם durch Ausstossung der Sylbe na hervorgegangen sein [4]). Zunächst jedoch ist die Ausstossung einer vollen Sylbe na im Hebr. sehr selten: sie ist höchstens nachweisbar in dem erst spät entstandenen, in dem A. T. nur im Ḳ^etib von Jer. 42,6 vorkommenden אֲנוּ aus אֲנַנּוּ, das wieder auf אֲנַחְנוּ zurückgeht, indem das ח sich in der Aussprache allmälich zu ה abschwächte und dann ganz schwand, vgl. die aram. Form. אֲנַן aus אֲנַחְנָא. Sodann wäre das Dagesch in dem t kaum erklärlich. Wird aber der Ursprung von שְׁתַּיִם aus שְׁנַתַּיִם zugegeben, und konnte שִׁתַּיִם sich nach hebr. Lautgesetzen leicht aus שְׁנַתַּיִם entwickeln, so ist in der That nicht begreiflich, wie man שְׁתַּיִם erst aus שִׁתַּיִם „durch Verirrung" entsprungen sein lassen, und nicht vielmehr ersteres als die jedenfalls noch vollere und ursprünglichere Form anerkennen will. Uebrigens beachte man noch, dass auch die heutigen Samaritaner šittêm sprechen [5]), eine Aussprache, die sich kaum aus שְׁתַּיִם entwickelt haben kann; man würde dann vielmehr šitêm (vgl. gevul = גְּבוּל), mit hartem t [6]) oder eštêm (vgl. eškem = שְׁכֶם), welche Aussprache schon zur Zeit Abraham ben Ezra's bei den Juden einiger Gegenden in Gebrauch war, erwarten.

Betrachten wir aber den etwas unklaren Ursprung der tiberiens. Form שְׁתַּיִם und ihr Verhältniss zu der klaren babylon. Form שִׁתַּיִם noch näher. Zuerst dürfte die Aussprache des Wortes genauer festzustellen sein. Nach neueren Grammatikern, wie Ewald, Olshausen, Bickell, Land hätte man štajim gesprochen. Allein diese Aussprache würde die einzige Ausnahme sein von dem sonst constant befolgten Gesetz, keine Sylbe mit 2 Consonanten, zwischen denen nicht einmal ein Schwa mobile hörbar ist, beginnen zu

1) So auch schon Mose Hanakdân bei Pinsker 142. 2) Gött. G. Anz. 1863 p. 934, auch Lehrb. der hebr. Spr. 127 Anm. 3. 3) Lehrb. 168. 4) Aehnlich auch Gesenius im Lehrgeb. § 20 Anm. 2; auch § 33, 3 Anm. 1. Diese starke Verstümmelung der früheren Form des Wortes soll nach Olshausen (p. 163) vermuthlich durch den Umstand begünstigt worden sein, dass das Wort שְׁנָתַיִם auch noch eine andere Bedeutung hatte (2 Jahre), mit welcher Verwechselungen möglich waren. Aehnlich schon Abrah. b. Ezra 147. 5) Petermann, Abh. f. d. K. d. M. V, 1 p. 145. 6) Wenigstens die heutigen Samaritaner kennen eine Spiration des t nicht mehr, s. Petermann 8. Früher haben sie dieselbe allerdings besessen, s. Nöldeke, Gött. Nachr. 1862 p. 352.

lassen. Auch spricht Alles, was wir über die Aussprache des Wortes bei den Juden früherer Zeiten wissen, gegen eine solche Annahme. Nach anderen soll eštajim zu sprechen sein (Gesenius, Pinsker, Arnheim, Wright). Dafür lässt sich mit vielem Scheine anführen, dass jedenfalls schon zu Abraham ben Ezra's Zeit an vielen Orten diese Aussprache herrschte [1]; dass dies nach Dav. Ḳimchi [2] die Aussprache ben Ašers sowie der אנשי מזרח zu seiner Zeit war (worunter natürlich nicht die Babylonier, die sogenannten מדנחאי, sondern die sonst sogenannten אנשי מערב, d. h. die Palästinenser, Aegypter und Africaner zu verstehen sind); endlich dass nach Salomo Parchon [3] alle Einwohner Palästinas, Africas und des Maghreb mit Ausnahme Spaniens so lasen. Das א wäre dann in der Schrift weggelassen, — nicht weil man sonst das Wort mit עשתי zu verwechseln gefürchtet hätte (Arnheim), sondern weil diese Aussprache erst zu einer Zeit entstanden wäre, wo man schon am Consonantentexte der heiligen Schriften nichts mehr zu ändern wagte. Wir hätten dann also hier ein Ḳ'ri perpetuum anzuerkennen [4]. Indess scheint noch eine dritte Aussprache unseres Zahlwortes angenommen werden zu müssen. Nach Abraham b. Ezra, Ḳimchi und Parchon haben die Spanier das tiberiensische שְׁתַּיִם jedenfalls nicht אֶשְׁתַּיִם gesprochen, ja nach Parchon wäre diese Aussprache den spanischen Juden erst durch Abraham b. Ezra und Jehuda Halevi bekannt geworden. Bevor also eine Entscheidung über die ursprünglichste Aussprache des tiberiens. שְׁתַּיִם erfolgen kann, müssen wir vor Allem das Verhältniss der spanischen Aussprache zu der tiberiensischen, notorisch auch bei den Spaniern üblichen Schreibung feststellen. Allerdings sollen nach Pinsker die Spanier keine dritte, sondern die babylonische Aussprache unseres Wortes besessen haben. Zunächst jedoch ist es constatirt, dass die Spanier nicht die babylonische, sondern die tiberiensische Schreibung befolgten. Pinsker, der dies natürlich nicht leugnet, sucht die Differenz zwischen Schreibung und Aussprache durch die Annahme zu erklären, dass die Spanier überall die Punctation des ben Ašer wegen ihrer Correctheit adoptirt, dabei aber doch eventuell und so in unserem Fall die babylonische Aussprache beibehalten hätten. Dies sei unseren Falls um so eher möglich gewesen, als auch sonst das Schwa mobile eine bestimmte Vocalfärbung nach dem folgenden vollen Vocal hin erhalten habe [5]. Allein vor Allem fragt es sich: Haben wir über-

---

1) ספר יסוד מספר bei Pinsker, Einl. in d. babyl.-hebr. Punctationssystem 143 Z. 1. 2) מכלול ed. Constant. 1532 Abschnitt שער השוא (p. 88), ed. Lyck. 1841 p. קמ. 3) In der Vorrede des ערוך s. Heidenheim משפטי הטעמים p. מא, מב, auch Pinsker 142 Z. 3 und Orientalia ed. Juynboll etc. II, 105. 4) Vgl. Pinsker, 143 Z. 22. 5) Nach Ḳimchi übrigens (ed. Constant. שער השוא (p. 87) ed. Lyck. p. קלט) wie auch schon Jehuda Chajûğ (Gramm. Werke ed. Dukes 4. 5. 202) könnte das Schwa in unserem Worte nur eine Färbung nach Pathach hin erhalten haben.

haupt eine solche Differenz anzuerkennen? Pinsker scheint eine Stütze für seine Annahme in der Erklärung des שְׁתַּיִם bei Abraham b. Ezra finden zu wollen. Nach letzterem nämlich ist שְׁתַּיִם das Feminin zu שְׁנַיִם, indem das Nun durch die Dagessirung des t verschlungen ist, ebenso wie das Nun von בֵּן in בִּתּוֹ oder das Nun in אַפּוֹ. Aus diesen Worten könnte man allerdings auf den ersten Blick eine Aussprache שְׁתַּיִם aus שְׁנְתַּיִם zur Zeit b. Ezra's erschliessen. Allein wenn sich dieser wohl bewusst war des Anstosses, den die Schreibung שְׁתַּיִם der Aussprache bot, — denn er berichtet ausdrücklich, dass man an einigen Orten אֶשְׁתַּיִם gesprochen — so hätte man doch, falls die Spanier die babylonische Aussprache hatten, irgend eine Andeutung der Art bei ihm erwartet, dass dieser Anstoss in der spanischen Aussprache des Wortes wegfiele. Auch scheint uns gewiss, dass er eine babylon. Schreibung bezw. Aussprache wie מִשַּׁתַּיִם absolut nicht gekannt hat, sondern nur die tiberiensische מִשְּׁתַּיִם bezw. מִשְׁתַּיִם. Denn er bemerkt: ונמצא חסר דגש : מִשְּׁתֵי עֶיְנֵי״ und weiter: ויש להשיב עליהם בקריאת מִשְׁתֵּים עשׂרה רבוא כי יש בה דגש והם יקראו השין רפה. Oder sollte er auch hier nur die tiberiensische Schreibung, aber die babylonische Aussprache gekannt bezw. angewandt haben? Von der letzteren ist doch nirgends die Rede [1]). Wir können also seine Erklärung nur so verstehen, dass er שְׁתַּיִם aus שְׁנְתַּיִם als die ursprünglichere Form ansetzt, aus der erst שְׁתַּיִם mit Beibehaltung des Dagesch im ת, als Restes der ursprünglicheren Aussprache, verstümmelt ist. Damit hätte er die richtige Fährte aufgefunden, die Ḳimchi und Parchon wieder verlassen haben. Demnach kann die spanische Aussprache der tiberiens. Schreibung שְׁתַּיִם wenigstens zu b. Ezra's Zeit nur šᵉtajim gewesen sein. Diese Aussprache kennt auch nur Ḳimchi. Nach ihm erhält nämlich jede littera בגד״כפת nach einem Schwa mobile Raphe mit Ausnahme des Wortes שְׁתַּיִם. Dieses ist aus שְׁנְתַּיִם dadurch entstanden, dass das Nun ausfiel, um die Form zu erleichtern, und man dann die Form nach dem משקל שנים punctirte, das ת aber mit Dagesch lene wie in שְׁנְתַּיִם punctirt liess לאות ולסימן כי כן משפטה כי לולי זה היה התי״ו רפה כמנהג כל בג״דכפ״ת [2]). Wenn nun aber die spanische Aussprache šᵉtajim jedenfalls das treuste Abbild der tiberien-

---

1) Wir verstehen nicht, wie nach Pinsker (144 Z. 18) gerade in den letzteren Worten eine Andeutung der babylon. Aussprache מִשַּׁתַּיִם liegen soll. Ben Ezra will hier doch nur diejenigen, welche als טעם für die Aussprache מִשְּׁתֵּי das Dagesch im ש und das dadurch bedingte Schwa mobile desselben ansahen, durch den Hinweis auf das מִשְׁתֵּים der Jonastelle widerlegen, wo das ת dagessirt ist, während man bezw. sie selbst (die Vertreter jenes טעם אחר) das שין Raphe lasen. Einen eigenen Grund für diese verschiedene Lesung weiss er aber selbst nicht anzugeben. 2) Ed. Constant. (p. 117); ed. Lyck. p. קפ״ה.

sischen Schreibung ist und wenn zugegeben wird, dass ein eštajim ebenso nothwendig ein šᵉtajim zur Voraussetzung hat, als z. B. ein אֶזְרוֹעַ ein זְרוֹעַ, so werden wir wohl annehmen müssen, dass die Spanier die ursprüngliche, von der palästinensischen Masora durch die Schreibung שְׁתַּיִם intendirte Aussprache bewahrt haben, während das später palästinensische und das africanische אֶשְׁתַּיִם erst eine spätere Form, die sich aber, wie analoge hebräische Beispiele zeigen, leicht aus der ersteren entwickeln konnte, darstellt. — Noch kann zweifelhaft sein, ob die Spanier das ת von שְׁתַּיִם gemäss dem Dagesch in demselben nicht spirirt (also šᵉtajim) oder aber gemäss dem vorausgehenden Schwa mobile spirirt (also šᵉṯajim) gesprochen, bezw. die tiberiens. Masora die eine oder andere Aussprache mit ihrer Schreibung bezeichnen wollte. In letzterem Falle könnte man das Dagesch nur als „monumentum scriptum" einer früheren Aussprache, in der das Dagesch seine Berechtigung hatte, also etwa eines שְׁתַּיִם oder שְׁנְתַּיִם auffassen, wie z. B. Nägelsbach und schon Schultens thun. Zunächst darf man sich für diese Auffassung kaum auf Kimchi berufen. Denn seine Worte: ונשארה התיו דגושה דגש קל וכו׳ brauchen nicht bloss von der Schreibung verstanden zu werden. Man könnte doch auch zugleich šᵉtajim mit nicht spirirtem t gesprochen haben לאות ולסימן כי כן משפטה. Und wenn sich bei ihm nirgends ein Gegensatz von Schrift und Aussprache findet, so liefern seine Worte gerade ein Gegenargument gegen jene Auffassung. Dieselbe hat ferner zur nothwendigen Voraussetzung, dass das Dagesch-Zeichen zu einer Zeit aufkam, wo in Palästina noch eine Aussprache unseres Wortes in Gebrauch war, für die sich das Dagesch-Zeichen eignete. Wenn aber die Entstehung dieses Zeichens ungefähr in dieselbe Zeit fällt, in der die übrige Punctation festgestellt ward, und wenn wir eine solche Wandlung in der palästinensischen Aussprache und Schreibung der masorethischen Zeit, nach der man ursprünglich שְׁתַּיִם gesprochen und geschrieben, dann aber später šᵉṯajim gesprochen und שְׁתַּיִם mit Beibehaltung des ursprünglichen Dagesch des ת geschrieben hätte, kaum annehmen dürfen, so kann in unserem wie analogen Fällen des Dagesch lene nur die Nicht-Spiration des ת in der Aussprache bezeichnen. Demnach dürfte als die ursprüngliche Aussprache der tiberiens. Schreibung שְׁתַּיִם ein šᵉtajim anzusetzen sein. Und gerade von dieser Aussprache aus erklärt sich leicht die gewiss bald entstandene palästin. Aussprache אֶשְׁתַּיִם, indem hier, eben wegen der ungewöhnlichen Unterlassung der Spiration nach Schwa mobile, noch ein ganz anderer Antrieb zum Uebergang aus der einen in die andere, erleichternde Aussprache vorlag als in dem analogen Falle von אֶזְרוֹעַ aus זְרוֹעַ. Aus demselben Grunde sprach man auch bištajim, lištajim (1 Sam. 18,21; Jes. 6,2; Job. 33,14; Gen. 31,41; 2 Reg. 21,5; Ex. 26,19; Lev. 5,11; Ez. 23,13), nicht bišᵉtajim, lišᵉtajim, d. h. man ward eben durch die unregelmässige Nicht-Spiration des ת veranlasst, eine geschlossene Sylbe zu bilden, wodurch

das Dagesch wieder in seine gesetzmässige Function eintrat. Ebenso sprach man nicht מַה־שְּׁתֵי d. i. maššᵉtê [1]) bezw. mašᵉtê und מִשְּׁתַּיִם d. i. miššᵉtêm bezw. mišᵉtêm, sondern maštê (Zach. 4,12) und mištêm (Jon. 4,11), wie Ḳimchi ausdrücklich bezeugt [2]), d. h. nach der im Hebräischen gewöhnlichen Aufgabe des Dagesch forte vor folgendem Schwa mobile zog man das שׁ als Schlussconsonant zur vorausgehenden Sylbe (vgl. als Analogie מִימִינִי aus מִיְּמִינִי durch die Zwischenstufen mijᵉmînî, mijmînî), oder mit anderen Worten, man verwandelte das Schwa mobile in ein quiescens. Allerdings findet demnach auch hier eine Ausnahme von den sonstigen Lautgesetzen statt. Jedoch besteht der grosse Unterschied zwischen beiden Ausnahmen, dass die in štajim vorhandene lautliche Anomalie ganz einzig dastünde, während die von šᵉtajim sich durch Beispiele im Hebräischen belegen lässt. Denn so sprach man ja trotz voraufgehenden und zwar vollen Vocals nicht spirirtes t nicht nur in Formen wie שָׁלַחַתְּ, שָׁמַעַתְּ, וַיִּחַדְּ, sondern auch in אַתְּ und נָתַתְּ. Allerdings sollen nach vielen Forschern die letzteren Formen entweder 'att, natatt (Böttcher, Olshausen) oder 'attᵉ, natattᵉ (Ewald, Nöldeke) gelautet haben. Die erstere Annahme ist jedoch unwahrscheinlich, insofern die Verdoppelung eines Lautes im Auslaute kaum hörbar gemacht werden konnte und daher auch sonst stets aufgegeben ist. Die andere kann sich allerdings auf die gewichtigen Autoritäten eines Chajûǵ [3]) und Ḳimchi [4]) stützen, nach denen das zweite von zwei aufeinanderfolgenden Schwas in der Mitte wie am Ende des Wortes mobile ist. Indess erscheint uns diese Regel, soweit sie das Zusammentreffen zweier Schwas am Ende eines Wortes betrifft, als eine rein willkürliche Bestimmung der jüdischen Grammatiker. Sie selbst müssen schon eine Reihe von Ausnahmen in diesen Fällen ansetzen. Denn nach Chajûǵ und Ḳimchi sind in pausa die beiden auslautenden Schwa quiescentia. Nach Ḳimchi ist ferner dasselbe der Fall, sobald das folgende Wort mit Schwa mobile anlautet. Schliesslich widerlegen gerade die Stellen, in denen aus der masorethischen Punctation eine Entscheidung dieser Frage geholt werden kann, die Annahme der jüdischen Grammatiker. Denn wo auf eine Doppelconsonanz am Schlusse eines Wortes eine littera ״בגדכפת mit vollem Vocal am Anfang des folgenden Wortes folgt, hat diese Dagesch lene. So Hiob 31,27 וַיִּפְתְּ בַּסֵּתֶר; Jud.

1) Nach babylon. Punctation מַה־שְּׁתֵי s. Pinsker, 142. 2) Ed. Const. (p. 88), ed. Lyck. p. קמ״ב a: ומלת מִשְׁתֵּים״ המ״ם במאריך והשי״ן נחה בעבור דגש התי״ו וכן בשתי מלות ומקיף ביניהם כמו מַה־שְּׁתֵי״. In Jon. 4,11 ist aber das erste Metheg in מִשְׁתֵּי nach Baer d. Metheg-Setzung § 45 (s. Merx' Archiv I, 207) zu erklären. 3) ספר אותיות הנוח ed. Dukes in Beitr. zur Gesch. des A. T. 5 f. ספר הנקוד ib. 203. 4) Ed. Const. (p. 87) ed. Lyck. p. קלט.

13,3 וְיָלַדְתְּ בֵּן ib. v. 5 וְיֹלַדְתְּ בֵּן; Gen. 16,11 וְיֹלַדְתְּ בֵּן; Jes. 49,11 וְאָמַרְתְּ בִּלְבָבֵךְ. Die Erklärung, welche Ḳimchi für dieses von seinem Standpunkte aus höchst auffallende Dagesch giebt (אינו נקשר ויפת עם בסתר ולא יולדת עם בן״), ist für alle angeführten Stellen, höchstens mit Ausnahme der ersten, nicht stichhaltig. Ḳimchi widerspricht sich übrigens selbst, wenn er hernach als Grund für die Setzung des Schwas unter den Schlussconsonanten in Fällen wie וַיֵּפְתְּ, וַיֵּבְךְּ, זָכַרְתְּ angiebt: מפני שהאות שלפניה נקודה בשוא והיא נח נראה גם כן נקדו כמו כן האות הזאת שהיא נח נראה בשוא [1]). Jedenfalls kann aus der blossen Setzung des Schwas unter den Schlussconsonanten noch nicht auf die Aussprache desselben mit dem Halbvocal geschlossen werden. Das geht auch mit Evidenz aus Schreibungen wie שָׁלַחַתְּ, שָׁמַעַתְּ hervor, die wohl nie šāláḥatᵉ šāmaʻatᵉ gesprochen sind. Und wenn wir nun aus der Aussprache šaláḥat schliessen können, dass man שָׁלַחַתְּ ursprünglich nicht šalaḥtᵉ sondern šalaḥt gesprochen, da bei der ersteren Aussprache der Grund für die Annahme eines Hülfsvocals eigentlich ganz wegfiele, und wenn weiter die oben angeführte Punctation der Masora entschieden für die vollständige Vocallosigkeit auch des zweiten von zwei mit Schwa punctirten Schlussconsonanten eines Wortes Zeugniss ablegt, — so glauben wir den vollständigen Beweis gegen die Annahme Chajûǵ's und Ḳimchi's erbracht zu haben [2]). Für unsere Auffassung spricht aber auch, dass in der babylonischen Punctation in allen in Rede stehenden Fällen das Schwa unter dem schliessenden Consonanten des Wortes fehlt. Hier finden wir sowohl קָטַלְתּ, יֵבְךּ als auch שְׁכַחַתּ, שְׁמַעַתּ, אַתּ punctirt [3]). אַתְּ, נָתַתְּ könnte also nach dem Gesagten höchstens att, nātatt gelautet haben. Und wenn das nicht möglich, wie wir schon oben gezeigt, so bleibt nur die šaláḥat ganz parallele Aussprache at, nātat übrig. Das Dagesch soll in allen diesen Fällen anzeigen, dass man trotz voraufgehenden Vocals das t nicht spirirt zu sprechen hat, während das Schwa verhüten soll, das Dagesch wegen des voraufgehenden Vocals für Dagesch forte zu halten, da das Wort hier überall eben nur auf einen Consonanten schliesst [4]).

Nachdem wir die ursprüngliche Aussprache der tiberiensischen Form שְׁתַּיִם festgestellt, bleibt uns noch übrig, die schon oben aufgeworfene Frage nach dem Verhältniss dieser zu der babylonischen שְׁתַּיִם zu beantworten. Wir haben schon erkannt,

---

1) Vgl. Delitzsch, Comm. üb. d. salom. Spruchb. 493 Anm. 1. 2) Uebrigens haben andere jüdische Grammatiker in obigen Fällen gleichfalls beide Schwas für quiescentia erklärt. 3) Allerdings soll nach Nöldeke (Lit. Centralbl. 1876 p. 1257) die babyl. Schreibung פְּעַלְתּ wie אַתּ vielleicht einen kleinen Unterschied in der Aussprache andeuten. Aber auch in den freilich verhältnissmässig seltenen Schreibungen שְׁכַחַתּ? Und wenn kaum in den letzteren, so doch wohl auch nicht in den ersteren. 4) Aehnlich Land, principles of Hebrew grammar § 34 b.

dass שְׁתַּיִם nur aus שְׁנְתַּיִם, und nicht etwa aus שְׁנַתַיִם abgeleitet werden darf. Nach Ewald § 79c soll nun in einigen seltenen Fällen ein weiches n im Hebr. abprallen; dies soll auch in שְׁנְתַּיִם stattgefunden haben, und auf diesem Wege שְׁתַּיִם entstanden sein. Analog lässt Böttcher § 263, 4 שְׁתַּיִם aus שְׁנְתַּיִם durch Ausstossung des n hervorgegangen sein. Im Grunde nehmen dasselbe schon Ḳimchi und Parchon an. Denn beide gehen für die Erklärung von שְׁתַּיִם von der Form שְׁנְתַּיִם aus, welche durch Ausfall des n zu שְׁתַּיִם geworden sei [1]). Aber ein solches Abprallen bezw. Ausstossung eines n ist im Hebr. unerhört. Ewald beruft sich dafür zwar auf Beispiele wie מִבְצִיר statt מִנְבְּצִיר. Doch ist in diesem Falle wohl einfach die durch Assimilation des n an das folgende b bewirkte Verdoppelung des letzteren wegen des Schwa mobile aufgehoben. שְׁתַּיִם dürfte daher aus שְׁנְתַּיִם nur durch die Mittelstufe des babylon. שִׁתַּיִם zu erklären sein [2]), indem in der schnellen Aussprache des gewöhnlichen Lebens bezw. zur Erleichterung der Aussprache eines vielangewandten Wortes das Dagesch forte aufgegeben und in der nunmehr offenen Vorton-Sylbe anstatt des vollen Vocals i ein Schwa mobile gesprochen ward (s. p. 43). Aehnlich erklären die Entstehung desselben schon Schultens und Luzzatto. Denn wenn auch שְׁנְתַּיִם nicht לטורח ההברה war, wie Parchon meint, und auch Pinsker Unrecht hat, wenn er behauptet: שהיתה קשה על לשונם הברת אות השריקה לפני תיו בחירק, so dürfte doch das unmittelbare Zusammentreffen des š mit den beiden organverwandten t in שִׁתַּיִם der Schnelligkeit der Aussprache hinderlich gewesen sein [3]). Die Aufgabe eines Dagesch forte ohne Ersatzdehnung vor folgendem vollen Vocal, wie sie hier vorliegt, findet sich aber, insbesondere bei vielgebrauchten Wörtern, im Hebr. wie auch in den anderen Dialecten, gar nicht selten. So lesen wir im Suffix stets ָמוֹ bezw. ֵמוֹ contrahirt aus ַ-הֵמָה, ֵ-הֵמָה; ָ-ֵנָה, bezw. ֵנָה contrahirt aus ַ-הֵנָּה (vgl. auch 1 Reg. 7,37 ֶ-הֵנָּה); ferner אַתֵּנָה statt אַתֵּנָּה (das sich übrigens auch in einigen Codices findet). Die babylonische Punctation lässt aber das Dagesch forte schon fast stets auch im Separat-Pronom הֵמָה, הֵנָה weg, ebenso wie in שָׁמָה (tiberiens. שָׁמָּה) und אָנָה (tiberiens. אָנָּה) [4]), und in den Suffixformen mit sogenanntem Nun epentheticum wie ֶנִּי

---

1) Pinsker scheint fälschlich das נפל des Ḳimchi ganz im Sinne des התבלע des b. Ezra gefasst zu haben, wenn nach ihm Ḳimchi's Meinung gewesen sein soll, כי מהראוי היה להיותו שְׁתַּיִם בחירק השין אחר נפילת הנון.
2) So auch Nöldeke, Liter. Centralbl. 1863 p. 1019. 3) Ebenso ist Jes. 22,10: וַתִּתְּצוּ aus וַתִּנְתְּצוּ (dagegen תֻּתְּכוּ Ez. 22,22) entstanden. Zu vergleichen dürfte auch sein das targ. אִתְּתָא, syr. ܐܢܬܬܐ (Ewald, Abh. z. orient. Lit. 88), entstanden aus der noch daneben existirenden Form אִתְּתָא (aus אִנְתְּתָא, gleichfalls noch vorhanden), syr. ܐܢܬܬܐ. 4) Pinsker, 103; vgl. Hos. 7,13 ed. Strack.

= tiberiens. ־ֶפִּי, ־ַנִּי = tib. ־ֶפִּי, ־ַנָּה = tib. ־ֶנָּה [1]). Aus dem Arabischen gehört beispielsweise hierher قَطُ statt قَطُّ, رُبَ statt رُبَّ [2]), مَنُو statt مَنُّو, doch wohl = aram. מַנּוּ, aus man + hû, قِتَال statt قِتَّال [3]), übrigens wohl auch هُمُو statt هُمُّو (vgl. hēmmah, himmô, hômû) [4]). Dass aber die Explosiv-Aussprache des t in śᵉtajim nur ein Rest der ursprünglichen Aussprache šittajim ist, kann um so weniger bezweifelt werden, als sich in den schon angeführten Beispielen at, šalaḥat etc. das lautlich unmotivirte Dagesch lene des Schlussconsonanten nur auf eine entsprechende Weise erklären lässt [5]). Treffende Analogieen zu diesen lautlichen Vorgängen im Hebr. bietet übrigens das Syrische. Denn auch die Syrer sprechen ܐܢܬ at aus, obwohl der Regel gemäss nach Aufhebung der Verdoppelung am Schluss event. Spiration des Schlussconsonanten eintritt. Die occidentalischen Syrer haben aber bekanntlich überall auch schon im Inlaut die ursprüngliche Verdoppelung eines Consonanten aufgegeben, aber stets die ursprünglich durch diese bedingte Nicht-Spiration des betreffenden Consonanten beibehalten [6]). Eine besonders schlagende Parallele speciell

---

1) Hab. 1,7. 13; 3,16; Jes. 7,6; Hos. 2,5. 12; 5,3; 7,13; 8,4; 10,5; 12,5; 14,5. 9; Jo. 2,11 in den Ausgaben wie im Cod. Petrop. selbst. Vgl. aber auch ob. 86 Anm. die Fälle, wo sich noch Dag. forte findet. Ebenso fehlt im Babyl. Dag. forte in Beispielen wie לִמַר (st. לִמַּר) יְרַנֵר etc., s. Strack, Adnot. crit. 021 zu Jer. 47,6 und 031 zu Micha 1,16. Andere Beispiele, wo das Dag. forte und zwar nicht in der Tonsylbe im Cod. babyl. fehlt, bei Strack zu Ez. 8,10 und Hos. 7,4. 2) Mufaṣṣal ٩٩. ١٣٣. 3) Fleischer, BB. der K. S. G. der WW. 1866 p. 336. 338. 4) Vgl. für die Vulgärsprache Ǵawâlîḳî, Morgenl. Forsch. 151. 5) Etwas ganz Analoges zeigt sich übrigens in den hebr. Beispielen, wo umgekehrt nach Schwa quiescens das Dagesch lene im Anfangsconsonanten der folgenden Sylbe fehlt, weil ursprünglich dem betreffenden Conson. ein Vocal vorherging. 6) Nach Merx sollen übrigens sowohl die oriental. wie occident. Syrer die Verdoppelung aufgegeben und beide dafür die Ersatzdehnung des voraufgehenden Vocals haben eintreten lassen (s. l. c. 58). Das eine ist aber so falsch wie das andere. Schon Ewald hat darauf hingewiesen, dass die Syrer bei Aufhebung der Verdoppelung dem voraufgehenden Vocale seine ursprüngliche Kürze bewahrt haben (Abh. z. orient. und bibl. Lit. 87. 97) und Merx selbst giebt freilich im Widerspruch mit sich selbst p. 64 an, dass man ḥᵉḏâtå statt ḥᵉḏattå gesprochen. Die Beibehaltung der Verdoppelung ist aber gerade eine der vorzüglichsten Eigenthümlichkeiten des Ostsyrischen im Verhältniss zum Westsyrischen (s. Journ. Asiat. 1872 T. XIX. 444. 464; auch Nöldeke, Neusyr. Gr. 26). Wenn Merx sich auf ostsyrische Schreibungen wie ܐܠܘܗܐ beruft, so beweisen diese nur, dass man ostsyrisch elôwe für elauwe, nicht elawwe gesprochen; au wird aber im Ostsyrischen bekanntlich gewöhnlich zu ô, geschrieben ܘܿ zusammengezogen. In Fällen aber wie ܚܘܠܠ für

zu שְׁתַּיִם bildet endlich das syrische ܫܬܐ = westaramäisch שִׁתָּא, worauf auch sonst schon aufmerksam gemacht ist. Denn hier ist nicht nur trotz Aufhebung der ursprünglichen Verdoppelung das Dagesch lene bezw. Ḳušâjâ erhalten, sondern auch, was im Syrischen sonst nicht gewöhnlich[1]), nach Aufhebung der Verdoppelung der Vocal der nunmehr offenen Sylbe ausgefallen. Wie aber aus שְׁתַּיִם sich אֶשְׁתַּיִם entwickelte, so aus ܫܬܐ hier ܐܶܫܬ݁ܳܐ, das sich schon im Altsyr. findet, im Neusyr. aber die gewöhnliche Masculin-Form ist. Und wie man hebr. מִשְׁתַּיִם sprach, so syrisch ܡܶܫܬ݁ܳܐ, ܡܶܫܬ݁ܳܐ. Wir erhalten daher die vollständige Gleichung: hebr. שְׁתַּיִם : שְׁתַּיִם (אֶשְׁתַּיִם) = aramäisch שִׁתָּא : ܫܬ݁ܳܐ (ܐܶܫܬ݁ܳܐ). Das Dagesch in שְׁתַּיִם und den analogen Beispielen ist also ganz dem syrischen Ḳušâjâ in ܫܬ݁ܳܐ, ܩܰܢܫ݁ܳܐ zu vergleichen und daher als Dagesch lene zu bezeichnen, — wenn es auch Dagesch lene nur als Rest eines ursprünglichen Dagesch forte ist[2]). — Eine andere Frage ist noch, ob nicht vielleicht in

ܒܰܛܶܠ = baṭṭil, liegt einfach eine in ostsyrischen Manuscripten gar nicht seltene Verwechselung von ܰ mit ܳ vor (vgl. z. B. Bar Ali ed. Hoffmann 6 Z. 15 ܐܶܒܰܪ, Z. 12 ܐܶܒܰ, Z. 15 ܐܶܒܰܠ und Nöldeke, Neus. Gr. 3 ff.). Sie erklärt sich daraus, dass man im Ostsyrischen schon oft in geschlossener Sylbe ursprüngliche Längen kürzte und z. B. ܥܳܠܡܝܢ oder ܐܰܪܥܳܐ wie 'ălmîn und ărʿâ sprach (vgl. Dan. 4,31 עַלְמָא, andere Hdss. עָלְמָא; 3,16 חַשְׁחִין) und nun auch schon ܥܰܠܡܝܢ schrieb. Daher ward den gewöhnlichen Schreibern die Bedeutung des ܳ unklar und sie gebrauchten es gelegentlich auch schon für ܰ.

1) In diesem Fall ist die Aufhebung der Verdoppelung im Inlaut allgemein syrisch; denn auch das Ostsyr. hat ܫܬ݁ܐ. Sie hat daher in einer viel früheren Periode stattgefunden als die allgemeine im Westsyrischen, wesshalb auch der Ausfall des Vocals unseren Falls sehr erklärlich ist. Ebenso gehört die sporadische Aufhebung der Verdoppelung mit Ersatzdehnung in allen syr. Dialecten wie in ܠܘܳܬܐ, ܪ̈ܒܝ einer früheren Zeit an (Nöld., Mand. Gr. § 18). 2) Sollte sich übrigens nicht in ganz ähnlicher Weise, speciell in der Weise des hebr. שְׁלַחְתְּ, das viel besprochene hebr.-aram. בָּתִּים, ܒ݁ܳܬܝ̈ܢ höchst einfach erklären lassen? So viel steht heute ja fest, dass der Vocal des b ein langes a ist (vgl. Merx' Archiv I, 66. 457). Da nun im Hebr. und Aram. die Zusammenziehung von ai zu â gar nicht selten ist, so könnte man annehmen, dass allerdings schon in einer sehr frühen Zeit, wo sich Hebr. und Aram. noch nicht scharf gesondert hatten, und wo einerseits das aram.-hebr. Spirationsgesetz schon eingetreten war, andererseits aber die Diphtonge ai und au noch allgemein

allen diesen hebr. Beispielen eine besondere Veranlassung zur Erhaltung des Dagesch lene als Restes der ursprünglichen Aussprache vorlag. Und diese Frage scheint uns in der That bejaht werden zu müssen. Einmal erhielt sich nämlich in allen diesen Fällen die ursprüngliche Form neben der erst daraus entwickelten noch lange im Gebrauch. Denn was unser Zahlwort betrifft, so bietet ja die babylonische Punctation noch fast ausschliesslich das ursprünglichere שְׁתַּיִם [1]) und ebenso kennen die heutigen Samaritaner nur diese Aussprache. Neben אַתְּ sprach man aber bis in die letzte Zeit der lebenden Sprache noch אַתְּי, und ebenso neben שָׁלַחַתְּ noch שָׁלַחְתְּ. Denn nicht nur finden sich solche Formen noch sporadisch in der tiberiensischen Punctation (wie שָׁכַחְתְּ Jer. 13,25), sondern diese ursprünglicheren Formen sind wieder in der babylon. Punctation die gewöhnlicheren [2]). Endlich finden sich aber neben יַחַד noch gewöhnlicher Formen wie יַפְתְּ, יֵרְדְּ, יֵבְךְּ. Sodann existirten in der Sprache noch stets Formen wie אַתָּה neben אַתְּ, נָתַתְּ neben נָתַתָּ, שָׁלַחְתָּ neben שָׁלַחַתְּ. Beide Momente bewirkten aber erklärlicher Weise, dass sich in den degenerirten Formen die Erinnerung an die ursprüngliche Härte der bez. t-Laute frisch erhielt, und sich so die nicht spirirte Aussprache des t festsetzte, trotzdem dass die ursprünglichen Bedingungen, die sie erforderten, nicht mehr vorhanden waren. Erst ein einziges Mal ist das Dagesch lene im ת von שְׁתַּיִם geschwunden, nämlich in der Phrase מִשְּׁתֵי עֵינַי Jud.

ihre volle Aussprache besassen, und daher auch noch im Hebr. der auf sie folgende Conson. nicht spirirt gesprochen ward — das ai vom ursprünglichen בָּתִּים, ܒ̈ܬܐ zu â zusammengezogen wurde, dabei aber dem t seine ursprüngliche explosive Aussprache gewahrt blieb, hauptsächlich wohl weil man im Singul. noch immer ܒܝܬ, בַּיְתוֹ etc. sprach. Diese uralte Aussprache des Plurals hat sich dann auch im späteren Hebr. erhalten, obwohl man hier im Singul. der allgemeinen Regel folgend בַּיִת, בֵּיתוֹ etc. sagte. Nur das Christl. Paläst. hat nach Analogie des Singulars später ܒܝܬܝܢ (lies bêṯîn) gebildet (ZDMG XXII, 457. 479). Wir dürften also nicht bâttîm (-n), sondern bâtîm (-n) auszusprechen haben.

1) Ueber die wenigen Ausnahmen von dieser Punctation s. Pinsker, 142; auch ZDMG XXVIII, 487. 2) Auf keinen Fall genügt für die Erklärung von Formen wie שָׁלַחַתְּ die Berufung auf die furtive Natur des Hilfspathachs. Denn abgesehen davon, dass damit noch nicht das Dagesch lene in Formen wie אַתְּ, שְׁתַּיִם erklärt wäre und man diese Fälle doch kaum von den anderen trennen darf, ist das ă in שָׁלַחַתְּ doch gewiss nicht furtiver als ein Schwa mobile, und das ă in יַחַד gewiss nicht furtiver als das ă in וַתַּעַד oder das ĕ in וַיֶּרֶב, וַיֵּרֶךְ, wo der Hilfsvocal schon Spiration der folgenden Muta bewirkt hat. Nach Analogie von יַחַד wäre das allerdings nicht nöthig gewesen; vielleicht hat es darin seinen Grund, dass man noch häufig יַחְדְּ neben יַחַד, stets aber schon יֶרֶב sprach. Man beachte, dass gerade bei ח der Hilfsvocal in solchen Fällen noch oft fehlt (Ewald 126).

16,28, wo wir ein מְשְׁתֵּי erwarten sollten[1]). Der Grund für diese ausnahmsweise Spiration des t dürfte darin zu suchen sein, dass das dem t voraufgehende Schwa mobile durch das im שׁ erhaltene Dagesch forte mehr Kraft und Deutlichkeit erhielt und dadurch selbst hier seine sonst stets auf die folgende Explosiva ausgeübte Spirationskraft wieder gewann. Denn dass das Dagesch forte diesen Einfluss auf ein folgendes Schwa mobile ausübt, sehen wir daran, dass die Sprache, wo sie eben ein Schwa mobile vernehmbarer machen will, den voraufgehenden Consonanten dagessirt, — das sogenannte Dagesch forte dirimens, vgl. חַלְּקֵי Jes. 57,6, auch Schreibungen wie שִׁבֲּלֵי Zach. 4,12 st. שִׁבְּלֵי.

Das Hebräische bietet nach alledem nur noch Formen, welche auf das aus šinataim schon contrahirte šintaim zurückgehen. Und wenn nun alle hier in Betracht kommenden semitischen Dialecte die in derselben Weise contrahirte Femininform unseres Zahlwortes entweder ausschliesslich (Hebr. und Aram.) oder doch neben der noch nicht contrahirten (Arab.) besitzen, so liegt die Annahme nahe, dass diese Contraction sich vielleicht schon in der semitischen Grundsprache vollzogen, und vielleicht schon hier die kürzere Form neben der ursprünglichen längeren existirt habe. Vgl. für solche schon ursemit. Contractionen: jaḳṭul aus jaḳaṭul (ZDMG XXIX, 173), janḳaṭil aus janaḳaṭil und wohl auch bintu aus binatu [2]).

XIII. Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung kurz zusammen.

Schon die semitische Grundsprache hat ein Zahlwort Zwei besessen. Dieses ist ausgegangen von einem Nomen ṯinj in der Bedeutung: Falte, Beuge, Faltung, Beugung oder Gefaltetes, Gebeugtes, das aber schon in der Grundsprache zu ṯin verstümmelt ward. Vielleicht hat schon dieser Singular im Sinne des Gefalteten oder Gebeugten, oder erst der von ihm aus gebildete Dual, der ursprünglich die beiden gefalteten bezw. gebeugten Theile der Falte, Beuge etc. bezeichnete, die Bedeutung der Zweizahl erhalten. Jedenfalls hat sich aber schon in der semitischen Grundsprache der Dual des Wortes zur Bezeichnung unserer Zahl festgesetzt. Dieser hat für das Masculinum gelautet: ṯinainâ bezw. ṯinaimâ,

---

1) Uebrigens lesen auch Jon. 4,11 einige Hdss. nach Norzi מִשְּׁתֵּים, und so auch die kleine Hds. Pinskers (142). Diese Beispiele zeigen auch, dass das Dagesch forte in שְׁתַּיִם nicht etwa erst in einer Zeit verloren ging, wo die Sprache kein Gefühl mehr von dem Grund der Spiration der litterae בגדכפת hatte. 2) Wenigstens findet sich auch hier die contrahirte Form schon in allen Dialecten; so arab. bint (neben 'ibnat), himj. wohl bint oder bitt, assyr. bint (neben binit), hebr. bat, aram. b^erat wohl aus bart. Dagegen nicht Formen wie בִּרְתָּא (statt בְּרַתָּא); denn vgl. aramäische Formen wie ܒܶܪ̈ܬܐ statt ܒܪ̈ܬܐ und hebräische wie הֲדַסִּים von הֲדַס, מְעַטִּים, auch בְּאֵרוֹת, זְאֵבִים etc.

für das Femininum ṯinatainâ bezw. ṯinataimâ. Vielleicht hat sich schon jetzt für das Feminin daneben die contrahirte Form ṯintainâ bezw. ṯintaimâ gebildet. Die südsemitischen Dialecte haben nun die auf ainâ ausgehenden Formen behalten und so ist denn im Arabischen und Himjarischen, die noch das ursemitische Wort für unsere Zahl besitzen, während das Aethiopische ein anderes substituirt hat, aus ṯinainâ geworden arab. 'iṯnaini, himj. iṯnê (?) und aus ṯinatainâ bezw. ṯintainâ arab. 'iṯnataini bezw. ṯintaini, himj. ṯintê, ṯittê. Daneben haben sich dann auf arabischem Boden noch die Formen 'iṯnâni und 'iṯnatâni bezw. ṯintâni entwickelt. Die nordsemitischen Dialecte haben dagegen die auf aimâ ausgehenden Formen aus der Grundsprache herübergenommen, und so wurde aus ṯinaimâ hebräisch šinaim, š^{e}najim (vgl. phoenicisch š^{e}nêm), aramäisch tinaim, t^{e}nên, t^{e}rên, aus ṯinataimâ bezw. ṯintaimâ hebräisch šinataim bezw. šintaim, šittajim und š^{e}tajim, aramäisch tinataim bezw. tintaim, tintên und sodann nach Analogie der Masculinform tirtên, tartên. Zugleich dürfte aus unserer Untersuchung mit Sicherheit hervorgehen, dass das semitische Zahlwort für Zwei in absolut gar keinem verwandtschaftlichen Zusammenhang mit dem entsprechenden indogermanischen Zahlwort steht [1]). Nur das haben sie mit einander gemein, dass sie in beiden Grundsprachen in der Dualform erscheinen. Dagegen dürfte eher eine Verwandtschaft zwischen dem semitischen Zahlwort und dem altägypt. son(ui), kopt. snau fem. snut anzunehmen sein. Doch liegt diese Frage ausserhalb der Grenzen unserer Untersuchung.

---

1) Benfey, Das indogerman. Thema des Zahlwortes Zwei ist Du (Abh. der G. G. d. WW. 1876).

Prâkṛtica.

Von

Siegfried Goldschmidt.

1. *aṇa.*

Hâla, S. 31 hat Weber eine Reihe von Wörtern zusammengestellt, die, im Gegensatz zu der im Prâkṛt meistens — freilich nicht ausnahmslos — herrschenden Constanz der ursprünglichen Quantität, an Stelle etymologischer Doppelconsonanz einfache, ohne Ersatzdehnung, zeigen. Einige derselben fallen hinweg durch die besseren Lesarten oder die richtigeren Saṃskṛt-Uebersetzungen des später (ZDMG XXVIII. 345 ff.) vom Herausgeber veröffentlichten kritischen Apparats: so *aṇahâ*, *aṇuâ* [1]), *sabhamirî*, *saṃdasaṇa*; eins, *ṇihasaṇa*, erledigt sich, wenn man statt W.'s Ableitung (von *nigharsh*) die von Vararuci, Hemacandra und einem der Scholiasten des Setu gebotene (von *nikash*) annimmt. Mehrere aber sind durch ihre Häufigkeit in verschiedenen Texten, durch das Metrum und durch das Zeugniss der Grammatiker so gesichert und zugleich von so evidenter Etymologie, dass durch sie das Vorkommen solcher Verkürzungen vollständig bewiesen wird: so *samuha* = *saṃmukha*, *maṇe* = *manye*, *pus* [2]) = *proñch* (alle 3 auch bei Hem. und in Setu). Zu den bisher unerschütterten Belegen gehört auch *aṇa* = *anya*, das sich neben der in der Literatur massenhaft vorkommenden und von den Grammatikern ausschliesslich anerkannten Form *aṇṇa* einmal (da *aṇahâ* = *anyathâ* weggefallen ist), nämlich in dem Compositum *aṇahiaa* = *anyahṛdaya*, Hâla 41, finden soll: das Metrum wie der kritische Apparat bestätigen die Lesart.

1) *aṇua* käme übrigens, auch wenn es richtig wäre, hier nicht in Betracht, da die Doppelconsonanz dem Anlaut des zweiten Gliedes eines Compositums angehört.

2) Für den ursprünglichen Nasal dieser Wurzel giebt es ausser dem Zeugniss der Etymologie und Hemacandra's (*puṅsaï* IV. 105) auch einen merkwürdigen Beleg in der Saṃskṛt-Literatur: Somadeva, tar. 72. 323, hat sie aus seiner Prâkṛt-Vorlage herübergenommen: *likhaty utpuṅsayati ca.* cf. PW. V Nachtr. *utpuṅsay*.

Hem. II. 190 lehrt *aṇa* als eine Prâkṛt-Form für *nañ*, also für *na* oder für das *a* privativum, das ja als eine Modification von *na* gilt (Pâṇ. VI. 3. 73). Für welches von beiden, sagt das sûtra nicht, und auch die abgerissenen Worte des Beispiels: *aṇaciṃtiam*[1]) *amuṇaṃtî*, obgleich sie mir am natürlichsten auf die Auffassung *acintitam ajânatî* zu führen scheinen, sind nicht durchaus entscheidend und in der That, wie die Worttrennung zeigt, von Pischel in dem andern Sinne aufgefasst worden. Das Folgende soll zeigen, das *aṇa* in Wahrheit = *a* ist, aber nie = *anya*, und dass, wo immer es so übersetzt wird, ein Missverständniss der Scholiasten vorliegt.

Setu XI. 64, als Râvaṇa, um Sîtâ an Râma's Tod glauben zu machen, ihr den durch Zauberei nachgebildeten Kopf desselben bringen lässt, heisst es: sie erblickte

galia-ruhiraddha-lahuaṃ
aṇahiaümmilla-târaaṃ Râma-siro ‖

„den Kopf Râma's, den durch Blutverlust um die Hälfte leichtern, bewusstlosen, dessen Augensterne weit offen standen.“ Die Tradition in ihren verschiedenen Zweigen ist über diese Auffassung, wie über den Text, vollkommen einig: R[2]): *ahṛdayam acaitanyâd anabhiprâyam*; S: *gatacitta-*; nur K überliefert ausser unserer Erklärung unter der Form einer Variante noch eine andere, die deutlich den Stempel eines Interpretations-Kunststücks trägt: *atha vâ anadhikonmîlitatârakam iti pâṭhaḥ*.

XI. 19, 20: Râvaṇa, durch seine unerwiderte Leidenschaft in den Zustand der Geistesabwesenheit (*çûnyahṛdayatva* R) gerathen, redet und handelt unsinnig in Gegenwart seiner von Eifersucht gereizten Frauen und hält den Ausdruck des Zorns in ihren Gesichtern für Zeichen der Liebe: *aṇahiao vi piâṇaṃ … ahiṇandaï Dahavaaṇo … pulaïaṃ* ‖ 19 ‖ „und in (resp. trotz) seiner Geistesabwesenheit macht der Zehnköpfige den Geliebten Complimente über ihre (zornigen) Blicke“. S: *sa hi çûnyo 'pi hṛdâ*; K: *anahṛdayaḥ* | *ahṛdaya ity arthaḥ* | *atha vâ anyahṛdayas* (Ms. *ananya*⁰) *sann api* | *prâkṛtalakshaṇasyâtantryam*[3]) (Ms. *pra*⁰) *etat* | und später: *ahṛdayo 'py anyatrahṛdayo 'py abhinandati*. R: *Sîtâgatacittatvâd anyahṛdayaḥ*.

---

1) So alle Quellen, Pischel emendirt ⁰*tiom*; warum?

2) Die im Verlauf citirten Handschriften, resp. Handschriften-Classen sind folgende: C: Colebrooke's Ms., den Text enthaltend, A. D. 1596 (s. o. XXVIII. S. 493). C²: moderne, indirect von demselben Original stammende, aber viel geringere Abschrift, von Bühler für das Bombay Government besorgt, A. D. 1874 (s. Monatsber. der Berl. Akad. 1874, S. 282). R: die Recension des Râmadâsa, Text, châyâ und Commentar, in 4 Mss. (R^Hhlb), das älteste, Dr. F. E. Hall gehörig, von A. D. 1631. K: die südliche Recension, von Kṛshṇa commentirt, bloss châyâ und Commentar, moderne Teluguhandschrift, von Dr. Burnell mir geschenkt. S: die Saraṇi, das Berliner Ms. Ch. 437.

3) cf. Pischel de gramm. Prâcr. S. 4.

hasaï khaṇaṃ appâṇaṃ
aṇahiaa-visajjiâsaṇa-ṇiattantaṃ ‖ 20 ‖

„er lacht einen Augenblick sich selbst aus, indem er zu seinem in der Geistesabwesenheit verlassenen Sitze zurück kehrt". S: *amanastyaktagṛhîtapîṭhapṛshṭham* | (Ms. *amara*⁰); K: *ahṛdayatvâd*[1]) *visarjitâsanam*; R: *anyahṛdayena Sîtârûpânyagatacittatvena visṛshṭaṃ . . . yad âsanam* etc.

Obgleich in den beiden letzten Fällen die Tradition schwankt und auch *anya* einen passabeln Sinn giebt, kann uns doch auch hier nur diejenige Erklärung genügen, die auf alle 3 Stellen passt. Dasselbe gilt natürlich von Hâla 41: man soll sein Herz an keinen Herzlosen verschenken.

X. 2 heissen die Gipfel des Suvela: *raïṇâ vi aṇacchuṇṇâ* „selbst von der Sonne nicht betreten". So C; R (und, was für die Kritik nicht ins Gewicht fällt, C²) liest *aṇucchuṇṇâ* = *anutkshuṇṇâḥ* = *ûrdhvam anâkrântâḥ*; S, die hier frei übersetzt, kommt nicht in Betracht; K hat in der Uebersetzung *anavakshuṇṇâḥ*, nachher aber, bei der Wiederholung des Wortes im Commentar, *akshuṇṇâḥ* — woraus mit Sicherheit nur folgt, dass er nicht *aṇucchuṇṇâ* las, seine Lesung (ob *aṇo*⁰ oder *aṇa*⁰) aber zweifelhaft bleibt. Da nun offenbar *aṇacchuṇṇa* ebenso leicht Schreibfehler für *aṇu*⁰ sein kann, wie *aṇu*⁰ eine Conjectur für das unverstandene *aṇa*⁰ (wie sich deren viele bei R finden), so lässt sich zwischen beiden Lesarten nur entscheiden, wenn etwa gezeigt werden kann, dass das Compositum *ucchund* überhaupt oder in dem hier nothwendigen Sinne unmöglich ist.

Ohne Präposition kommt *chund* noch einmal im Setu vor[2]), IX. 70: *chundanti jattha vanthe* (sic) „wo sie die Pfade betreten"; sonst stets mit *ava*. X. 55 in einer Schilderung der täuschenden Wirkung des Mondlichts:

occhundaï[3]) *vîsatthaṃ*
joṇhâ-ṇivaha-bhariaṃ thalaṃ miva vivaraṃ ‖

„vertrauensvoll, wie auf festen Boden, wird in ein von der Fluth des Mondlichts erfülltes Loch getreten". XIII. 19: *occhundanti*[4]) *jaṇiaṃ pareṇa paûvaṃ* | (= *paurushaṃ babhañjuḥ* K) „sie bewältigen die vom Gegner geäusserte Kraft". XI. 111 sieht Sîtâ den Kopf Râma's *ṇisâarocchuṇṇa-mahi-ala-paholantaṃ* ‖ „von den Nachtwandlern getreten[5]) auf dem Boden rollen". XIII. 63:

---

1) So im Comm., in der chây â dagegen *anya*⁰: diess ist unzweifelhaft verschrieben, weil *anya* im Comm. mit *anyatra* oder ähnlich erklärt sein würde.

2) Der Wortindex zum Setu, dessen ich mich hier bediene, ist von Paul Goldschmidt nach dem Berliner Ms. allein angelegt und von mir, nach Feststellung des Textes, revidirt und vervollständigt worden. Ich werde ihn mit meiner Ausgabe des Setu veröffentlichen.

3) C *apphundaï*.

4) C *occhadanti*, lies ⁰*cchanda*⁰ = sie verdunkeln; cf. auch Hem. IV. 160 v. l.

5) R S erklären fälschlich *kṛtta, lûna*.

occhuṇṇa-duggama-pahâ „sie, welche unwegsame Pfade betreten". XV. 13 heisst es von dem goldnen Wall Lañkâ's: *occhuṇṇa*[1]-*raï-raha-vaho* „er betrat den Pfad des Sonnenwagens" d. h. er reichte bis zum Himmel. Uebersetzt wird *chund*, *occhund* theils in Uebereinstimmung mit Hem. IV. 160 mit *âkram*, theils etymologisirend mit *kshud*, *avakshud*; und mancher wird geneigt sein, diese Ableitung anzunehmen[2] und aus der Bedeutung der √*kshud* die Unmöglichkeit der Composition mit *ud* zu deduciren. So weit will ich nicht gehen; das aber folgt klar aus den Belegstellen, dass in der Bedeutung (betreten, angreifen, bewältigen) *chund*, *occhund* sich durchaus mit *âkram* decken, und kein Kenner der Sprache wird es für möglich halten, dass *ud* + *chund* dieselbe Bedeutung wie *ava* + *chund* haben könne. Die Erklärung R's vollends: *utkshud* = *ûrdhvam âkram* = oben betreten, bedarf keiner Widerlegung. Wir können daher mit Bestimmtheit *aṇucchuṇṇa* für eine Conjectur erklären und *aṇacchuṇṇa* für die richtige Lesung. Freilich lässt *aṇacchuṇṇa* zwei verschiedene Erklärungen zu: es kann = *aṇa* + *chuṇṇa*, es kann aber auch = *aṇ* + *acchuṇṇa*, von *âchund*, sein. Da die Bedeutung der √*chund* sich der Composition mit *â* durchaus fügt, so sehe ich in dem Mangel eines Belegs für dieses Compositum keinen entscheidenden Grund gegen die zweite Auffassung. Gegen dieselbe spricht aber allerdings der Umstand, dass, so nahe es zu liegen scheint, keine Tradition hier auf *âchund* verfällt: war diess Wort vorhanden, so hätte es kaum durch das unmögliche *ucchund* verdrängt werden können. Ich sehe daher in *aṇachuṇṇa* einen wahrscheinlichen, aber keinen sichern Beleg für *aṇa*.

VI. 65 — es handelt sich um das Verderben, das über die Thiere der Wälder und Flüsse kommt, als die Affen die Berge entwurzeln — heisst es:

mîṇa-ulâî avi a siḍhilenti jîviaṃ ṇa a ṇadî[3]*-harâiṃ*
viasante muanti dharaṇihara-saṃbhame ṇaaṇa-dîharâiṃ |

von S folgendermassen übersetzt:

tathâvidhakshauṇidharasya sambhrame
vijṛmbhamâṇe vata jîviteshv api |
çlathaprayatnaṃ nayanâyataṃ punar
jahâti no mînakulaṃ nadîgṛhân ‖

womit R und K in Allem, worauf es uns hier ankommt, überein-

1) R^bh *icchuṇṇa* R^H *u*°, C *occhaṇṇa*; *avakshuṇṇa*, *âkrânta* die Uebersetzungen, woraus mit Sicherheit folgt, dass *i*° und *u*° Fehler für *o*° sind.

2) Eine andere — von √*skand* — ist vorgeschlagen von Paul Goldschmidt Göttinger Nachrichten 1874, S. 526 Note.

3) Diese in der Mâhârâshṭrî eigentlich unzulässige Form ist hier durch den Reim veranlasst. Aber auch sonst finden sich vereinzelt Çauraseniformen im Setu, deren Echtheit um so sicherer ist, als es fast lauter solche sind, die Hem. ausdrücklich verwirft, also schon vorfand: z. B. *udu* = *ṛtu*, Abstracta auf *-dâ*, Ablative auf *-âdo*.

stimmen: „Und auch die Scharen der Fische, lang von Augen, lassen ihr Leben fahren, aber geben nicht ihre Fluss-Wohnungen auf, da das Beben der Berge los bricht". Die Worte *ṇaaṇa-dîharâiṃ* erklärt K: *nayanavad dîrghatarâṇi* [1]), R: *nayanavad dîrghâṇi nayanena dîrghâṇi dîrghanayanânîti vâ | etena tadvyâpakam âkâramahatvam âyâtîti sampradâyaḥ* | R bestätigt also ausdrücklich, was wir aus der Uebereinstimmung der Erklärer schliessen können, dass nämlich die Auffassung *ṇaaṇa* = *nayana* die überlieferte war. Natürlich geben wir uns weder mit den Fischen „lang wie Augen" noch „lang von Augen" zufrieden. Auch R thut es nicht; nach mehreren phantastischen Erklärungen entscheidet er sich für diese ihm eigene: *ṇa a* des ersten Halbverses ist = *nata* (tief) oder *naga* (Berg); *ṇa a ṇa* des zweiten ist = *na ca na* = *api tu* und gehört zu *muanti*; *dîharâiṃ* ist als *karmakartror api viçeshaṇam* auf *-harâiṃ* und *-ulâiṃ* zugleich zu beziehen. Also: „Die langen Scharen der Fische verlassen ihre Wohnungen, die langen, tiefen (oder Berg-) Ströme, und damit lassen sie das Leben fahren". Nehmen wir an, dass der Dichter *ṇa aṇadîharâiṃ* = „die sehr langen" geschrieben hat, so haben wir einen einfachen Sinn und zugleich den Grund, warum die Tradition das Verständniss verloren hat.

Vielleicht lässt es manchen Leser unbefriedigt, dass wir unsere paar Belege für *aṇa* so mühsam und zum Theil im Widerspruch mit der Tradition der Scholien gewonnen haben. Diess Resultat aber ist es gerade, das wir jedesmal erwarten müssen, so oft es sich im Prâkṛt um den Nachweis einer seltenen und der dürftigen Gelehrsamkeit der Scholiasten fremden Spracherscheinung handelt. Schon früher (Bd. XXVIII. 493) habe ich gezeigt, dass von den vier bis jetzt nachgewiesenen Fällen des passiven Infinitivs in einer Recension des Setu zwei so geschickt weg emendirt sind, dass ohne die Hilfe einer andern die Fälschung nicht hätte entdeckt werden können. Es sei hier zum Schluss noch ein anderer Fall dieser Art angeführt. — Die zahlreichen Citate aus Setu bei Hemacandra zeigen, dass wir diess Gedicht im Allgemeinen in der Form haben, in der es jenem vorlag; die gelegentlichen Differenzen kommen meistens auf Rechnung Hem.'s oder seiner Abschreiber. Nun citirt Hem. II. 206 als Beleg für das Indeclinabile *vaṇe*: *natthi vaṇe jaṃ na dei vihipariṇâmo.* Diese Stelle ist aus Setu XIV. 43, aber sie lautet in CR: *natthi jae jaṃ ṇa ei vihi-pariṇâmo* | „es giebt keinen auf der Welt, den die Reife des Schicksals nicht ereilte". K las, wie es scheint, *jaṇo* für *jae*, S: *manye*

---

1) So übersetzt K jedesmal *dîhara*, offenbar um das *ra* zu erklären. Dieser Versuch ist natürlich ebenso verkehrt, wie der des Hem. (II. 171), welcher *ra* für ein neues Suffix hält. *dîhara* steht für **dîraha* durch vyatyaya (cf. *marahaṭṭha* etc., Hem. II. 116 ff.), und dieses für *dîrgha* wie *araha* für *arha* etc. cf. Hem. II. 100 ff.

tan nâsti yan naiti sa daivapâkaḥ. Da *manye* eine sehr passende Uebersetzung für *vaṇe* ist, das nach Hem. hier „saṃbhâvane" steht, brauchen wir nicht, was sehr nahe liegt, anzunehmen, dass der Verfasser der Saraṇi etwa *maṇe* in seinem Texte fand, sondern ihm lag wohl die ursprüngliche Lesart vor: aus unseren Texten aber ist sie durch Conjectur ausgemerzt. — Dagegen ist selbstverständlich *dei* für *ei* bei Hem. ein Fehler.

2. *vahutta.*

Zweimal, I. 233 und II. 98, lehrt Hemacandra, dass *prabhûta* im Prâkṛt *vahutta* werde, während er das weniger unregelmässige und von den Texten häufig (im Setu z. B. 10 Mal) gebotene *pahutta* nicht zu kennen scheint. Ihm zufolge sollte man glauben, *vahutta* gehöre in eine Classe mit solchen Bildungen wie *cilâa* = *kirâta*, *somâla* = *sukumâra*, *bhasala* = *bhramara*, in denen zwei unregelmässige Lautvertretungen sich stets zugleich einstellen und in ihrer Vereinigung eben die specifische Prâkṛtform des Wortes constituiren. Der Uebergang von anlautendem *p* in *v* ist freilich beispiellos [1]) und wird durch die Analogie enklitischer Wörter wie *de*, *dâva* nicht begreiflicher. Und was sollen wir von *pahutta* halten, wo die Texte es bieten? Hat Hem. alle diese Stellen aus den so oft citirten Setu und Hâla übersehen? oder ist diese Form überall als fälschliche Sanskritisirung zu betrachten, wie die Texte z. B. auch *âlâṇa* statt *âṇâla* oder *somâra* statt *somâla* zu bieten pflegen? Das Folgende wird zeigen, dass die beiden Regeln über *vahutta* um einer einzigen Stelle willen gegeben sind, an welcher Hem. den Grund der Erweichung des *p* nicht erkannt hat, dass aber eine Regel über *pahutta* in der That fehlt.

Schon Lassen hat bemerkt, dass *ṇa* sich manchmal dem folgenden Worte proklitisch anschliesst (Institut. S. 193); er führt aber für diese Beobachtung nur eine Classe von Belegen an, nämlich solche, bei denen *ṇa* mit anlautendem Vocal in saṃdhi tritt (*ṇecchadi*, *ṇârihadi* etc.), während er den weit bemerkenswerthern Fall, in welchem der anlautende Consonant der nächsten Silbe wie im Innern eines Wortes elidirt wird (*ṇa âṇe*, *ṇa âṇîadi* für *ṇa jâṇe* etc.), mit Unrecht unter die Schreibfehler verweist (S. 196): bei der $\sqrt{}$*jñâ* ist diese Elision, wie die Texte zeigen, sogar die Regel — das Prâkṛt sagt *ṇa-âṇâmi* [2]) als Compositum wie das Lateinische nescio. Sonst ist sie ziemlich selten: aus Setu habe ich ein Beispiel notirt, in dem alle Mss. sie zeigen: *ṇa îṇaṃ* VIII. 61 für *dîṇaṃ*, durch den Reim gesichert; und mehrere, in

1) Wenigstens in den von der Grammatik anerkannten Formen; in Mss. habe ich allerdings ein paar gut beglaubigte Beispiele dafür gefunden, s. z. B. oben S. 101 *vanthe* Setu IX. 70 in allen Quellen.

2) Ganz entsprechend in der Jainamâgadhi: *na yâṇanti*, *na yâṇâmo*, Müller, Beiträge zur Gr. des Jainaprâkṛit 13 N. 1).

denen sie von einzelnen Mss., offenbar als bessere und schwerere Lesart, gewahrt ist: VIII. 15 *ṇa iṇṇaṃ* C für *diṇṇaṃ*; X. 40 *ṇa aenti* C für *caenti* = *çaknuvanti*; XIV. 67 *ṇa iṭṭhaṃ* R[b] für *diṭṭhaṃ*. Ist der anlautende Consonant eine Aspirata oder *p*, so kann natürlich Schwächung zu *h* resp. *v* eintreten: so IX. 88 *ṇa haaṃ*, nach K = *na bhayam*; so *ṇavaraṃ*, *ṇavari*, nach Paul Goldschmidt's scharfsinniger Vermuthung = *na param, na pare*; so auch in dem folgenden Verse Setu III. 57:

aha va mahaṇṇava-huttaṃ
patthantassa[1]) *gaaṇaṃ mahaṃ ṇa vahuttaṃ* |

„oder aber der Himmel reicht nicht aus für mich, wenn ich auf den Ocean los gehe." Wie man sieht, ist *vahuttaṃ* durch den Reim gesichert, resp. mit veranlasst.

So misslich es sonst wäre, ein aus einem Worte bestehendes Citat auf seine Quelle zurück zu führen, so sicher können wir hier behaupten, dass diess die Stelle ist, die Hem. im Auge gehabt hat. Da nach seinem eigenen Zeugniss auch *pahûa* vorkommt (IV. 64), so musste er, wäre es seine Absicht gewesen *pahutta* als einen Fall unregelmässiger Verdoppelung neben *pahûa* zu lehren, es unter den arbiträren Verdoppelungen im gaṇa sevâdi II. 99 neben *vâhitta*, *ṇihitta* etc. aufführen. Das Wort stand aber nicht in seinen Collectaneen, wie es in denen Vararuci's gefehlt hatte. Dagegen stand darin unser *vahuttaṃ* — offenbar, weil es ihm durch sein *v* aufgefallen war; und da sich daneben kein *vahûa* fand, stellte er es consequenter Weise zu den nothwendigen Verdoppelungen in den gaṇa tailâdi, und zwar in der Casus-Form, in der er es gefunden hatte. Das *ṇa*, die Ursache der Erweichung, citirte er nicht mit, zum Beweis, dass er den Zusammenhang der Erscheinung nicht erkannt hatte[2]).

Diese Schwäche Hem.'s, seine Abhängigkeit von oft unvollständigen Collectaneen, der er nicht mit einer lebendigen Kenntniss der Sprache nachzuhelfen weiss, wird keinem Kenner seiner Grammatik etwas neues sein. Man begegnet ihr auf Schritt und Tritt, und nichts wäre bedenklicher, als sich, um den ihm vorliegenden Zustand der Texte kennen zu lernen, des argumentum ex silentio zu bedienen. Es ist z. B. ein bekanntes Gesetz des Prâkṛt, dass *s* (*ç sh*) folgende Tenuis aspirirt, ausser wenn die zwei Consonanten verschiedenen Theilen eines Compositums angehören[3]): *ṇikkha* =

---

1) = *pratishṭhamânasya*.

2) Noch ein weiterer Fall, in welchem *na* zu dem nächsten Worte in ein proklitisches oder compositionsartiges Verhältniss tritt, findet sich bis jetzt nur im Pâli. Hier bleibt oft hinter *na* anlautende Doppelconsonanz stehen; Beispiele s. bei Childers S. 254. Hierher gehört natürlich auch die von E. Kuhn, Pâli-Gr. S. 66, anders behandelte Stelle Dhp. 128 — die Erscheinung ist keineswegs auf metrische Texte beschränkt.

3) Die Regel hat nach beiden Seiten vereinzelte Ausnahmen, die hier nicht in Betracht kommen.

nishka, aber *dukkara* = *dushkara*. Dass Hem. dieses Gesetz nirgends in dieser allgemeinen Form ausspricht, werden wir ihm bei der Technik seiner Grammatik nicht zum Vorwurf machen — im Gegentheil, wir erkennen an, dass er in der Behandlung dieser Erscheinung einen bedeutenden Fortschritt über Var. zeigt (cf. II. 4, 21, 53 mit den entsprechenden Regeln Var.'s). Wenn er aber II. 21 für *çc* den Uebergang in *cch* vorschreibt, mit einziger Ausnahme des Wortes *niçcala*, so haben wir zu schliessen, dass solche allein richtigen und von den Texten gebotenen Formen wie *duccintia*, *ṇicceṭṭha*, *ṇiccaa* etc. zufällig nicht in seinen Collectaneen standen.

3. Eine Druckfehler-Geschichte.

Skandhaka, prâkṛt *khandhaa* ist, wie uns mehrere Quellen, u. A. auch der Prâkṛt-Piñgala, lehren, der Name derjenigen Form der Âryâ-Strophe, in welcher der grösste Theil des Setubandha (und wahrscheinlich auch der andern Kunstepen in Prâkṛt, s. Sâh.-D. § 561) verfasst ist. Durch einen sonderbaren Zufall sind diese einfachen Formen von ihrem ersten Auftreten im Druck an durch Fehler verschiedener Art so entstellt worden, dass jetzt, obgleich die richtige Form *skandhaka* aus andern Quellen im PW Aufnahme gefunden hat, sich daneben mehrere ganz imaginäre Bildungen in diesem und andern Werken herumtreiben. Da sie keine Miene machen, von selbst zu verschwinden, sondern fortwährend von einem Buch ins andere übergehen, möchte ich ihnen durch diese Notiz ein Ende machen.

Colebrooke, der diess Metrum zuerst As. Res. X, Calc. 1808, S. 465 erwähnte, nennt es „*Áryágíti* or *C'handhaka*, Pr. *Scandha*", in moderner Transcription also: *khandhaka*, Pr. *skandha*. Gemeint ist aber *skandhaka*, pr. *khandhaa*, die 2 Worte enthalten also 3 Fehler, von denen die zweimalige Verwechslung von *sk* und *kh* sich aus der Devanâgarî leicht erklärt. Diese Fehler sind unbemerkt in die verschiedenen Nachdrucke der As. Res. und in die Misc. Essays (II. 154[a]) übergegangen, in diesen aber dadurch vermehrt worden, dass der Index statt *c'handhaka* das noch falschere *c'handaka* druckt. Aus dieser Quelle stammen zwei Artikel des PW der eine ganz, der andere theilweise. Die Bearbeiter nahmen offenbar und mit Recht Anstoss an dem doppelt falschen *khandaka* und conjicirten dafür *khaṇḍaka*, dem sie sub 4) die Bedeutung = âryâgîti beilegen — dieser Artikel ist also zu streichen. Ferner geben sie *skandha* sub 1f) als Name eines Metrums, was durch eine Stelle der Medinî (*dh* 23 ed. Calc. 1869) gerechtfertigt ist: das Citat aus Colebrooke ist aber auch hier zu streichen, und daher können wir auch nicht wissen, ob diess Metrum Âryâ war — was freilich sehr wahrscheinlich ist. Die neue Auflage der Misc. Essays 1873 hat keinen der alten Fehler beseitigt, aber die Conjectur des PW *khaṇḍaka* mit einem Fragezeichen in den Index aufgenommen.

Eine zweite hiervon ganz unabhängige Fehlerquelle ist das Sâhitya-Darpaṇa. Die 3 mir zugänglichen Ausgaben (Calc. 1828, Bibl. Ind. und Calc. 1869) haben § 561 *chandasâskandakena* anstatt *chandasâ skandhakena*, wie Premacandra in seinem Comment. zum Kâvyâdarça S. 33 richtig citirt. Hiernach übersetzt Pramadâdâsa Mitra (Mirror of Composition, Calc. 1875, Bibl. Ind.): the metre called Âskandaka, und PW Bd. V Nachträge hat: „*âskandaka* ein bestimmtes Metrum“. Merkwürdiger Weise hat auch ein Oxforder Ms. (Bodl. 485) des Kâvyâdarça, wie ich aus Aufrechts Katalog 204ª sehe, I. 37 *skandaka* statt *skandhaka* der Ausgabe.

4. *kilim* = *klam*, *sumir* = *smar*.

Der gelegentlich schon im Skṛt und sehr häufig in den jüngern Dialecten in einer Consonantengruppe sich entwickelnde Hilfsvocal (der, wenn er hinter *r l* entsteht, svarabhakti heisst) ist bekanntlich manchmal von schwankender Qualität: *pṛthavî* und *pṛthivî* aus *pṛthvî*, *purusha* und *purisa* aus **pursha* (s. Zimmer, KZ XXIV, 220f.), *saṇiddha* und *siṇiddha* aus *snigdha*, *araha ariha* und *aruha* aus *arha* etc. Es ist noch nicht bemerkt worden, dass diese Unbestimmtheit der Aussprache mehrfach auch den Vocal der nächsten Silbe ergreift. Hieraus erklären sich einige interessante Formen, die, weil sie auch den einheimischen Grammatikern entgangen waren, vielfach schon in den Handschriften und fast durchweg in den Ausgaben entstellt und verschwunden sind.

Nach den Grammatikern (Var. III. 62; Hem. II. 106) wird *klam* durch Entwickelung eines *i* in der anlautenden Gruppe *kilam*; also *klâmyati klânta* z. B. geben *kilammaï kilanta*. Von den 18 Fällen, in denen diese Wurzel im Setu vorkommt, entsprechen dieser Vorschrift 4: *-ilantaa* 3,47; *kilanta* 9,58; *kilâmia* 9,12; *kilammaï* 11,120, deren erster durch den Reim: *kâma-ilantaammi* (= *kâmaklânte*) mit *kâ maïlantaammi* (= *kâ malinâyamâne*) noch eine besondere Beglaubigung erhält; die herrschende Form in diesem Text aber ist *kilim*, die sich in *kilinta kilimmai* °*mmanti* °*mmanta* im ganzen 14mal[1]) findet. Sie erscheint ferner in *kilimmihii* = *klamishyati* in dem noch nicht edirten Theil des Hâla (s. ZDMG XXVIII. 405 ad Vs. 230) und, ohne Variante in allen drei Ausgaben, Mṛcch. 13,7 ed. Stenzler in *kilinte çi* = *klânto 'si*, das mit Unrecht von Delius, Radices 69, in *kilante* emendirt ist.

Wenn es zunächst scheint, als ob *kilim* in den edirten Texten

---

1) Diese Zahlen, welche auf den Lesarten der meinem Text zu Grunde liegenden Recension R beruhen, verschieben sich natürlich — ohne jedoch das Uebergewicht von *kilim* zu beeinträchtigen — wenn man die varia lectio in Anschlag bringt. In C z. B. ist das Verhältniss von *kilam* zu *kilim* = 5: 11; entscheidet man sich nach dem Princip difficilior lectio in allen Fällen des Dissensus für *kilim*, so bleiben für *kilam* nur zwei Belege.

keine weiteren Spuren zurückgelassen hätte, so liegt der Grund darin, dass diese durch keine Autorität der Grammatiker beschützte Form von zwei Seiten in ihrer Existenz bedroht war: einmal lag es nahe, sie durch das regelmässige *kilam* zu ersetzen, sodann gleichen (wenigstens in den für die Ausgaben bisher fast allein in Betracht kommenden Alphabeten) ihre meisten Bildungen im höchsten Masse denen der √*kilis* = *kliç*, mit denen sie zugleich sehr oft (namentlich in der Bedeutung „welken") dem Sinne nach leicht vertauscht werden konnten. So übersetzt in der eben erwähnten Stelle des Hâla ein Scholiast *kilimmihii* mit *kleçishyati* (Ms. *kli*⁰) — las oder emendirte also *kilissihii*; Mâlatîm. 31,10 ed. Calc. 1830 (= 32,15 Calc. 1866 = 81,1 ed. Bombay Series) hat ungekehrt die châyâ richtig *klâmyannavamâlikâ*, der Text aber in den Calc. Ausgg. *kilissantaṇomâliâ*. Von den für die ed. Bomb. collationirten Mss. liest eins, C, *kiliṃta*, was, mag man es als Variante oder als Schreibfehler ansehen, sich jedenfalls zu *kilimmanta* stellt. Der Herausgeber, R. G. Bhâṇḍârkar, liest mit andern Mss. *kilammanta*: es ist aber klar, dass *kilimmantu* nicht nur die schwerere Lesart ist, sondern die einzige, aus welcher sich die Varianten *kilammanta* und *kilissanta* zugleich erklären. Ganz ähnlich liegt der Fall Çak. ed. Pischel 123,8 = Böhtlingk 80,14. Hier lasen bisher die Ausgg. der Beng. Rec. *kilissadi*, die der Dev. Rec. *kilammadi*[1]), was jetzt auch Pischel adoptirt hat. So aber liest keine Beng. Quelle: Pischel's trefflicher krit. Apparat zeigt vielmehr, dass diese nur zwischen *kilissadi* (SI[2]) und die Ausgg.) und dem schwereren, besser beglaubigten *kilimmadi* (N und mit ganz unwesentlichen Differenzen RZ) schwanken, mit welchem auch die Uebersetzung beider Scholiasten stimmt; diess also war die Lesart der Bengalen. Eine Form von *kliç* als Var. einer Form von *klam* ist, wie man sieht, geradezu ein Indicium, dass eine Form von *kilim* das ursprüngliche war.

Für *kilim* also haben wir reichliche Zeugnisse und in dem assimilirenden Einflusse des vorangehenden *i* vielleicht eine Erklärung; anders liegt der folgende Fall, für den ich nur einen Beleg habe. Von √*smar*, für welche die Form *sumar* von den Grammatikern und in der Literatur reichlich bezeugt ist, findet sich Setu IV. 20 in sämmtlichen, z. Th. höchst correcten, Mss. der Recension R *sumirâmi*, indem zugleich durch die Nachbarschaft von *sumarâmi* (Vs. 22) der Verdacht eines Schreibfehlers noch speciell ausgeschlossen wird. Die Analogie von *sumiṇa*, pâli *su-*

---

1) Ob mit Recht? vielleicht ist auch für diese Rec. *kilimmadi* vorzuziehen: s. die v. l. bei Böhtlingk.

2) I („very corrupt") hat *kilassadi*, was ceteris paribus mit gleicher Wahrscheinlichkeit aus *kilammadi* wie aus *kilissadi* verschrieben sein könnte: gegenüber der Haltung der andern Beng. Mss. aber bleibt nur die letztere Möglichkeit.

pina, aus **svapana* (wo freilich das zu *i* geschwächte *a* nicht stammhaft ist) liegt nahe.

Nachtrag. Durch die Güte Prof. C. Cappeller's, der mir die v. l. zu Ratnâv. 304, 30 seiner Ausgabe freundlichst mitgetheilt hat, kann ich jetzt auch diese Stelle der Zahl derer hinzufügen, an denen die Varianten *kilam* — *kilis* in ursprüngliches *kilim* convergiren. Hier lesen nämlich *B*: *kilittu* (lies natürlich *kilinta*); *b*: *kilissanta*; *D*: *kîlamanta* (übers. *klâmyat*); *δ*: *kilammanta*; *d* und Calc. Ausgg.: *kilasanta* (übers. in den Ausgg. *kliçyat*); M: *kilisanta*. — Wie ich nachträglich sehe, sind die meisten im Setu vorkommenden Formen von *klam* schon von Paul Goldschmidt, Specimen des Setub. 80, zusammengestellt; auf den dort gemachten Versuch, *kilinta* von *klâmyant(a)* abzuleiten (dem gegenüber bereits Weber, ZDMG XXVIII. 361, auf die Möglichkeit der Ableitung von *klânta* hingewiesen hat), brauche ich wohl nach den obigen Ausführungen nicht speciell einzugehen. Offenbar ist G. zu demselben veranlasst worden durch die fast constante Uebersetzung R's von *kilinta*, *kilanta* mit *klâmyat*: zur Würdigung dieser Uebersetzung bemerke ich: 1) dass ihr die richtige *klânta* gegenübersteht bei K, bei den Grammatikern und einmal (VI. 13) bei R selbst; 2) dass R sogar *kilâmia* auch mit *klâmyat* übersetzt!

5. *vimbhi* = *vismi.*

Für den durch das Zeugniss Hem.'s gesicherten, wenn auch in der Literatur erst spärlich belegten Uebergang von prk. *mh* — sei es aus Zischlaut + *m*, sei es auf anderem Wege entstanden — in *mbh* (*kambhâra* = *kaçmîra*, *simbha* = *çleshman*, *sambhar* [1]) = *saṃsmar*, *rumbh* aus *rumh* = *rudh*, *bambhacera* = *brahmacarya*, vgl. P. Goldschmidt, Gött. Nachr. 1874, 469 ff., E. Müller, Jainaprâkṛt 46, 48) will ich versuchen einen neuen Beleg beizubringen, für den ich allerdings noch kein directes handschriftliches Zeugniss habe. Bis sich ein solches findet, steht die betr. Form nur auf einer Combination, über deren Evidenz ich das Urtheil dem Leser anheimstellen muss.

Setu XII. 40 lesen wir in allen Mss. von R und C:

sâmarisa-viambhiâṇaṇa-
Dahavaaṇâaṇṇio cireṇa pasanto ‖

„(der Klang von Râma's Bogen) verklang allmählich, nachdem er von dem Zehnköpfigen, dessen Gesicht zornig starrte [2]), gehört war". — Jedes Wort dieses Satzes ist, ausser dem Consensus aller Mss.

1) Da sich nur dieses Compositum (und zwar sehr reichlich) aus Setu belegen lässt, halte ich es für möglich, dass das von den Grammatikern und Hâla bezeugte Simplex *bhar* = *smar* sich erst secundär aus jenem entwickelt habe, zumal der Uebergang eines anlautenden *sm* zu *mh*, *mbh*, *bh* Schwierigkeiten macht.

2) *vijṛmbhitam âtâmrabhrukuṭimattvâd uddhatam* R.

zweier Recensionen, noch durch die châyâ und den Commentar Râmadâsa's gesichert: trotzdem ist die Ueberlieferung falsch, denn vor der Cäsur steht eine Mora zuviel. Der Fehler muss sehr alt sein, da C und R in den Fehlern der Ueberlieferung sonst fast nie übereinstimmen. — K, die mir nur im Skt vorliegende südl. Recension, liest nun hier: *sâmarshavismitânana* etc., und hiermit stimmt die Saraṇi: *sakopaṣasmera Daçânanena* [1]) etc. KS fanden also in ihren Texten, in Uebereinstimmung mit dem Metrum, statt *viambhia* eine Prâkṛtform von *vismita*. War diess das gewöhnliche *vimhia*? Alsdann ist diese Lesart nur eine seichte Emendation, denn es ist unmöglich, dass eine so leichte und wohlbekannte Form mit Verletzung des Metrums zu *viambhia* verderbt sein sollte: wir stünden also wiederum vor der Lesart von CR als der ursprünglichen und müssten glauben, dass, einmal unter 1300 Strophen, der Dichter das Metrum schülerhaft verletzt habe. Hat aber der Dichter *vimbhia* geschrieben, so ist das Metrum gerettet, die Uebersetzung von KS gerechtfertigt, und die Entstellung dieser schwierigen Form zu *viambhia* durchaus erklärlich. — Urv. 29,20 liest Bollensen mit der Majorität seiner Mss.: *Uvvasîdaṃsaṇavimhideṇa*, und die von Pischel edirte drâviḍ. Recension bestätigt diese Lesart; B.'s bester Codex A aber liest *viambhideṇa*. Obgleich uns hier das Kriterium des Metrums abgeht und der Sinn beide Lesarten zulässt, wird, wer die bisherige Auseinandersetzung billigt, nicht zweifeln, dass Kâlidâsa *vimbhideṇa* geschrieben hat.

6. *parinta.*

Wir lesen im Setu, Recension R:

XIV. 57: *jâaṃ khara-vââhaa-*
kiranta-rakkhasa-kalevaraṃ dharaṇi-alaṃ ‖

„der Erdboden gerieth in einen solchen Zustand, dass die Leiber der Râkshasas, vom scharfen Wind getroffen, auf ihm herum flogen"; *kiranta* = *kîryamâṇa*; *prakîryamâṇa* S. — VI. 57: *Malaa-vaṇa-pavitta-pavaṇa* „der vom Malayawald ausgehende Wind"; *pavitta* (*pravṛtta* Uebers.) = *udbhûta* Comm. — VII. 50: *gaavaï-vâria-pavitta-pakkaggâhaṃ* (die Elefantenherde) „von welcher der anstürmende Seelöwe durch den Elefantenherrn zurückgeschlagen wurde"; *pavitta* = *sarvân api prahartum udyata* Comm. — IX. 68: *silâ-alovari-pavitta-pâraa-rase* „das Nass des Quecksilbers, das über Steinplatten dahin floss"; *pavitta* = *saṃgata* Comm. — IX. 88: *tîra-pavitta* [2])-*muhala-kalahaṃsa-roaesuṃ* (in den Wassern) „welche durch die an den Ufern weilenden schreienden Kalahaṃsas lieblich sind"; *pavitta* = *saṃcârin* Comm. —

---

1) *sasmera* für *vismera* ist entweder ein Schreibfehler oder ein Barbarismus, wie sich deren in der Saraṇi manche finden.

2) R[II] *paatta*, die gewöhnliche Form von *pravṛtta*: hier natürlich Correctur.

Was die erste dieser Stellen anbelangt, so wird trotz des Consensus der Saraṇi kein Kenner des Prâkṛt dem Scholiasten glauben, dass das active und transitive (und in diesen Bedeutungen belegbare) ***kiranta*** = *kîryamâṇa* sein könne; das Wort muss uns vielmehr hier, wo die Construction durchaus ein passives oder intransitives Partic. verlangt, verdächtig erscheinen. Und ebenso erscheint uns ***pavitta*** an den vier andern Stellen. Denn obwohl Hem. I. 128 ***vittaṃ*** = *vṛtta* überliefert, so zeigen doch sonst die Texte, soweit ich sie übersehe, diese Form des Part. Perf. Pass. nie [1], sondern stets (*v*)***atta***, (*v*)***utta*** oder -***aṭṭa***, und auch unter den übrigen Formen dieser Wurzel, die sich im Setu über 130mal findet, ist keine mit ***i***. Jene vier Male aber — und, von dem Consensus der S [2]) abgesehen, auch XIV. 57 — steht R mit seinen Lesarten allein. Statt ***pavitta***, resp. ***kiranta***, liest nämlich C ***parinta*** [3]) und übersetzt K ***pariyat*** (mehrfach *paryat* geschrieben, vgl. PW unter ***anupari-i*** und ***pratipari-i***), was VI. 57 durch ***parivartamâna***, IX. 68 durch ***parighûrṇamâna***, IX. 88 durch ***paricarat***, XIV, 57 durch ***paritaç carat*** glossirt wird. Da nun K ***aïnta***, ***ṇinta*** des Textes mit ***yat***, ***niryat*** übersetzt, seine Uebersetzung ***pariyat*** also dafür zeugt, dass er im Texte ***parinta*** fand: so ist diese Form durch den Consensus zweier Recensionen an fünf Stellen gesichert, und ***kiranta*** wie ***pavitta*** bei R stellen sich als Conjecturen dar. —

Selbstverständlich ist ***parinta*** das Part. Praes. zu ***parî*** = *bhram* Hem. IV. 161, das sich in ***parîi*** (übers. ***paryeti*** R) noch einmal (VII. 61) im Setu findet. Dieses Verbum bildet mit ***ṇî*** und ***aî*** (beide = ***gam*** Hem. IV. 162) eine durch ihre sehr auffallende Conjugation sich auszeichnende Gruppe. Sämmtliche Formen dieser Verba (im Setu: ***aîi***, ***aïnti***, ***aïnta***; ***ṇîsi***, ***ṇîi***, ***ṇinti*** [4]), ***ṇinta***; ***parîi***,

---

1) Es ist durchaus nicht nothwendig, hier einen Widerspruch zwischen Hem. und den Texten anzunehmen: vielmehr ist bei ersterem wahrscheinlich gar nicht das eigentliche Part. Perf. Pass. gemeint, sondern irgend eine der zahlreichen substantivischen Verwendungen des Neutrums *vṛttam*, die ich nur zufällig nicht belegen kann.

2) Von den vier anderen Stellen fehlt eine (IX. 88) in S; die drei übrigen sind so frei übersetzt, dass die von S vorgefundene Lesart aus der Uebersetzung nicht erschlossen werden kann.

3) Resp. VI. 57 *paḍinta*: Schwanken zwischen *ḍ* und *r* findet sich — sei es aus graphischen, sei es aus sprachlichen Gründen — in den Mss. mehrfach. Da zwischen *nt* und *tt* in Dev.-Mss. nicht entschieden werden kann und C ausserdem eine Reihe von eclatanten Verwechselungen zwischen *v* und *r* zeigt (wie *Râma* und *vâma*, *dhâria* und *dhâvia*), so läge rein graphisch auch die Möglichkeit vor, die Lesart von C aus *pavitta* entstanden zu denken. Da die Frage aber durch K im umgekehrten Sinne entschieden wird, so erscheint nunmehr durch die graphische Verwandtschaft von *parinta* und *pavitta* die secundäre Entstehung des letztern um so plausibler.

4) Daneben einigemal *ṇenti*: ich glaube nicht, dass diese Form ursprünglicher als *ṇinti*, sondern dass sie aus diesem entstanden ist wie *peṇḍa* aus *piṇḍa* (Hem. I. 85) und *pâhenti* (Setu III. 21 = *pâsyanti*) aus *pâhinti*.

parinta), auch die singularen, sind nämlich aus der reinen Wurzel, ohne Bindevocal und bei vocalisch anlautender Endung mit dem Samprasâraṇa *i* gebildet. Noch nicht Hem., aber die Scholiasten (sie übersetzen *aî* mit *i*, *ati-i*; *ṇî* mit *nir-i*, *nir-yâ*, *nirâ-i*) verknüpfen diese Verba etymologisch mit $\sqrt{i}$, und neuere Prâkṛtisten haben in Bezug auf *ṇî* dem zugestimmt (s. Weber, ZDMG XXVI. 741; P. Goldschmidt, Spec. 80). Trotz der grossen entgegenstehenden Schwierigkeiten — denn diese Formen contrastiren durchaus mit einigen nachweislich echten Bildungen der $\sqrt{i}$, wie *aṇṇenti* = *anuyanti*, *âantu* = *âyat* [1]) — und trotzdem diese Etymologie gar keinen Aufschluss über die sonderbaren Singularformen *aîi*, *ṇîsi* etc. gibt, lässt sich nicht leugnen, dass zwei wichtige Momente für sie sprechen. Erstens ist an zwei Stellen in nah verwandten Dialecten, der Jainamâg. und dem Pâli, *inti* = *yanti* wirklich überliefert (s. *uvinti* = *upayanti* E. Müller Jainapr. 23; *inti* E. Kuhn Paligr. 96); zweitens machen die drei Verba, und ganz besonders zwei derselben *parî* und *ṇî*, obwohl sie von Hem. mit einfachen übersetzt werden, ganz entschieden den Eindruck von Compositis. Bei *parî* liegt das auf der Hand; aber auch *ṇî* hat im Widerspruch mit Hem.'s Uebersetzung *gam* in den Texten fast durchweg die Bedeutung herauskommen. Um so wichtiger scheint mir folgende Stelle, welche allein unter allen (32 im Setu) die Correctheit von Hem.'s Uebersetzung bestätigt. II. 16: *aṇuṇijjamâṇa-maggaṃ* . . . *ṇaîhiṃ* (den als *nâyaka* gedachten Ocean) „dessen Wege (wenn er sich in sein Bett zurückzieht) die Flüsse (= Weiber) nachlaufen". Mit Recht übersetzen diessmal gegen ihre sonstige Tradition beide Scholiasten *anvîyamâna*. C und S dagegen haben das Wort in verschiedener Weise verkannt: C hat die aus dem Skt falsch zurecht gemachte Conjectur *aṇuijjamâṇa* (! müsste wenigstens *aṇṇijjamâṇa* heissen), während S, dem Prâkṛt folgend, es aber missverstehend, sinnlos *anunîtapatham* übersetzt. Es leuchtet ein, dass diese Stelle gegen die Gleichung *ṇî* = *niri* spricht.

Nachtrag zu 1. Einen eclatanten Beleg für *aṇa* = *a* habe ich mir oben entgehen lassen: *aṇahonta* = *abhavat*, Hâla 216.

---

1) Von ei, ehii, enta u. a. muss ich absehen, da sie möglicherweise zu â-i gehören.

Geschichte der achtzehnten egyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III.

Von

Alfred Wiedemann.

II.[1]

Tutmes III.

Einleitung.

Ehe wir an die Geschichte Tutmes III., des bedeutendsten Königs der ganzen 18. Dynastie herantreten, dürfte es angemessen sein, um nicht im Verlauf der Erzählung stets wieder die inschriftlichen Quellen anführen zu müssen, die beiden wichtigsten historischen Denkmäler, die sich über seine Zeit erhalten haben, seine Annalen und die Grabinschrift des Åmen-em-ḥeb gleich hier etwas näher zu betrachten.

Die Annalen waren ursprünglich in die aus gelbem Sandstein bestehenden Mauern des grossen Saales in Karnak, der das von Tutmes III. errichtete Sanctuarium des Tempels umgab[2]), eingemeisselt. Im Verlauf der Zeiten sank dieser Bau in Trümmer und war schon unter der Regierung des Philipp Arrhidaeus so zerstört, dass dieser sich veranlasst sah, ihn von Grund aus, nach den noch vorliegenden Plänen seines grossen Vorgängers, zu restauriren. Schon frühe begannen die Verletzungen, die die Annalen erlitten; bereits Tutmes III. zerstörte Theile seiner eigenen Inschriften, indem er wegen Aenderungen in der Anordnung des ganzen Baus bei der Anlage zweier Thüren 10 Zeilen mit der Mauer, die sie bedeckten, abbrechen und an einer andern Stelle in einer uns glücklicher Weise in 2 Duplikaten vollständig erhaltenen Liste von 130 Namen besiegter Städte 30 wieder vernichten liess. Mit dem Zerstörungswerke fuhr Chu-en-åten fort, der in den Inschriften, soviel als nur irgend möglich, den Namen des Amon ausmeisseln liess; einige der dadurch verletzten Stellen liess Ḥor-

1) Vgl. ZDMG XXXI 613—646.

2) Einen Plan dieser Theile des Tempels mit Benutzung des von Mariette neu ausgegrabenen hat de Rougé (Rev. Arch. N. S. II. Pl. 21) publicirt.

em-ḥeb wieder neu herstellen. Wahrscheinlich hat dann auch Seti II., der eine Wand im Süden des Saales wieder aufbauen liess, mehreres zerstört, um seinen eigenen Namen in dem Denkmale verewigen zu können. — Die Anordnung des Baues bedingte von vornherein eine Zweitheilung der Annalen, da ein Theil im Süden, der andere im Norden des Sanctuariums anzubringen war. Von dem erstern Theile sind zwei grosse Stücke erhalten. Das erste Fragment ist erst in neuester Zeit durch die Publication von Mariette, Karnak Pl. 15—16 in seiner Gesammtheit bekannt geworden, nachdem Brugsch in seinem Recueil I Pl. 26. 1—3 einzelne kleine Stücke (l. 3—16 oberstes Fragment, l. 23 und l. 4 unteres Fragment) veröffentlicht hatte. Dasselbe enthält eine Beschreibung der von Tutmes III. in Karnak ausgeführten Bauten, erwähnt die Statuen des Herrschers, eine prachtvolle, mit Silber, Chesbet, Mafek und allen möglichen Edelsteinen ausgelegte Harfe, die zahlreichen mit Asem und Erz geschmückten Hallen, die neuerrichtete grosse Umfassungsmauer, die herrlich geschmückten Opfertische, die Anordnungen zu Opfern, die dem Tempel übergebenen Sklaven, zu denen die Fürstenkinder von Rotennu und Chentnefer gehören, die Geschenke an Feld und Ackerland, an Rindern, Broden und Früchten, die Feier der Grundsteinlegung, die Restauration der verletzten und zerstörten ältern Tempeltheile, eine grosse monolithe Kapelle, die aus Cedernholz gefertigten und mit Gold und edlen Metallen geschmückten Thüren, die errichteten Statuen der Könige von Ober- und Unteregypten, die drei grossen mit Asem ausgelegten und mit dem Namen des Königs genannten Thore und den grossen aus rothem Granit gefertigten, innen mit Gold geschmückten Naos. Die Speicher wurden mit Korn gefüllt, Rinder in dem Tempel geschlachtet, alles wie für alle Ewigkeit fest erbaut. Dann wird berichtet, dass der König sich selbst seine 5 Herrschernamen gegeben habe, es werden die Belohnungen angeführt, die er nach seinem Tode für seine Frömmigkeit erhalten werde, und dabei noch einmal der von ihm vollbrachten Opfer Erwähnung gethan. Das zweite Fragment[1]), welches 34 Zeilen umfasst und eine in sich abgeschlossene Thatsache mittheilt, enthält eine Aufzählung der Geschenke und Stiftungen, die Tutmes III., von seinem ersten grossen Zuge gegen Syrien zurückgekehrt, dem Tempel machte, führt die Feste auf, die er als ewiges Andenken an seinen Sieg neu gründete und nennt 3 Städte Ȧnȧukasa, Inenāa und Herenkal, deren Ausnutzung dem Gotte überlassen

1) Publicirt von Leps. D. III. 30b. Am Ende der Inschrift ist eine Adorationsscene ähnlich der von Leps. D. III. 30a publicirten hinzuzufügen. Mit einer Reihe von Verbesserungen hat Brugsch, Rec. I Pl. 43—44 und Text p. 52—55 die ersten 29 Zeilen noch einmal publicirt und übersetzt. Die Uebersetzung aller bei Leps. enthaltenen Stücke hat Birch in Arch. 35 p. 116ff. gegeben.

wurde [1]). Die Darstellung der in Wahrheit prachtvollen Geschenke findet sich auf einem Basrelief in dem Granit-Sanctuarium. Hier sieht man Tutmes mit dem Pschent gekrönt, mit einer Tunika bekleidet, in der Rechten hält er ein Szepter, in der Linken eine Keule; über ihm stehen seine Legenden und vor ihm, dass er sorgte für die Werke seines Vaters Amon-Ra. Vor ihm liegen dann die Gaben ausgebreitet, für deren Darstellung und genaue Beschreibung wir auf die Publication von Champ. Mon. IV 316—7 [2]) und Birch, Arch. 35 p. 155 verweisen können, so dass wir hier nur das Wichtigste aus den in 10 Reihen übereinander aufgerichteten Gegenständen hervorheben wollen. Da sehen wir Tische, reich geschmückte Kästen, Pflanzen, Trinkgefässe, Amulette, Ringe aus edlem Metall, Straussenfedern, äusserst reiche und schön verzierte Vasen, Statuen, die wohl den Nil darstellen, Spiegel, Halsbänder, Gestelle, Altäre, Schalen voll Broden und Steinen und endlich 2 Obelisken, die mit ihrer Inschrift abgebildet sind. Letztere ist die ganz gewöhnliche und besagt nur, dass die beiden Obelisken vom König dem Amon-Ra, dem Herrn der Throne der Welt geweiht und an den Thoren seines Tempels aufgerichtet worden sind, und dass ihre Spitze mit Asem geschmückt war. — Endlich hat Mariette noch ein kleines Fragment gefunden, welches bei Brugsch, Rec. I 27. 1 publicirt ist. Dasselbe nennt die Stadt Megiddo, ergiebt aber sonst nichts Interessantes.

Historisch bedeutend wichtiger sind die Fragmente, die sich von der nördlichen Saalwand erhalten haben. Da diese Mauer ganz eingestürzt ist, und sogar einige Theile derselben sich im Louvre in Paris befinden, so war es sehr schwierig sich ein Bild ihres Zusammenhanges zu machen, und erst Mariette (Rev. Arch. N. S. II 31 ff.) und De Rougé (ib. p. 291 ff.) gelang diese Aufgabe. Nach ihren Resultaten zerfallen die uns erhaltenen Theile der Annalen in 2 grosse Haupttheile, deren erster [3]) zunächst die genaue Erzählung des ersten Zuges Tutmes III. und die in demselben gemachte Beute enthält. An diese schliesst sich dann eine Liste der dem Könige bis zum Jahre 24 gebrachten reichen Tribute an; am Schlusse der Inschrift fehlen uns die Erzählung

---

1) De Saulcy hat in den Mél. d'Arch. I 97 ff. und 119 ff. diese Städte identificirt, er erklärt Inenāa ( ) für ינוח, einen Ort an der Grenze von Ephraim und Manasse, Ȧnaukasa ( ) sucht er am Berge Gaas in Ephraim und Herenkal ( ) hält er für das untere Bethoron der Bibel.

2) Einzelne Theile giebt auch Rosellini, M. C. Taf. 57 und die Descr. de l'Eg. A. III pl. 35.

3) Publicirt bei Leps. D. III 31 b und daran anschliessend III 32.

der Kämpfe und die Angaben der Tribute aus den Jahren 25—8. Dieser Theil der Inschrift umfasst 117 Zeilen. In dem zweiten Haupttheile, der die Jahre 29—42 umfasst, wird immer erst kurz die Richtung angegeben, die in jedem Jahre der Feldzug des Königs genommen hat, und daran anschliessend berichtet, welche Tribute der unterworfenen Länder und Völker in dem betreffenden Jahre im königlichen Schatze eingetroffen sind. In der Mitte dieser Inschrift befindet sich eine Lücke, die die Jahre 36 und 37 enthielt. Von diesem Theile der Annalen befindet sich, wie gesagt, ein grosser Theil mit dem Feldzug 5—12 im Louvre, wohin er aus der Sammlung Salt[1]) gekommen ist, ein zweiter mit dem Feldzug 13 und 14, der in die Mitte der Inschrift gehörte, ist von Lepsius, und ein dritter, der den Schluss von 35 in Paris befindlichen Zeilen enthielt, von Mariette in Karnak entdeckt worden[2]). Das Ende der ganzen Inschrift endlich, welche durch eine Adorationsscene abgeschlossen wird, und die Jahre 40—42 enthält, hat Lepsius in Theben copiren lassen und dann in seinen Denkm. III 30 a publicirt. — Ausser diesen grossen Stücken sind noch 2 ganz kleine Fragmente von 5 kurzen Zeilen, deren Enden vollkommen fehlen, aufgefunden worden und finden sich in Brugsch, Rec. II Pl. 66 Nr. 5 und 6 publicirt; eine Einordnung derselben in das Ganze der Annalen ist bei der Kürze und Unvollständigkeit der Fragmente vollkommen unmöglich. Das eine derselben erwähnt Getreide aus dem Lande der T'ahi (Phönicier), Nutzhölzer und Gold; das andere Wagen, Pferde, Chesbet, Gefässe, Halsbänder, Rinder und alle möglichen edlen Hölzer, aber kein Land. Bei beiden fehlt die Jahreszahl, die über die Stelle, an welche die Stücke gehören, entscheiden würde. Bei diesen zahlreichen Funden von kleinen zu den Annalen gehörigen Stücken dürfen wir die Hoff-

---

1) Rosellini, M. St. III 1 p. 185.

2) Publicirt von Young, Hieroglyphics Taf. 41 und 42; Leps. Ausw. 12 (Stücke aus Z. 6 und 11 finden sich auch in der Descr. d. l'Eg. pl. 38, Nr. 26, 27, 29), mit den von Mariette neu entdeckten Fragmenten von de Rougé in der Rev. Arch. N. S. II Pl. 16. Diese Fragmente allein sind publicirt von Mariette, Karnak Pl. 13 und übersetzt von Birch in den Transact. of the Roy. Soc. of Lit. N. S. Vol. 7. Das von Lepsius neu entdeckte Stück findet sich in den D. III 31 a. Der grösste Theil der Inschriften ist von Birch in den Transact. Roy. Soc. of Lit. II Ser. Vol. II p. 100 und Arch. 35 l. c. übersetzt worden (wo auch Leps. D. III 30 a übersetzt ist), und zuletzt alle Inschriften von demselben in den Rec. of the Past II p. 17 ff. und p. 35 ff. (Theile hatten Brugsch in den Reiseberichten p. 166 ff. und der Hist. d'Eg. I. Aufl. I p. 100, ebenso wie de Rougé in der Rev. Arch. N. S. II p. 297—307, übersetzt). Neuerdings hat Brugsch in seiner Geschichte Aegyptens p. 294 ff. eine poetisch gehaltene Uebertragung der Annalen gegeben. Auch Osburn, The mon. hist. of Eg. II p. 214 ff. hat die von Lepsius in den Denkmälern und in der Auswahl publicirten Texte behandelt und zum Theil übersetzt. — Ein Stück der Zeilen 1—4 aus Leps. Ausw. XII hat Brugsch, Rec. II Pl. 66 Nr. 7 noch einmal publicirt. Kurz behandelt ist die Inschrift von Brandis, Das Münz-, Mass- und Gewichts-sen in Vorderasien p. 75 ff.

nung nicht verlieren, dass die Fortführung der Ausgrabungen in Karnak immer neue Fragmente bringen und dass es uns dann endlich möglich sein wird, dieses in seiner Ausdehnung ebenso wie in seiner Bedeutung weit über alle erhaltenen altegyptischen historischen Inschriften hervorragende Monument in seiner Gesammtheit zu reconstruiren, um so erst einen vollen Einblick in den Zustand der Kultur in den Egypten benachbarten Ländern, je nach Massgabe der von ihnen gebrachten Tribute, zu gewinnen. — Bewogen durch die grosse Bedeutung der Annalen hat man auch gesucht, ob sich nicht in den Schriften der alten Klassiker eine Erwähnung derselben finde. Hier glaubte nun Birch in seiner vortrefflichen ersten Arbeit über die Inschriften [1]) in den Annalen des Tacitus eine Anspielung auf dieselben zu finden. Bei Gelegenheit der Reise des Germanicus nach Egypten erzählt nämlich dieser Schriftsteller (Ann. II 60), in Theben habe ein Priester dem römischen Fürsten Stücke aus Inschriften vorübersetzt; so berichtete er z. B., einst hätten 70,000 waffentüchtige Männer in Egypten gelebt, mit diesen habe der König Rhamses Libyen, Aethiopien, Medien, Bactrien und Scythien erobert und sich die Einwohner von Syrien, Armenien und Cappadocien unterworfen, auch Lycien und Bithynien hätten bis zum Meere zu seinem Reich gehört. „Es wurden auch“, fährt Tacitus fort, „die Tribute vorgelesen, die den Völkern aufgelegt wurden, das Gewicht des Silbers und Goldes, die Zahl der Waffen und Pferde, und das den Tempeln als Geschenk gegebene Elfenbein und Wohlgerüche, und welche Masse von Getreide und allen möglichen Geräthen jede Nation bezahlen musste; dieses Alles war kaum weniger glänzend, als was jetzt (d. h. zu Tacitus Zeit) die Parther oder Römer den Besiegten auferlegen“. Dass diese Notiz des Schriftstellers nicht eine rhetorische Ausschmückung seines Werkes sein kann, sondern auf einer sichern ihm vorliegenden Quelle beruht, zeigt, abgesehen von dem streng sachlichen Gehalt der ganzen Stelle, besonders die Anordnung der Namen für Gold und Silber pondus argenti et auri, genau in derselben Reihenfolge wie gewöhnlich in den egyptischen Inschriften der Zeit Tutmes III., wo das Silber noch mehr Werth besass als das Gold [2]). Somit handelt es sich nur darum, zu finden, an wel-

---

1) Observations of the statistical tablet of Carnak (Transactions Roy. Soc. of Liter. Ser. II Vol. II 1847 p. 370f.).

2) cf. die Annalen pass. und Lepsius, Die Metalle (Abh. der k. Ak. zu Berlin 1871) p. 53f. Die Erscheinung, dass das Gold damals einen niederen Werth hatte, als das Silber, hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, dass noch im Mittelalter in der Provinz Zardandam in West-Yünam das Silber fünfmal mehr galt, als das Gold, und dass uns aus dem Alterthum von Agatharchides bei Photius § 96 und in dem Leipziger Codex 1435 p. f. 141 berichtet wird, dass in Süd-Arabien das Silber sogar zehnmal werthvoller war, als das Gold. Auch das grosse assyrische dreispaltige Syllabar II Raw. 1 lässt Z. 110—1 das Silber dem Golde vorangehn.

cher Stelle des Karnaker Reichstempels die Inschrift angebracht war, die Germanicus vorübersetzt wurde. Der Name des Ramses II. befand sich am zweiten Propylon und auf die dortigen zum Theil noch erhaltenen Inschriften bezog Lepsius (in den Abh. d. Berl. Ak. 1871, Phil.-Hist. Kl. p. 28) die Stelle; Birch dagegen glaubte, am ersten Propylon habe man Germanicus die Inschriften des Ramses vorgelesen und nachher beim Sanctuarium die Tutmes III., der Gewährsmann des Tacitus habe beide Inschriften einem Könige zugeschrieben und diesen mit dem Namen Rhamses belegt. Wir möchten nicht glauben, dass es nöthig ist, dem Tacitus hier eine Ungenauigkeit vorzuwerfen, vermuthen vielmehr, dass man den Zusammenhang des Textes etwas anders interpretiren muss, als bisher geschehen ist. Der egyptische Dolmetscher hat dem Germanicus zwei Inschriften vorübersetzt, deren erste die Thaten des Rhamses erzählte und damit schloss, dass sie den Umfang des Reiches dieses Monarchen angab; die zweite behandelte die Tribute, die den Unterworfenen von einem andern Könige, dessen Namen Tacitus nicht angiebt, auferlegt worden waren, und das sind die Annalen Tutmes III. Es sind also die beiden Sätze referebat habitasse — tenuisse und legebantur — penderet streng von einander zu trennen und auf verschiedene Stellen des Denkmals zu beziehen, wenn man den Text des Tacitus mit den Monumenten in Einklang bringen will.

Eine weitere nicht unwichtige Frage ist es, wie es denn dem Könige möglich war, seine Siege und Eroberungen mit solcher Genauigkeit aufzuzeichnen. Auf diese Frage giebt uns eine von Champ. Not. p. 831 publizirte Inschrift aus dem Grabe des T'anuni in Theben (Nr. 3) Antwort. In dieser erzählt nämlich der Todte wörtlich Folgendes: „Ich folgte dem gütigen Gotte Ra-men-χeper, ich sah die Siege des Königs, die er errang über alle Länder, wie er herbeibrachte die Fürsten der T'ahi als lebende Gefangene nach dem Lande Egypten, wie er einnahm alle ihre Festungen und abschnitt ihre Anpflanzungen...... Ich stellte auf die Siege, die er errang über alle Länder, ich setzte sie schriftlich auf, gleichwie sie errungen wurden." Wir sehen also hieraus, dass der König auf seinen Zügen von einem Beamten begleitet wurde, dem die Aufgabe zufiel, den Kämpfen und Eroberungen als Augenzeuge beizuwohnen, und dann ihren Verlauf schriftlich aufzuzeichnen.

Die zweite Hauptquelle für die Geschichte Tutmes III. ist die von Herrn Prof. Ebers im Winter 1872/3 in Abd-el-Qurna aufgefundene Grabinschrift des Âmen-em-ḥeb [1]), welche uns auch

---

1) Zuerst publicirt und übersetzt von Ebers in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1873 p. 1—9, dann nochmals publicirt nnd behandelt von Chabas in den Mél. égypt. Sér. III Tom. II p. 279 ff. und den Comptes-rendus de l'Acad. IV. Sér. T. I p. 155 ff. Einige Verbesserungen, besonders für die Zeilen 37—38 der Inschrift hat Brugsch in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 133 ff. gegeben. Eine

die Dauer der Regierung Tutmes III. genau bestimmt. Diese Inschrift erzählt uns die Grossthaten, die Åmen-em-ḥeb im Felde verrichtet, und die Ehren, die er von Tutmes III. und Amenophis II. erhalten hatte; ihr besonderer Werth beruht darauf, dass sie genau die Züge angiebt, an denen der alte Held Theil genommen hatte, und so uns eine Möglichkeit bietet, die Annalen durch eine gleichzeitige Inschrift theils zu controliren, theils zu ergänzen. Der Text der Biographie leitet nämlich jeden neuen Feldzug consequent mit dem Worte *nem* „wiederum" ein, giebt dann die Gegend an, in welche man zog, und führt hierauf die Thaten und Belohnungen, die der Feldherr erlangte, an. Die Züge waren folgende:

I. (Inschr. l. 3—5) nach Nekaba in Südpalästina und nach Mesopotamien.

II. (l. 6—7) nach dem Plateau von Uān im Westen von Chalybon.

III. (l. 8—13) nach dem Lande von Karchemisch, Mesopotamien und Tyrus.

IV. (l. 13—18) nach Kadeš und dem Lande von .....ha.

V. (l. 19—21) nach dem Lande von Teḥsi und dem Net'ru (?) (Net'rona?)-See.

VI. (l. 22—25) nach Mesopotamien.

Hier entsprechen die l. 22—25 erzählten Ereignisse genau denen, welche die Annalen für den VIII. Zug Tutmes III. in seinem 33. Jahre berichten, ebenso die l. 19—21 geschilderten denen vom VII. Zuge (Jahr 31), die l. 13—18 dem VI. (Jahr 30), die l. 8—13 führen die Geschichte des V. Zuges (Jahr 29) weiter aus, und die beiden ersten Züge des Åmen-em-ḥeb geben uns folglich die Richtung der in den Annalen fehlenden Züge III und IV an. Die genauere Ausführung dieser Uebereinstimmungen und Ergebnisse müssen wir, um nicht genöthigt zu sein, schon gesagtes zu wiederholen, für die Beschreibung der Züge selbst vorbehalten. — Die Inschrift erzählt nach diesen Zügen noch eine Episode kriegerischer Bedeutung aus dem spätern Leben Åmen-em-ḥeb's, die sie mit der Phrase *ḥān*, siehe da! einleitet. Es ist dies die endgültige zweite Eroberung von Kadeš, welche die Annalen unter dem 41. Jahre des Königs behandeln.

---

nochmalige Uebersetzung von Birch findet sich in den Rec. of the Past. II p. 59 ff., und eine von Brugsch in der Geschichte Aegyptens p. 335 ff. Ganz neuerdings hat Ebers die Inschrift noch einmal für die ZDMG Bd. XXX, p. 391 ff., XXXI, p. 439 ff. behandelt und dabei auch einen correkten Text publicirt, da der zuerst gegebene mehrere Druckfehler (cf. die Verbesserungen von Ebers und Stern in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1873 p. 63 ff.) enthielt. — Das Grab des Åmen-em-ḥeb wird von Champollion, Not. p. 505 mit Nr. 12 bezeichnet.

Geschichte und Züge Tutmes III.

Am Anfang der Alleinregierung Tutmes III. scheint ein allgemeiner Abfall aller Völker von Palästina bis nach Mesopotamien hin, die sich einst Tutmes I. unterworfen, und die unter der kraftvollen Hand der Königin Rā-mā-ka ruhig ihren Tribut bezahlt hatten, stattgefunden zu haben. Von der Grenze Egyptens, von dem Orte Scheruhan, den einst Àḥmes den Hyksos abnahm, und von Irot'a, südlich von Megiddo [1]) bis an die Enden der damals den Egyptern bekannten Welt bewaffnete sich alles, im Vertrauen auf die Jugend des neuen Alleinherrschers. Die erste Aufgabe des Königs musste also sein, sich die Länder wieder zu unterwerfen, da es bei der nomadisirenden Lebensweise eines Theils der arabischen und palästinensischen Völker immer zu befürchten war, dass sie ihrerseits zum Angriff übergehen und sich auf Egypten stürzen würden. So unternahm denn der König in seinem 22. Regierungsjahre seinen ersten Kriegszug [2]), den uns seine Annalen glücklicher Weise ziemlich genau beschreiben. Im Monate Pharmuti verliess er Egypten bei T'al, einem Orte, welcher nach Brugsch (Zeitschr. f. aeg. Spr. 1872 p. 16 ff.) identisch ist mit dem später so oft genannten und so herrlich aufblühenden Tanis, und zog zunächst nach der uralten Stadt Gaza [3]), deren Gebiet er am 4 Pachons, an seinem Krönungstage betrat [4]). Am 5. desselben Monats zog er in die Stadt selbst ein, die, wie daraus, dass von einer Eroberung oder Belagerung gar nichts gesagt wird, hervorgeht, in seinem Besitz geblieben war, und benutzte diesen Ort als Operationsbasis, um von dort aus, wie es ihm Amon befohlen hatte, Egyptens Grenzen zu erweitern. Nur sehr langsam rückte er vor, da seine Kundschafter erst das Terrain und die Stellung des Feindes erforschen mussten, und so kam es denn, dass er erst am 16. in Ihem einrückte. Dieser Ort ist, wie de Saulcy [5]) sehr wahrscheinlich gemacht hat, identisch mit dem modernen Dorfe Kheïmeh (خيمه), das 3—4 Tagemärsche von Megiddo, dem heutigen El-Ledjun (bei Eusebius und Hieronymus heisst die Ebene von Megiddo *πεδίον τῆς Λεγεῶνος*) entfernt ist. Beim Einzuge in den Ort, der wohl auch schon vorher von den Egyptern eingenommen worden war, erhielt Tutmes die Nachricht,

---

1) Brugsch, Geogr. II, 32.

2) L. D. III, 31 b. 32 l. 1—32. — Brugsch, Reiseberichte p. 166 sagt, der Zug habe nach der Inschrift 3 Jahre gedauert, allein der Lepsius'sche Text enthält Nichts von dieser Zahl.

3) Vergl. für diese Stadt bes. Stark, Gaza und die philistäische Küste p. 32 ff. — Die erste Erwähnung findet sich Gen. 10. v. 19. Auch im Pap. Anastasi I und III kommt sie vor. Cf. Chabas, Voy. p. 294.

4) Diesem Zusatze verdanken wir es, dass wir genau den Tag des Ereignisses wissen, der auf dem Denkmale zerstört ist, denn ein von De Rougé (Rev. Arch. N. S. XII. p. 329) publicirter Text giebt den 4. Pachons als den Tag an, an welchem die Thronbesteigung Tutmes III. gefeiert wurde.

5) Mél. d'Arch. I. 129 ff.

dass der Fürst von Kadeš Megiddo besetzt habe und sich mit allen Königen und Grossen, die von Egypten's Wassern bis nach Mesopotamien hin herrschten, ja auch mit den Chal (Syrern, Br. G. II 33) und Keṭu, die mit ihrer Reiterei und ihrem Fussvolk herangezogen wären, verbündet habe. Sogleich beschloss der König gegen sie zu ziehen und liess sich zu diesem Zwecke die Wege nach Megiddo beschreiben. Letzterer Ort lag ziemlich in der Mitte des westlichen Palästina und beherrschte, an der Theilung der beiden Strassen nach Damaskus und Israel gelegen, eine weite Ebene, wo die Kriegswagen und die Reiterei des feindlichen Heeres sich frei entwickeln konnten, während Megiddo, das sich an die Berge anlehnte, für den Fall eines Misserfolgs eine sichere Zuflucht bot. Nach dieser Stadt führten von Ihem 3 Hauptstrassen; die beiden ersten führten auf der sogenannten grossen Strasse gemeinsam bis Aaluna; sie trennten sich daselbst, und die eine führte durch einen sehr gefährlichen Engpass, der nur einen Tagemarsch von den feindlichen Truppen entfernt war, die zweite dagegen auf einem Umwege, der sich nach Thaanach wendete, nach Megiddo; die dritte führte über T'efta und mündete von Norden in die Ebene vor der Stadt ein. Alle drei beschriebenen Wege hat de Saulcy [1]) mit Glück gesucht und, wie es uns scheint, richtig identificirt. Der erste führt nach ihm von Kheïmeh über Ramleh, Remieh, Kafr-Sâba (Antipatris), die Ruinen von Bedus nach den Ruinen von Kharbet-Aararh (Aaluna) und von hier auf der alten Römerstrasse nach Omm el Fahm, und dann entweder durch sehr gebirgiges Terrain nach Megiddo, oder (die zweite) über Hadad-Rimmon in die Nähe von Thaanach und erst dann nach der Stadt. Die dritte führte von Kheïmeh längs des Nahr-el-Mokatta (des biblischen Kison), an einem Orte Djebata ( ) vorbei, nach derselben Stadt. Der König wählte den zweiten Weg und marschirte in Eilmärschen nach Aaluna, das er am 19. ohne Kampf besetzte. Der letzte Theil des Zuges ist der einzige, von dem wir genaueres wissen, da die Annalen gerade an dieser Stelle sehr zerstört sind. Aus ihnen ersehen wir nur folgendes:

Durch ein Thal rückte zunächst der Vortrab vor und besetzte einen Theil desselben, während der Nachtrab nach Aaluna zog. Dann machte die Vorhut Halt, um zu erwarten, dass der Nachtrab, den der König selbst befehligte, auch das Thal betreten habe, dies geschah um Mittag (?) [2]). Und nun rückte das Heer weiter von Süden längst dem Bach Kina [3]) nach Megiddo, wo es um

1) Mél. d'Arch. I. 119 ff.

2) *Rer em šu* die Umkehr der Sonne, d. h. Mittag.

3) Ein Bach im Osten von Megiddo, nicht der קָנָה wie Brugsch G. II, 33 annahm.

7 Uhr Morgens [1]) Halt machte. Der König hielt noch am Abend eine Anrede an seine Soldaten und ermuthigte sie zu dem Kampfe, der am nächsten Morgen bevorstand [2]) Am nächsten Tage, am 21. Pachons, zog das Heer zur Schlacht aus. Der südliche Flügel lehnte sich an den Bach Kina, während der nördliche sich bis N. W. von Megiddo ausdehnte. Das Centrum befehligte der König selbst auf seinem mit Gold ausgelegten Streitwagen. Er selbst kämpfte mit, und als dies die Feinde sahen, warfen sie alles von sich, verliessen ihre Pferde und ihre silbernen und vergoldeten Wagen [3]) und eilten nach Megiddo; aber hier hatte die Besatzung aus Furcht vor den nachdringenden Egyptern die Thore geschlossen, und so mussten die Anführer an Stricken über die Mauer gezogen werden. Unterdessen rückten die Egypter, ohne sich damit aufzuhalten, den Getödteten ihre Sachen abzunehmen, bis zur Stadt vor, die schnell erobert wurde, und mit ihr fielen viele Tausend (d. h. sehr zahlreiche) andere Städte, — was sich auf die vielen in der Siegesliste erwähnten Orte bezieht [4]). Die Todten der Feinde waren sehr zahlreich, man legte sie in Reihen wie die Fische, um sie zu zählen [5]). Dann feierte man das Siegesfest und dankte Amon für den errungenen Erfolg. Der König liess die Festung und die Ebene ausmessen, die Stadt neu befestigen und benannte einzelne Theile derselben nach seinem Namen. Unterdessen versuchten die Feinde noch einmal aus dem Hinterhalte den König anzugreifen, wurden aber auch diesmal geschlagen. Nun unterwarfen sich alle Grossen Palästina's, brachten Geschenke aller Art, Gold und Edelsteine, auch Schläuche voll Wein, und baten um Gnade. In Megiddo selbst machte man 340 Gefangene, wobei man bedenken muss, dass der grösste Theil des feindlichen Heeres gleich nach der Schlacht hatte in die nahen Berge entfliehen können. Ausserdem erbeutete man 2041 Pferde, 191 Füllen, zahlreiche goldausgelegte Wagen, die Rüstung und den Wagen des Fürsten der Stadt, 20 Rüstungen seiner Soldaten, 502 Bogen, 7 silberausgelegte Zeltstäbe, 1929 Ochsen, 2000 grosse und 20500 weisse Ziegen u. s. w. Aber auch von andern Städten, die sich unterwarfen, wie Ànàukasa, Herenkal, Inenāa u. a. erhielt man grosse Beute, so 38 Verwandte und

1) Birch, History of Egypt p. 88.

2) Leps. D. III, 32. l. 13 ist noch in einem mir unverständlichen Satze vom Volke der Meru die Rede, einem Volke, das nicht unter den von Tutmes besiegten (s. u.) vorkommt.

3) Die schöne Abbildung eines Wagens aus Tutmes III. Zeit findet sich in Chabas, Voy. Pl. 13; cf. Text p. 238.

4) Wohl mit Unrecht versteht es Maspero, Hist. anc. p. 204: Mageddo qui elle seule valait „mille villes.“

5) De Rougé, Annales de Tutmes III. ebenso wie Maspero, Histoire anc. p. 204 geben als Zahl der Todten 83 an, offenbar weil unter der Beute 83 *tot* Hände (Leps. D. III, 32. l. 25) erwähnt werden. Aber wie soll das mit dieser Angabe der Zählungsmethode stimmen? und wie kann man Todte als Beute mitten zwischen Gefangenen und Pferden aufführen?

87 Kinder von Fürsten, 1796 Sklaven, Edelsteine, Gold, zahlreiche Vasen und Statuen, prächtige Stühle, Fussschemel, Opfertische, ein Scepter und sehr viel Getreide. Megiddo allein musste 2008200 Tena Getreide liefern, ohne dass dabei das berechnet wurde, was die egyptischen Soldaten schon auf dem Marsch erbeutet hatten.

Die Städte, welche Tutmes III. durch seinen grossen Sieg sich unterwarf, sind uns glücklicher Weise wenigstens dem Namen nach bekannt und geben uns so ein ziemlich vollständiges Bild der Ausdehnung der Eroberung, und zugleich ein solches von der Geographie Palästina's. Die Liste ist in 3 Exemplaren in Karnak erhalten, von denen sich eins auf dem VI., 2 auf dem VII. Pylon des Tempels finden. Das erste und älteste enthält 115 Namen in 5 Reihen untereinander, wobei aber 35 Namen zerstört sind. Die Ueberschrift besagt, dass dieses sei die Versammlung der Völker der obern Rotennu, welche einschloss S. Maj. in der Festung von Megiddo und von denen der König wegführte die Kinder als lebende Gefangene zu der Festung Suhen ( ) bei Theben auf seinem ersten siegreichen Zuge, wie es befahl sein Vater Amon, der ihn führte auf alle guten Wege. Das zweite Exemplar ist eine Copie des ersten mit einigen Auslassungen; über der Liste findet sich ein Bild, auf dem Tutmes dargestellt ist, wie er Gefangene mit einer Keule niederschmettert. Ausserdem sind noch 4 Inschriften vorhanden; eine Rede des Amon, der den König wegen seiner Siege beglückwünscht; die Begleitinschrift des eben erwähnten Bildes, die besagt, dies sei die Gefangennahme der Grossen aller Rotennu, aller verborgenen Länder und der Fenchu [1]); die Legende, welche bei der Göttin steht, die vor den Gefangenen einherschreitet, und die ziemlich dasselbe wie die vorhergehende besagt; endlich die Einführungsworte zu den Städtenamen: Alle verborgenen Länder, die fernsten Orte Asiens, herbeigebracht von S. Maj. als lebende Gefangene. Das dritte Exemplar enthält 4 Namen mehr als das erste, trägt aber dieselbe Inschrift wie dieses [2]). Als Nachtrag folgen dann noch 239 andere Orte. — Leider lassen sich nur wenige Namen mit voller Sicherheit identificiren, trotzdem dass Mariette [3]) und de Rougé [4]) mit gewohnter Sachkenntniss Identificationen mit den uns erhaltenen Städtenamen im Alten Testament versucht haben. Von ihnen dürften namentlich die

---

1) Φοίνικες? (Mariette, Karnak. Texte p. 50).

2) Publicirt sind alle 3 Listen von Mariette, Karnak, pl. 17—21. Die erste auch von Dümichen, Hist. Inschr. II pl. 37 und De Rougé, Album phot. Nr. 51 und 52.

3) Les Listes Géographiques des Pylons de Karnak, Text. — Die oben erwähnten nur auf einer Liste genannten Orte sind bisher nicht behandelt worden.

4) Etudes sur divers monuments du règne de Thoutmès III. in der Rev. Arch. 1861, p. 346 ff.

folgenden besonders wichtig und über allen Zweifel erhaben sein: Kadešu (קדש am Orontes zwischen Homs und Ribleh oder im Stamme Naphtali), Maktī (מגדי *Μαγεδδώ* Megiddo, über seine Lage haben wir schon oben gesprochen); Ṭebeχu (טבחת in Süd-Palästina; cf. Chabas, Voy. p. 110—11. Der Ort findet sich auch unter dem Namen Tubaχi im Pap. Anastasi I; Chr. I. 18. v. 8; Sam. II. 8. v. 8.), Rabana (לבנה Stadt im Stamme Juda, ein befestigter Ort, den auch Josua erobern musste), Māromā (מרום ein Ort am See Merom, der auch unter Ramses II. sich erwähnt findet), Tamesku (דמשק Damaskus, das nach Gen. XV. 2 schon zu Abraham's Zeit bestand), Åtâra (אדרעי, *῞Αδρα* des Ptolemäus, *᾽Εδραεί* des Onomastikon; in der Nähe des Sees Merom), Aubiro (Åbila in Nord-Palästina; findet sich auch unter den Eroberungen Sisaks; cf. Brugsch in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 144), Schemāna-u (*Σαμουλίς* des Ptolemaeus, von diesem neben Damaskus und Abila genannt), Bartu (*Βηρυτός* Beirut); Bat'ana (בטן im Stamme Ascher); Kaânâu (קנה im Stamme Ascher, einige Meilen S. W. von Tyrus); Astrotu (עשתרות), Liusa (ליש in Dan), Hat'ar (חָצוֹר später von Salomo befestigt, findet sich auch im Papyrus Anastasi I. cf. Chabas, Voy. p. 184—85), Kennarotu (כנרת am See Genezareth, Deuterononium III. 17); Kasuna (קשיון im Stamme Isaschar), Schenamā (שונם im Stamme Isaschar, auch unter Sisak genannt), Māšâr (משאל eine levitische Stadt im Stamme Ascher), Taānak (תענך, auch dieses und seine Lage haben wir oben besprochen), Ībrāmu (יבלעם, eine Stadt, die Josua 17, 11 neben Taanach nennt), Aak (עכו, das altberühmte Akon im Stamme Ascher), Ånuχertu (אנחרת im Stamme Isaschar), Apro (עפרון, Stadt zwischen Aschtaroth-Ḳarnaïm und Beth-Schean), Āpro (עפרה *᾽Οφρά* im Stamme Manasse), Châšbu (חשבון an der Grenze des Stammes Ruben, die Hauptstadt der Amoriter zu Moses Zeit), Īpu (יפו *᾽Ιώππη* Jaffa; auch im Pap. Anastasi erwähnt), Åuânâu (אונו *᾽Ωνῶ*), Sauka (שוכה *Σοκχώ*), Ḥuṭiṭa (חדיד *᾽Αδιδά*), Kalel (גרר *Γεραρά* Stadt der Philister und des Abimelech), Robâu (רבה *῾Ραββά* Stadt im Stamme Juda), Nāmāna (נעמה im Stamme Juda), Āni (עין Stadt der Kinder Aaron), Raḥbu (רחבות schon in der Geschichte des Isaak erwähnt), Karamāu (כרמל, die von Josua erwähnte Stadt Karmel, Eigenthum der Kinder Juda), Rabatu (רבה im Stamme Isaschar?), Sartâ (צרתן *Σαρθάν*, nahe der Stelle, wo Israel trocknen Fusses den Jordan durchschritt), Bârut (בארות *Βηρώτ* im Stamme Benjamin), Ān-kenamu (עין גנים im Stamme Juda), Kebāu (גבעה im Stamme Juda, etwas entfernt von Gath), Terro (צררה, gegen das die Midianiter, von Gideon verfolgt, flohen).

Wir sehen, dass die Eroberungen des Tutmes ein Land umfassten, das im Norden von Galilaea, im Süden von Judaea, im Westen vom Mittelmeer begrenzt ist, und im Osten einen Theil des Reichs von Basan, der Ammoniter und Moabiter umfasst. Die Orte, welche der Nachtrag nennt, scheinen im Ṇorden von diesem

Lande, in Syrien und Mesopotamien gelegen zu haben, wenigstens lassen sich fast alle Namen sicher als semitisch erkennen. Freilich ist es nicht möglich, sämmtliche auf den sehr unvollständigen Karten der betreffenden Gegenden wiederzufinden, aber die folgenden, welche aus den zu bestimmenden ausgewählt sind, werden die ungefähre Lage der andern mit erkennen helfen: Pireta-u (Nr. 120 Euphrat), Āī (121 Stadt am Euphrat), Niī (132 in Mesopotamien), Uur-t (137 Ur), Āret'-kena (139 das Land אֶרֶץ von Kaenae), Nisapa (196 Nisibis), Sure (252 Sura am Euphrat bei Plin. H. N. V. 89), Charebu (311 Chalybon-Beroa).

In demselben Jahre liess der König auch eine Statue Amenophis I. in Karnak restauriren (s. o.)

Aus dem 23. Jahre der Regierung des Königs hören wir Nichts von einem Feldzuge und erfahren aus den Annalen [1]) nur einen Theil der Tribute, welche er erhielt. So brachten die Rotennu und der Fürst von Assur einen grossen 20 Tena 9 Kat [2]) schweren Stein von Chesbet und zwei andere kleinere Steine, ferner gutes Chesbet von Babylon, und Gefässe von assyrischer Arbeit. Andere brachten Gold, Sklaven und Sklavinnen, goldene Kästen, mit Asem ausgelegte Wagen, Stiere, Ochsen und Kälber, Massen von Korn, Silberringe, mit Chesbet ausgelegte Waffen und mit Gold verzierte Helme, ferner 823 Minen Weihrauch, viele Farben, Elfenbein, zahlreiche Edel- und Brennhölzer u. s. w. Vor allem hervorzuheben aber ist, dass der König auch eine Prinzessin der Rotennu für seinen Harem erhielt. Dieses Schenken von Fürstentöchtern an andere Machthaber kommt auch sonst im egyptischen Alterthum öfters vor, so z. B. noch einmal unter der Regierung Tutmes III., im 34. Jahre, in welchem die Aethiopen dem König eine Fürstentochter bringen; der König von Cheta überlässt hundert Jahre später Ramses II. seine Tochter (Champ. Mon. I pl. 38 l. 25); die ganze Episode, die die Bentreš-Stele berichtet, hat als Motiv die Uebergabe einer Tochter des Fürsten von Beχten an Ramses XIII., u. s. w.

Im folgenden Jahre brachten die Rotennu und Assyrer Tribute. Die einzelnen Angaben fehlen mit ganz wenigen Ausnahmen auf der betreffenden, gerade hier fast vollständig zerstörten Inschrift [3]). In diesem Jahre begannen auch die Bauten am Amontempel in Karnak.

Aus dem Jahre 25 hat sich in Sarbut-el-Châdem eine Stele [4]) erhalten, welche leider gerade in den wichtigen Theilen der In-

---

1) Leps. D. III, 32, l. 32—36. Die Zahl 40 für dieses Jahr, die die Inschrift giebt, ist entschieden fehlerhaft, da das Jahr 22 vorangeht und in l. 36 das Jahr 24 folgt.

2) 1 Tena = 10 Ket = 90,9591 Gramm.

3) L. D. III, 32, l. 36—39.

4) L. D. III, 29 a.

schrift sehr fragmentirt ist; die ersten 7 vollständig erhaltenen Zeilen enthalten nur die umständliche, ungemein phrasenreiche Titulatur des Königs [1]), während der Rest von einem Beamten handelt, der nach der Sinaihalbinsel gesendet wurde, um dort den Tribut einzutreiben und Kupfer nach Egypten zu holen. Die im Lande der Rotennu in diesem Jahre vom Könige gefundenen Pflanzen finden sich zugleich mit einigen Thieren wunderbar fein und schön in Karnak abgebildet (Mariette, Karnak, pl. 31).

Aus dem Jahre 28 stammt eine Inschrift im Grabe eines Schreibers am Vorrathshause des Amon-Ra, Namens Åmen-em-ḥā. Im Uebrigen sind die Annalen, ebenso wie die andern Texte für die Jahre 25—28 ganz unergiebig und berichten uns weder von innern Angelegenheiten, noch von Kriegen nach Aussen etwas; nur die Inschrift des Åmen-em-ḥeb macht hier, wie wir gesehen haben, eine rühmliche Ausnahme. Sie erzählt uns (l. 3—5), dass der erste Zug an dem dieser Feldherr Theil nahm d. h. der dritte des Königs sich gegen das Land von Nekaba (Süd-Palästina nach Br. G. II, 69), welches beiläufig gesagt, schon auf dem ersten Zuge Tutmes III. unterworfen worden war [2]), gerichtet und von dort bis nach Mesopotamien ausgedehnt habe, an beiden Orten habe Åmen-em-ḥeb je 3 Gefangene gemacht. Der zweite Zug ging gegen das Plateau von Uān [3]) im Westen von Chalybon, hier machte der Held 73 Gefangene, raubte 70 lebende Esel [4]), erbeutete 13 eherne Metallgefässe und ausserdem noch einige mit Gold aus-

1) Als Beispiel einer derartigen Titulatur lassen wir hier die Uebersetzung der 7 ersten Zeilen der eben erwähnten Stele folgen: 1. der lebende Horus, der Stier (d. h. Amon), herrschend in Theben, der Herr beider Diademe, der bereitet hat eine Königsherrschaft, gleichwie Ra im Himmel, der Herrscher, der Goldhorus, der Mächtige an Glanz, 2. der König von Ober- und Unter-Egypten Rā-men-χeper (die Sonne gebe Bestand), der gütige Gott, der Herr der Freude, der Herr des Glanzes, der ergriffen hat die Nefer-Krone, der sich vereinigt hat die Seχti-Krone, 3. in Leben und Heil, ein Theil der Sonne, geboren vom Herrn der Atef-Krone (eig. geboren von der Atef-Krone), um ihm zu geben seine Herrschaft über die Lande, der Sohn des Besitzers der Het'- (weissen) Krone (eig. Sohn der Het'-Krone) 4. Geboren vom Herrn der Tešer- (rothen) Krone (eig. geboren von der Tešer-Krone), erzogen von der Herrin der Zaubereien (Isis), der göttlichen Herrin des Getreides, 5. der Glanz des Tum, erzeugt (eig. zum Embryo gemacht), damit man ihm gebe Egypten und die Wüste, den Süden und den Norden in seine Hand, 6. sein Geist ist im Himmel, die Furcht vor ihm auf Erden, der Schrecken vor ihm in jedem Lande, er ist der König, 7. der Könige, der Herrscher der Herrscher, die Sonne (?) aller Länder, der Sohn der Sonne Tutmes-nefer-χeper-u (der Sohn des Thot, schön in seinen Gestalten), geliebt von der Hathor, der Herrin des Mafek.

2) Nr. 56 der Liste. Auch Scheschonk erwähnt dreimal seine Unterwerfung (Leps. D. III, 252; Nr. 84. 90. 92).

3) In der Inschrift der Statue im Louvre A. 90 bei Pierret, Rec. d'Inscr. p. 23 wird ausgezeichneter Wein aus dem südlichen Theile des Landes von Uān erwähnt.

4) Es verdient hervorgehoben zu werden, dass ein kleines Papyrus-Fragment in Turin (bei Pleyte und Rossi, Pl. 83 B) aus Tutmes III. Zeit der Esel

gelegte eherne Gefässe. — Das Datum des 28. Jahres des Königs findet sich in einem Grabe zu Abd-el-Qurna, welches unter anderm einen grossen Theil des Todtenbuchs in seinen Inschriften enthält (Leps. D. III, 38 e—g).

Beim fünften Zuge im 29. Regierungsjahre des Tutmes beginnen unsere Quellen wieder reicher zu fliessen, da hier die Annalen von Neuem einsetzen. Der Zug richtete sich gegen Syrien, wo sich wieder einmal ein Bündniss gegen den König gebildet hatte. Er eroberte zunächst eine Festung im Gebiete des in der Nähe von Damaskus gelegenen (Br. G. II 46) Tunep [1]), deren Name auf dem Denkmal zu schlecht erhalten ist, um lesbar zu sein. Hoch gepriesen von seinen Soldaten ging er in das Opfermagazin und veranstaltete dem Amon und dem Ḥor-em-chuti ein grosses Opfer. Der Kommandant der Festung selbst war mit 329 Mann gefangen, 100 Tena Silber und ebenso viel Gold, Chesbet, Mafek, Eisen und Erzgefässe kamen in des Königs Hand, ganze Schiffe wurden mit Sklaven, Sklavinnen, Erz, Blei und Dochten angefüllt. Dann kehrte der König selbst im Triumph nach Egypten zurück. Unterwegs bemächtigte er sich noch der Festung Aradus, die ganz angefüllt war mit Getreide; die Pflanzungen wurden zerstört, das Getreide und der Wein aus den Magazinen auf schwerbeladenen Schiffen weggeschleppt und die Soldaten damit verproviantirt. An Tributen erhielt der König 51 Sklaven und Sklavinnen, 32 Stuten, 10 Silber-Ringe, Weihrauch, Salben, 470 Minen Honig, 6428 Minen Wein, Eisen, Blei, Chesbet, Smaragd, 618 Ochsen, 3636 Hausziegen, Brod, Gebäck, Weizen, Korn und eine solche Menge Salben, dass die Soldaten jeden Tag soviel erhalten konnten, wie sonst die bei den Festen in Egypten Beschäftigten. — Von Tunep aus scheint ein Theil der Armee, bei dem sich auch Ȧmen-em-ḥeb befand, einen Vorstoss nach Karikamiāscha [2]), einer am Euphrat gelegenen Stadt, deren genaue Lage bei Yerabolus der der Wissenschaft so früh entrissene George Smith noch kurz vor seinem Tode entdeckte (cf. Sayce in The Nature 1876 p. 421), gemacht zu haben. Die Flotte befuhr den Euphrat, und der Feldherr brachte zahlreiche Gefangene mit, wofür er vom Könige das Verzeichniss dessen was ist, d. h. eine hohe Auszeichnung empfing. Auf dem Rückwege traf er das königliche Heer im Gebiete von Sen-t'ar [3]).

---

des Fürsten von Chal (Syrien) Erwähnung thut, und dass das assyrische Ideogramm für das Reich von Damaskus aus dem Ideogramm für imiru „Esel" und dem Suffix der dritten Person Sing. zusammengesetzt ist, also eigentlich „seine Esel" bedeutet (vergl. III R. 5; Nr. 6, l. 2 und für die Lesung III R. 48; Nr. 4, l. 71).

1) Nach einer von Brugsch, Rec. pl. 54 publicirten Inschrift vom Ramesseum gehörte der Ort später dem Gebiet der Cheta an.

2) Für die Geschichte der Stadt cf. Maspero, De Carchemis oppidi situ. Paris 1872.

3) [hieroglyphs] das doppelte Tyrus. Dass Tyrus wohl ein

Auch im 30. Jahre wandte sich der König nach Syrien, zog zu Schiffe, wie das im Urtexte bei dem Worte Zug stehende Determinativ [Hieroglyphe] lehrt, gegen Kadeš, belagerte und eroberte die Stadt, in der dann die egyptischen Truppen grosse Verwüstungen anrichteten. Auch Åmen-em-ḥeb zeichnete sich bei dieser Belagerung aus, er machte 2 Mārōīna (Officiere) zu Gefangenen und wurde dafür öffentlich mit dem Halsband der Tapferkeit, einem neuen Diplom, dem Löwenorden, 3 Geschmeiden, 2 Helmen und 4 Ringen belohnt. Dann zog man gegen die Festung T'aār [1]), welche erobert wurde. Auch Aradus fiel kurz darauf in des Königs Hand. Als Abgabe erhielt derselbe von den Rotennu die Kinder ihrer Grossen und alle ihre Geschwister, unter der schon oben besprochenen Bedingung, dass wenn einer der Fürsten stürbe, sein Sohn entlassen werden solle, um den Thron seines Vaters einzunehmen. Die Zahl dieser fürstlichen Verwandten fehlt auf der Inschrift, die noch hinzufügt, dass auch 181 Sklaven und Sklavinnen, 188 Pferde und 40 mit Gold und Silber ausgelegte und bemalte Wagen abgeliefert wurden.

Der nächste, siebente Feldzug des Königs erstreckte sich über 2 Jahre, das 31. und 32. Man zog zunächst durch das später auch von Amenophis II. (L. D. III, 65) besiegte Land Teχsi gegen die am Ufer des Nesrona-See's in Palästina gelegene Feste Anrotu, welche vom Könige in der allerkürzesten Zeit eingenommen und geplündert wurde. 490 Mann, der Sohn des Stadtcommandanten und 3 andere hohe Officiere des Feindes wurden gefangen genommen, und 26 Pferde nebst 13 vollständig ausgerüsteten Wagen als Beute fortgeführt. 3 der Gefangenen machte Åmen-em-ḥeb, der wieder reich belohnt wurde. Am 3. Pachons veranstaltete man eine grosse Zählung der Gefangenen.

Die Rotennu brachten als Tribut Sklaven, 761 Tena und 2 Kat Silber, 19 mit Silber ausgelegte und mit allem Zubehör versehene Wagen, 104 Ochsen, 172 Rinder, 4622 Ziegen,

---

doppeltes genannt werden konnte und dies schon in alter Zeit war, geht aus den Auseinandersetzungen von Movers, die Phönizier II, 1 p. 170 ff. deutlich hervor. Der egyptische Name ist in seinem zweiten Theile eine genaue Umschreibung des hebräischen צֹר. Von einer Einnahme der Stadt wird Nichts berichtet, sondern nur die Beute erwähnt, die der Feldherr gewonnen hatte.

1) Wir halten diesen Namen für eine zweite Transcription des hebräischen צוֹר, da es uns unmöglich scheint, es mit Maspero, Hist. anc. p. 205, Birch, Hist. of Egypt. p. 91 und Brugsch für das alte צְמָרִי zu nehmen, welches im Alten Testament sich auch nur einmal Gen. 10, 18 erwähnt findet, und da noch obendrein als Name eines Volksstammes der Kanaaniter; erst bedeutend später tritt die Stadt Simyra auf. Die Transcription ist auch recht genau, und da Tyrus beim vorigen Zuge belagert, aber nicht erobert worden war, so ist es sehr gut möglich, dass sich der König jetzt noch einmal gegen dasselbe gewendet hat.

Ziegel [1]), Erz [2]), Blei, 41 ausgelegte Rüstungen, Weihgeschenke und Pflanzen aller Art. Die andern Städte, bei denen der König vorbeizog, lieferten Brod, Salben, Weihrauch, Wein, Honig in so ungeheurer Menge, dass der König sie nicht in seine Annalen aufnehmen wollte, um nicht zu viel Platz darauf zu verwenden, und sie daher nur in ein Register im Palaste aufzeichnen liess. Erst im folgenden Jahre kehrte derselbe nach Egypten zurück.

Die Tribute der Rotennu bestanden dieses Mal vor allem in vielem Getreide, Weizen, Korn, Weihrauch, Salben, Smaragd, Früchten, kurz allen guten Landesprodukten, und wurden in das Schatzhaus des Königs gebracht, ebenso wie die Arbeiten des industriereichen Landes Remenen nördlich von Syrien; ausserdem kamen zahlreiche Edelsteine ein. Auf der Rückkehr des Königs trafen ihn Boten der Kenbet, eines Volkes, das, nach den Tributen zu urtheilen, wohl auf der Sinai-Halbinsel lebte, und brachten ihm Harz, 10 männliche Sklaven, 113 junge und 230 ältere Ochsen und ausserdem Schiffe beladen mit Elfenbein, Ebenholz und Leopardenfellen. Auch Aethiopien lieferte seine Gaben und brachte 31 junge Ochsen, 61 Stiere und Schiffe beladen mit zahlreichen Schätzen, während sie an Getreide ihren gewöhnlichen Satz herbeischafften. Im folgenden Jahre wandte sich der König wieder einmal gegen die Rotennu und rückte bis zum Tigris vor. Hier war sein erstes, was er that, eine Stele neben der seines Vaters Tutmes I. zu errichten, dann fuhr er den Tigris herab, um die verschiedenen Festungen mit Gewalt einzunehmen. Auf dem Zuge gegen Nii traf er das feindliche Heer und schlug es gänzlich in die Flucht, 30 Fürsten mit ihren Weibern, 80 Männer, 606 Sklaven und Sklavinnen fielen in seine Hand, Nii ergab sich ohne Belagerung. Auch hier stellte der König eine Stele auf, um die Grenze seines Reiches zu bezeichnen, und wandte sich dann dem weniger gefährlichen Vergnügen einer grossen Jagd auf Elephanten zu, um deren Zähne zu gewinnen, 120 Thiere wurden erjagt, einen derselben fing Åmen-em-ḥeb lebend, nachdem er ihn seines Rüssels beraubt hatte.

Als Tribut erhielt Tutmes gleich in Mesopotamien 513 Sklaven und Sklavinnen, 260 Pferde, 45 Tena $^1/_9$ Ket Gold, Wagen mit allem Zubehör, 23 Ochsen, 564 Stiere, 5323 Ziegen, 828 Minen Weihrauch, zahlreiche Salben und Früchte; auch Silber- und Gold-

1) Den Ausdruck Ziegel für unsere Barren haben auch die klassischen Sprachen. Den *πλίνθοι χρυσαῖ καὶ ἀργυραῖ* z. B. bei Polyb. X, 27, 12; Luc. Charon. 11; Her. I, 50 entsprechen im Lateinischen lateres argentei atque aurei. Cf. für Letzteres Mommsen, Röm. Münzwesen, p. 308 Anm. 52.

2) Das Wort Chomt, das wir hier mit Erz übersetzen, wird wohl Eisen bedeuten, ein Metall, das man in den assyrischen Ruinen sehr häufig und massenhaft findet: so hat Place in Ninive Eisengeräthe gefunden, die zusammen ca. 160,000 Kilo wogen. In Egypten findet sich das Metall sehr selten (Chabas Et. hist. p. 54/5).

gefässe von der Arbeit der T'ahi wurden ihm abgeliefert. Diese Gefässe, welche die Denkmäler aus dieser Zeit ziemlich häufig erwähnen und abgebildet zeigen, bestanden in grossen Schalen und Töpfen mit Deckeln von Thier- oder Menschenkopfform und waren gewöhnlich, entweder durch Zeichnungen oder durch eingelegte Arbeit von edlen Steinen, reich verziert. Die verschiedenen unterworfenen Städte brachten ebenso wie die Remenen ihre gewöhnlichen Tribute, ausserdem aber 2 unbekannte Vögel und 4 Gänse. Der Fürst von Sinear liefert einige Tena echtes und 24 Tena künstliches Chesbet, ausserdem Chesbet von Babylon und einen 15 Ket schweren Widderkopf von Chesbet. Die Cheta (nördlich von Syrien) brachten 8 Ringe, gefertigt von 301 Tena Silber, einen grossen Edelstein und edle Hölzer. Bei der Rückkehr des Königs brachten ihm die Bewohner von Punt 1685 Sa helles Harz, Gold, 134 Sklaven und Sklavinnen, 419 Heerdenthiere und Schiffe beladen mit Elfenbein, Ebenholz, Leopardenfellen und allen Landesproducten. Die Wawa in West-Abessynien [1]) brachten 8 weibliche und 12 männliche Sklaven, 104 Rinder und reichbeladene Schiffe, an Getreide aber das Gewöhnliche.

Zum Schlusse dieses Jahres wollen wir noch erwähnen, dass aus ihm, vom 2. Mesori, ein sehr verletztes Proscynema eines Beamten in El-Berscheh datirt ist, welches das Jahr den Anfang von Millionen von Festen nennt [2]).

Im Jahre 34 zog Tutmes wieder nach Syrien; hier scheinen sich 3 Städte im Gebiet von Ânâukasa verbündet zu haben und besiegt worden zu sein. 90 Männer wurden mit Weib und Kind ergriffen, ebenso wie 40 Pferde, 15 mit Silber und Gold ausgelegte Wagen, 50 Tena 8 Ket Gold in Ringen und über 100 Tena zu Gefässen verarbeitetes Gold, Eisen, 326 Rinder, 40 weisse und 50 kleine Ziegen, 70 Esel, zahlreiche Holzarten und 6 mit Eisen beschlagene Säulen um ein Haus zu errichten.

Die Tribute der Rotennu waren eine Anzahl Pferde, 34 mit Silber und Gold ausgelegte, bemalte Wagen, 704 Sklaven und Sklavinnen, 55 Tena 8 Ket Gold, verschiedene Vasen, Eisen, alle möglichen Juwelen, Gefässe, 80 Ziegel Erz, 11 Ziegel Blei, 100 Tena Farben, glänzendes Harz, Smaragd und Alabaster. Ein anderes Volk, dessen Name leider auf der Inschrift fehlt, brachte 13 junge Ochsen, 530 Stiere, 84 Esel, vieles Eisen, zahlreiche Vasen von Erz, 695 Minen Weihrauch, von süssen Salben und grünen Salben 2080 Minen, 608 Minen Wein, Wagen und zahlreiche Holzarten. Die Städte lieferten ihre Tribute besonders in Holz, welches theils unbearbeitet, theils verarbeitet war. Der Fürst von Asebi brachte

---

1) Sie entsprechen den heutigen Agaôs oder Anawas. Cf. Paul Bo[illegible] Zeitschr. f. aeg. Spr. 1869, p. 113—5.

2) Sharpe, Eg. Inscr. II. Ser. pl. 37. — Nestor l'Hô[illegible] wohl fälschlich für die Stele das Jahr 32 als Datum

108 Ziegel Eisen, 2040 Tena Bitumen, 6 Ziegel Blei, von metallischem Blei 1208 Nes, 110 Tena Chesbet, Elfenbein u. a. Die Kuschiten lieferten über 300 Tena Gold, die Tochter eines ihrer Grossen, wohl für den königlichen Harem (s. o. Jahr 23), 275 Heerdenthiere und Schiffe beladen mit Elfenbein, Ebenholz und andern Landesprodukten. Die Wawa dagegen brachten 254 Tena Gold (?), 10 Neger-Sklaven und Sklavinnen nebst Rindern und verschiedenen Landesprodukten.

Im nächsten Jahre zog der König gegen die Festung Aroana in Syrien. Hierher hatten die mesopotamischen Völkerschaften zahlreiche Reiterei und Infanterie gesendet, um dem König entgegenzutreten, aber im tapfern Kampfe erlagen sie dem egyptischen Heere, das der König selbst in die Schlacht führte, und überliessen diesem eine reiche Beute. Eine genaue Aufzählung derselben ist durch die grossen an dieser Stele in der Inschrift befindlichen Lücken ebenso unmöglich gemacht, wie eine Erzählung der Ereignisse in den Jahren 36 und 37.

Im 38. Jahre hatte der König wieder eine syrische Stadt, die Festung Ânâukasa zu bekämpfen. Die Eroberung des Ortes gelang, und man schleppte 50 lebende Gefangene, zahlreiche, vollständig ausgerüstete Wagen, Pferde und edle Hölzer mit sich fort.

An Tributen liefen ein 328 Pferde, 522 Sklaven und Sklavinnen, 9 mit Silber und Gold ausgelegte und 61 bemalte Wagen, ein Halsband von Chesbet, Vasen, 3 Fingerringe, Köpfe von Ziegen und ein Löwenkopf, wohl in Metall getrieben, Vasen von der Arbeit der T'ahi (Phönizier) im Gewicht von 2821 Tena 3 Ket; 276 Erz-Ziegel, 26 Blei-Ziegel, 656 Heben Weihrauch, süsse und grüne Salben, 1752 Minen Pech, 156 Vasen Wein, 12 Ochsen, 46 Esel, 1 Damhirschkopf, 5 Stücke Elfenbein, Elfenbeinarbeiten, Speere, Schilde, Bogen, Werkzeuge und allerlei Landesprodukte. Jede Stadt lieferte ihren vorschriftsmässigen Tribut, die T'ahi brachten Getreide, Alabaster, frische Salbe und Weihrauch, der Fürst von Asebi Erz und Pferde, der von Arureχ (אֲרָךְ) 5 Sklaven und Sklavinnen, 2 Erz-Ziegel, edle Hölzer aller Art, die Punt 240 Sa glänzendes Harz, die Aethiopen 100 Tena Gold, 36 Neger-Sclaven und Sklavinnen, 111 Ochsen, 185 Stiere, zahlreiche Schiffe beladen mit Elfenbein, echtem Ebenholz und Getreide; die Wawa brachten 2844 Tena Gold (?), 16 Neger als Sklaven und Sklavinnen, 77 Ochsen und zahlreiche schwer beladene Schiffe.

Im nächsten Jahre mussten die asiatischen Nomadenstämme der Schasu besiegt werden, was dem egyptischen Heere ohne grössere Mühe gelang.

Der König erhielt dieses Mal 197 Sklaven und Sklavinnen, 229 Pferde, Gold in 2 Fingerringen und 12 Ringen, Silberringe, ...ass, eine Vase mit einem Ochsenkopf, 325 (?) Vasen und ...ber, in Summa 1495 Tena 1 Ket; Wagen, weisse ... Stein, eine Mine Natron, Juwelen, Weih-

rauch, süsse und grüne Salbe, Pech, Honig, 1405 Minen Wein, 84 Stiere, 1183 Ziegen, Erz etc.; ferner brachten die Städte ihre gewöhnlichen Tribute, ebenso die T'ahi, welche Alabaster, Weihrauch, Salben u. a. lieferten; der Fürst der Asebi brachte 2 Stück Elfenbein, 40 Ziegel Erz, 1 Ziegel Blei, die Aethiopen 144 Tena 3 Ket Gold, 101 Neger-Sklaven und Sklavinnen, 35 Rinder, 54 Ochsen und ausserdem reich beladene Schiffe.

Aus dem folgenden Jahre erfahren wir nur die eingekommenen Abgaben.

Es brachten die Rotennu, soweit sich aus der sehr lückenhaften Inschrift ersehen lässt, 40 Ziegel irgend eines Metalls, Stahl (?), Schwerter, Speere, 18 Stücke Elfenbein, 241 Pferde, 184 Ochsen, Weihrauch und Ziegen. Die Cheta lieferten Gold, die Aethiopen 8 Neger-Sklaven und -Sklavinnen und 13 andre Diener, Ochsen, 3144 Tena 3 Ket Gold, 35 Ochsen, 79 Stiere und reich beladene Boote.

Im Jahre 41 hatte der König noch einmal gegen die syrischen Städte zu kämpfen. Er zog längs des Meeres gegen die Festung Arantu, eroberte diese ebenso wie zahlreiche andere palästinensische Städte, zu denen auch Tunep in der Nähe von Damaskus gehörte, welches diesmal vollkommen zerstört wurde; dann wandte er sich gegen das von Neuem befestigte Kadeš; von der Belagerung und endlichen Einnahme dieser Stadt wissen wir durch die Inschrift des Åmen-em-ḥeb, der hier zum letzten Male focht, einige nicht uninteressante Details. So liess der Fürst von Kadeš eines Tages eine vermuthlich maskirte Stute gegen die egyptischen Reihen heranstürmen; der Schrecken der Soldaten war gross, und nur Åmen-em-ḥeb, der mit seinem Dolche bewaffnet zu Fuss das Thier verfolgte und es glücklich tödtete, war es zu danken, dass der Verlust nicht grösser wurde. Dann stürmte derselbe selbst an der Spitze von Freiwilligen aus der Elite-Truppe die Stadt und schlug die erste Bresche, wobei er 2 Māroïna (Offiziere) zu Gefangenen machte. Unter andern Ehren, die der König ihm dafür verlieh, ward er zum Kommandanten des königlichen Schiffes ernannt und durfte jenen zu seinem Siegesfeste nach Theben geleiten [1]. Auch ein mesopotamisches Heer wurde besiegt und verlor 691 Gefangene und 44 Pferde.

An Tributen aus diesem und dem folgenden Jahre, zwischen denen eine sichere Grenze zu ziehen der lückenhafte Zustand der Inschrift nicht gestattet, erhielt der König 295 Sklaven und Sklavinnen, 68 Stuten, 3 Goldfingerringe, 3 Vasen, einen mit Silber geschmückten Opfertisch, 47 Ziegel Blei, 1100 Tena desselben Metalls, Dochte, alle möglichen Edelsteine, Eisenwaffen und Edelhölzer. Die Städte gaben ihre gewöhnlichen Abgaben, ein Volk, dessen Name fehlt, brachte Getreide, 3 Ochsenköpfe ge-

---

1) Inschr. des Åmen-em-ḥeb l. 25—34.

fertigt aus 341 Tena 2 Ket Goldes (?), echtes Chesbet und Erz. Auch die Tanai, welche vermuthlich mit den homerischen Danaern identisch sind, erscheinen dieses Mal tributpflichtig, ein anderes Volk liefert eine silberne Todtenstatue von der Arbeit der Keftu (Phönizier), Erzgefässe, 4 silberne Fingerringe, bestehend aus 56 Tena und einigen Ket. Die Aethiopen brachten den gewöhnlichen Tribut, die Wawa unter anderm 2374 Tena 1 Ket Gold.

Aus den nächsten Jahren der Regierung des Königs besitzen wir nur sehr wenige datirte Monumente. Den 22. Thot des Jahres 42 trägt als Errichtungsdatum eine öfters in ihren Inschriften publicirte Statue des Vaters des Königs [1]). Den 14. Payni des Jahres 43 enthält eine sehr beschädigte und verletzte, von Leps. D. III, 45 e publicirte Inschrift der Felsengrotte von Ellesieh mit einem Proscynema an Horus und Sati, aber ohne sonstigen historisch wichtigen Inhalt. Eine aus dem Jahre 47 datirte Stele von Kalkstein aus den Ruinen von Heliopolis zeigt uns den König vor dem Sonnengotte Ra, die begleitende Inschrift meldet uns, dass um den Tempel dieses Gottes auf Befehl Tutmes III. eine Mauer gezogen worden sei. Das Original befindet sich jetzt unter Nr. 1635 (152) im Museum zu Berlin (Leps. D. III, 29 b).

Ein ganz isolirt stehendes kriegerisches Ereigniss erzählt uns ohne Beifügung irgend einer chronologischen Bestimmung ein im British Museum aufbewahrtes Papyrusfragment [2]).

Freilich ist es zweifelhaft, ob nicht die betreffende Erzählung, ebenso wie auch die übrigen Stücke, die sich in dem Papyrus finden, und welche die Erzählung von einem bezauberten Prinzen und einige Gesänge enthalten [3]), nur der Phantasie des egyptischen Schreibers entsprungen ist. Er berichtet uns nämlich die verrätherische Einnahme einer Stadt der Imu durch einen egyptischen Officier Namens Ṭhutiá: 200 Mann werden mit Stricken zusammen in Krüge gepackt und so in die Stadt geschafft, hier machen sie sich frei, binden die Garnison mit den Stricken, öffnen ihren Genossen die Thore der Stadt und liefern den Ort Tutmes aus. Birch vergleicht die Erzählung in der Hist. of. Egypt p. 103 mit vollem Rechte mit der Geschichte von Ali Baba aus „Tausend und einer Nacht“, und gerade diese Parallele macht das historische Faktum der Einnahme sehr zweifelhaft.

Das Volk der Imu ist vermuthlich identisch mit den אֵימִם

---

1) Rosellini, M. St. I. 3. p. 125—6. Taf. Fig. 2. Leps. D. III, 16 b, c. Mariette, Karnak pl. 38 b. Uebersetzt von Birch, Observ. on the statist. tabl. in den Trans. roy. soc. of. lit. Ser. II Vol. II 1847 p. 319.

2) Pap. Harris 500; behandelt von Goodwin, Trans. soc. of. bibl. arch. III p. 340 ff. — Er ist wohl identisch mit dem von Eisenlohr, Der grosse Papyrus Harris p. 6 für eine Familiengeschichte Tutmes III. erklärten Texte.

3) Cf. Goodwin l. l. p. 349 ff., 380 ff. und Rec. of the Past II p. 153 ff., IV, 115 ff.

im Lande Moab (Deuter. 2, 10—1), welche nach Gen. 14, 5 Kedor-Laomer schlug.

Die Gefangenen, welche, wie wir im Verlauf der Kriege gesehen haben, der König in grosser Menge nach Egypten gebracht hatte, wurden dazu verwendet, um bei den Bauten des Herrschers Frohndienste zu leisten. Eine höchst interessante Darstellung solcher semitischer Leute in Arbeit für den Tempel des Amon in Theben bietet uns das Grab des Reχmara in Abd-el-Qurna[1]). Wir sehn hier die Arbeiter Lehm oder Thon zu einem dickflüssigen Teig verarbeiten, während andere das dazu nöthige Wasser aus einem mit Lotus bepflanzten und von Bäumen umgebenen Teich in breiten, weiten Gefässen herbeibringen. Ist die Masse richtig gemischt und gehörig durchgeknetet, so wird sie vor dem Ziegelarbeiter in Haufen aufgeschüttet, und dieser formt daraus Backsteine von länglicher Form, welche man in der Sonne trocknen lässt; sind dieselben dann genügend hart geworden, so beschäftigen sich andere Arbeiter damit sie fortzuschaffen und sie zu verbauen. Man sieht auf dem Bilde auch den Frohnvoigt[2]) abgebildet, der die Leute mit dem Stocke zur fleissigen Arbeit antreibt.

Aus demselben Grabe hat Hoskins (Trav. in Ethiopia, Tafel zu p. 330) 4 übereinanderstehende Reihen tributbringender Völker publicirt, welche von einem Schreiber empfangen werden[3]). In der ersten Reihe nahen sich die Punt (so ist sicherlich zu ergänzen) und bringen ausser Goldstaub, goldnen Ringen und andern edlen Metallen und Steinen auch 2 kleine Obelisken von Granit; ferner Leopardenfelle (von felis jubata?), Halsbänder, lebende Affen, kleine Leoparden, einen Steinbock, Krüge, schwarzes Ebenholz, Elfenbein, Straussenfedern, Straussenеier, und endlich einen Antabaum in einer Trage. In der zweiten Reihe folgen die Kefa (Phönicier) und die Bewohner der Länder in Mitten des Mittelmeeres, d. h. Cypern's, und bringen schön geformte und reich geschmückte Krüge, Vasen und Schalen, Trinkgefässe in der Form von Thierköpfen aus Gold und Silber, Halsbänder, Kupferlasur (deren Namen noch Champ. auf dem Denkmale las, cf. Lepsius, Metalle p. 56), Massen von Metallen, Edelsteinen und einen Elephantenzahn. Da dieser letztere sich ebenso wenig wie das auch herbeigebrachte Mafek und Chesbet in Phönicien selbst findet[4]), so muss er durch den Handel

---

1) Publicirt von Rosellini, M. C. Taf. 49. 1. Text II. p. 254 ff. Lepsius Denkm. III, 40 und 41. Brugsch, Hist. d'Eg. pl. zu p. 106. Einzelne Theile bei Champ. Mon. II. 165. 1—3. Eine kleine Abbildung findet sich auch in Les Antiquités Egyptiennes. Toulouse 1867 p. 176. Cf. ferner Wilkinson, M. & C. II, 99 und die ausgezeichnete Beschreibung von Birch, Ancient Pottery p. 13 f.

2) Vergl. hierzu auch Brugsch., Zeitschr. f. aeg. Spr. 1876 p. 75—6.

3) Ohne Farben publicirt von Wilkinson, M. & C. I. Taf. 4. Beschrieben von Champollion, Not. p. 506 ff. Osburn, Egypt's Testimony. Lond. 1846 p. 82, 88, 157. Wilkinson, Thebes p. 149 ff. Birch, Archaeologia p. 158 ff. u. s. w.

4) Cf. hierzu Chabas, Et. hist. p. 125.

importirt worden sein, und wir ersehn daraus, dass schon damals die Phönicier anfingen, Handel zu betreiben. Dieses wird auch durch die Kleidung der Leute bestätigt, welche von verschiedenen andern Völkern charakteristische Züge entlehnt hat. So findet sich bei einem eine gestreifte und mit Zipfeln versehene Tunika, wie sie in Griechenland und auf den Inseln getragen wurde, während seine Locken lang herabhängen und sich ein Band durch die Haare schlingt, wie es sonst nur bei den Libyern und Etruskern sich findet. Andere tragen dieselbe Tunika, aber den gewöhnlichen Haarschmuck der Asiaten.

In der dritten Reihe kommen die Völker des Südens, die Völker von Ta-Kens und von Chent-ḥen-nefer und bringen Gold in Ringen und Barren, Asem, Silber, Edelsteine, Elfenbein, schwarzes Ebenholz, Leopardenfelle, Federn und Eier von Straussen, lebende Leoparden, Affen, Ochsen, Jagdhunde und eine gefangene Giraffe.

Endlich nahen sich die Rotennu und, wie die Inschrift sagt, alle nördlichen Völker bis zum Ende der Welt; ihre Gaben sind schöne Vasen, welche zum Theil denen der Phönicier sehr ähnlich sind, edle Metalle, Gold in Barren und Ringen, Vasen von edlem Metall, Silber, Malachit und Edelsteine, Bitumen, Weihrauch, feine Bögen und Köcher, ein Wagen, Pferde, Hunde, ein weisser Bär, Elfenbein und ein junger Elephant. — Auch im Grabe des Ȧmen-em-ḥeb findet sich eine Darstellung von Tribut bringenden Rotennu, welche Ebers ZDMG XXX p. 394—9 beschrieben und behandelt hat. Ein ähnliches Relief, das uns zeigt, wie auch die Fürsten der Oasen in der Sahara Tutmes III Tribut darbrachten, findet sich in dem thebanischen Grabe des Pu-åm-rā, welches jetzt einer Fellah-Familie aus Qurna zur Wohnung dient (Dümichen, die Oasen der libyschen Wüste p. 22—3, Taf. I—II a). — Als Summe Asem, die einer der königlichen Beamten eincassirte, werden Leps. D. III, 39 d in einer Grabinschrift aus Abd-el-Qurna 36692 Tena (a. 3337471 Kilogramm) angegeben. — Die in den eroberten Ländern, in Ta-neter und Rotennu eingesammelten Pflanzen und Thiere wurden nach Egypten verpflanzt und finden sich an den Wänden eines der Säle in Karnak sehr fein und schön abgebildet (Mariette, Karnak. Pl. 28—31).

Wie wir schon oben bemerkten, nahm Tutmes III. am Ende seiner Regierung Amenophis II. als Mitregenten an. Aus diesem Grunde erscheinen beide auf einer von Champollion in Amada über einer Thür gefundenen und Mon. I. 45, 3 (bei Leps. D. III. 65 c) publicirten Inschrift nebeneinander als gleichberechtigt, wobei der erstere als Herr von Heliopolis, der letztere als Herr von Theben bezeichnet wird. Auch in dem von Lepsius D. III, 65 b publicirten Text aus Amada finden sie sich vereint. Eine Todtenstele in Leyden (V. 11. Leemans, Descr. p. 270), welche bisher noch unpublicirt geblieben ist, erwähnt beider Könige, ebenso wie das

Grab Nr. 36 in Theben (Champ. Not. 528). Endlich zeigt ein Scarabäus in Leiden (B. 1310. Leemans, Descr. p. 36) und ein zweiter in Berlin (Nr. 1927) beider Namen. — Die Gattin des Königs Tutmes III. war Ḥatâsu, eine Namensschwester seiner einstigen Mitregentin Rāmāka-Ḥatâsu, ihr Bild zeigt uns neben dem ihres Sohnes ein von Champollion Mon. II, 160 publicirtes Grab in Abd-el-Qurna. — Der Tod des Herrschers erfolgte nach der Inschrift des Åmen-em-ḥeb am letzten Phamenoth seines 54. Regierungsjahres und ihm folgte am nächsten Tage der dritte grosse Eroberer aus der 18. Dynastie, sein Sohn Amenophis II., als Alleinherrscher.

Die göttliche Verehrung des Königs findet sich auf zahlreichen Monumenten erwähnt. So erfahren wir die Namen zweier seiner Priester Tutmes und Åmen-em-mer-u-f aus einer Leydener Stele (V. 10. Lieblein Nr. 595). Den Titel der Priester χennu übersetzt Leemans, Descr. p. 270 mit auditeur, doch scheint die Leydner Stele V. 2 und eine in den Etudes ég. IX. 9 publicirte Stele aus Bulaq entschieden für eine dadurch ausgedrückte Bezeichnung einer Priesterklasse zu sprechen. Die Inschrift aus der Zeit Amenophis II. bei Leps. D. III, 62 b erwähnt seinen Oberpriester Åḥmes. Ein Stein im Museum von Berlin Nr. 2067 (195) nennt einen Mann Rān, der gleichzeitig erster Priester des Tutmes und des Åmon war. Ein Grabkegel im Museum zu Wiesbaden (Nr. 93) gehört einem Priester des Tutmes III. Namens Åmen-em-ka an. Eine Bulaqer Stele (Liebl. Lex. Nr. 598) erwähnt seinen Priester, der Name der Person fehlt aber leider auf der Inschrift. Weiter findet sich sein Kult berichtet im Grabe Nr. 15 in Abd-el-Qurna aus der Zeit Amenophis III. (Leps. D. III, 78 b), im Grabe zu Theben Nr. 4 (Champ. Not. 492), Nr. 7 (Champ. Not. 839) und Nr. 60 (l. l. 563), in Speos Artemidos aus der Zeit Merenephtah I. (Rosellini, M. St. III, 1. p. 190) und auf zwei Stelen in Turin (Orcurti, Cat. ill. II, 45, 125). Mit anderen göttlich verehrten Königen nennt ihn eine Todtenstele in Champollion-Figeac, Eg. Anc. Pl. 67 und der Libationstisch zu Marseille; mit der Regentin Rāmāka ein Siegel aus einem Grabe in Abd-el-Qurna (Leps. D. III, 39 e).

Von den Statuen des Königs befindet sich die schönste, eine dem Amon-Ra geweihte Colossalstatue aus schwarzem, weissgeflecktem Granit in Turin (Gazzera, Descr. dei mon. eg. Taf. x; cf. Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 28 ff. Rosell. M. St. I. 3, p. 190). Eine zweite schöne Statue aus schwarzem Granit, auf der er als Geliebter der Göttin Ani des oberegyptischen Hermonthis bezeichnet wird, ist in Alexandria gefunden und in den Legenden von Brugsch, Rec. I. Pl. X. Text p. 18 publicirt worden. Eine dritte sitzende Bildsäule aus dunkelgrauem Granit, etwas unter Lebensgrösse, ward in Nubien von Rosellini gefunden und nach Florenz gebracht; unglücklicher Weise ist der Kopf abgebrochen (Rosellini,

M. St. I p. 233). Eine vierte von Mariette entdeckte befindet sich unter No. 871 in Bulaq (Mariette, Karnak p. 34. Not. p. 276; die Abbildung findet sich in E. de Rougé, Album phot. No. 125). Ein colossales Sitzbild aus weissem Kalkstein in Karnak zeigt ihn und seine Gemahlin, an den Seiten des Sitzes sind die Namen und Titel des Amon-Ra genannt (Brugsch, Reiseberichte p. 176). Auch das Museum in Bern besitzt eine kleine sitzende Statuette, die den Namen Tutmes III. trägt, nach der ganzen Arbeit aber entschieden unecht ist. In den altegyptischen Inschriften werden zweimal Statuen des Königs erwähnt, die eine auf einer von Mariette, Karnak Pl. 33 publicirten Inschrift Tutmes IV., die andere in früherer Zeit. Letztere wurde von Amenophis II. dem Priester des Osiris Nebuāiu als Belohnung für seine Verdienste geschenkt (Stele in Bulaq No. 64; Mariette Not. p. 82 ff.; publicirt von E. de Rougé, Album phot. No. 151; übersetzt von Birch, Zeitschr. für aeg. Spr. 1876 p. 4 ff. und in poetischer Form von Brugsch, Gesch. Aeg. p. 382 f.)[1]. Das schönste Portrait des Königs giebt uns ein jetzt in Berlin befindliches Relief von Elephantine, welches ihn in Begleitung der Buto und der Neχeb darstellt; dasselbe ist von Lepsius, Denkm. III, 44 ausgezeichnet publicirt worden. Ein Reliefkopf des Herrschers aus Amada findet sich bei Rosellini, M. St. Taf. II, 7 herausgegeben. Grosses Interesse bietet auch eine von Arundale und Bonomi, Gall. of ant. pl. 33 Fig. 148 publicirte Zeichnung des Königs, welche in die Linien des Canon's eingefügt ist, und ein Portraitkopf auf einer Turiner Stele (Champ. Lettre à M. de Blacas II p. 36 ff. Pl. 7. Champ.-Fig. Eg. anc. pl. 78. Orcurti, Cat. ill. II, 127).

Bauten und kleinere Denkmäler.

Es kann hier natürlich nicht unsere Absicht sein, eine vollständige Uebersicht über alle Tempel, die, oder an denen Tutmes III. gebaut hat, zu geben, schon darum nicht, weil es bei den grossen Lücken, die das in Europa befindliche Material zeigt, ganz unmöglich sein würde. Wir beschränken uns daher darauf, die wichtigsten seiner Bauten hervorzuheben und die Stellen aufzuführen, an denen sich eingehendere Beschreibungen der Details finden. Beginnen wir im Norden, so ist der erste Ort, in welchem der König Spuren seiner Thätigkeit hinterlassen hat, Heliopolis. Hier bezeugen Inschriften, die sich an einer Thür des Tempels auf

---

1) Wir machen bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, dass sich in Bulaq unter No. 34 noch eine zweite Stele desselben Mannes befindet. Dieselbe zeigt in der Mitte einen Hathorkopf, darunter rechts und links je eine stehende männliche Figur, über der sich der Vorname Tutmes III. befindet. An den beiden Seiten und am Fuss der Stele ist je eine Inschriftszeile eingegraben, welche nur die gewöhnliche Opferformel darbietet.

zwei grossen Steinen fanden, seine Thätigkeit, und nennen ihn von Tum und Hor-em-χu gesegnet (Brugsch, Rec. Pl. X Fig. 23 a und b, p. 20—1; übersetzt Reiseberichte p. 49 f., cf. Osburn, The mon. hist. of Eg. II, 299 f.). Ein weiterer Stein, welcher von dem Bau eines Thores an dem Tempel berichtet, ist bei dem Thor des Schlosses von Kairo gefunden worden und in der Descr. de l'Eg. V Pl. 24 No. 1 publicirt. Eine jetzt in Berlin befindliche Stele vom 47. Jahre der Regierung des Königs berichtet, er habe den grossen Tempel mit einer Mauer umgeben (Leps. D. III, 29 b). Aus dem Tempel stammen endlich, wie schon Birch, Hist. of Egypt p. 103 vermuthete, wahrscheinlich die grossen Obelisken von Alexandria und Rom. — Dann folgt Abusîr, woselbst sich eine Inschrift erhalten hat, welche dem Hausvorsteher im Tempel Tutmes III., Àmen-em-àn angehört (Leps. D. III, 29 e). — Von einem Tempel in Memphis zeugen die Inschriften der Gräber von Abusîr und Saqqarah, welche öfter dort angestellte Priester nennen (Brugsch, Hist. de l'Eg. I Aufl. p. 109). — Von einem Bau in El-Hileh zeugen Backsteinmauern, deren Ziegel mit seinem Namen gestempelt sind (Brugsch, Reiseberichte p. 83, Geographie I, 230). — Aus Speos Artemidos erwähnt Ros., M. St. I, 3 p. 190 Bauten, und Lepsius hat in den Abh. d. Berl. Ak. 1851 p. 181 eine D. III, 2 publicirte Götterdarstellung von hier behandelt. — In Panopolis legte er eine Felsengrotte an (Leps. D. III, 29 d). — Für den Tempel von Dendera hatte schon König Chufu Pläne auf Ziegenfell machen lassen, dieselben aber nicht ausgeführt, obgleich nach dem Berliner Papyrus bei Leps. D. III, 123, 6, 5, welcher erzählt, dass hier das 64. Capitel des Todtenbuches gefunden worden sei, schon damals Theile des Baues bestanden. Auch Pepi, unter dem die Pläne wieder aufgefunden wurden, benutzte sie nicht, und erst Tutmes III., der sie wieder entdeckte, restaurirte und vollendete das Heiligthum nach ihnen (Dümichen, Bauurkunde Taf. XIV und XVI; Baugeschichte des Denderatempel's p. 14—5 und Taf. 1—2. Birch, Select Egyptian texts No. II und III. Chabas, Zeitschr. f. aeg. Spr. 1865 p. 91 ff. Voyage p. 44—5. Mariette, Denderah. III, 78 n und k). Ferner richtete er ein fünftägiges Fest ein, welches am 1. Epiphi begann, und bei welchem die Hathor von Dendera ihren Genossen Horus in Edfu besuchte. Dieses Fest wurde noch in der Ptolemäerzeit aufrecht erhalten (Dümichen, Bauurkunde Taf. XV l. 31—36, und Zeitschr. f. aeg. Spr. 1871 p. 97 f). Auch eine kleine Inschrift bei Mariette, Denderah. II, 55 e zeigt des Königs Namen. Von andern Herrschern finden sich im Tempel ausser den Ptolemäern und römischen Kaisern nur Amenemhà I., Tutmes IV. und Ramses II. genannt (Mariette, Denderah. Supplément Pl. II). — In Coptos, wo sonst alle Monumente neueren Ursprungs sind, hat man eine Granitsäule gefunden, welche beweist, dass hier einst ein Tempel Tutmes III. stand, welchen die römischen Kaiser nur weiter ausbauen liessen (Wilkinson, Thebes p. 411). —

In Theben errichtete er zunächst im Norden des grossen Reichstempels dem Ptah einen Tempel, an welchem später besonders Sabako, Taharka und die Ptolemäer bauten (Brugsch, Reiseberichte p. 192 ff. 288, Geogr. Inschr. I, 181. Leps. D. III, 39 f—k. Auf dem Plane von Mariette ist derselbe mit G bezeichnet); dann einen zweiten in der Nähe des Tempel Ramses II. (Wilkinson, Thebes II p. 158. De Rougé, Album phot. No. 61). Von seinen Werken im Assassif und in Medinet Abu, welche er in Gemeinschaft mit Rāmāka und Tutmes II. aufführte, haben wir schon oben gesprochen und hier nur das nachzutragen, was seinen Namen allein trägt. Im Assassif weihte er das grosse Portal aus Syenit, ebenso wie ein zweites Thor dem Amon (Leps. D. 20 b, 27, 3), während zahlreiche mit seinem Namen gestempelte Ziegel aus diesem Bau seine Wirksamkeit auch an andern Stellen beweisen; einige derselben befinden sich im British Museum und sind von Prisse publicirt worden (Birch, Hist. of ancient Pottery p. 12; Prisse, Mon. Eg. 23 No. 10—13; Vyse, Journ. i. 89). — In Medinet Abu baute er weiter an dem kleinen Amon-Tempel aus Sandstein; so sieht man ihn unter der Gallerie vor dem ityphallen Amon-Ra die Erde aufhacken und findet seinen Namen öfters in dem Bau (Champ. Mon. II, 195, 1. Leps. D. III, 17 c, 38 a—d, 37 a, b. Rosellini, M. St. III, 1 p. 182. Cf. auch Champ. Not. p. 327, 334).

In dem grossen Reichstempel von Karnak[1]) errichtete er zunächst den Pylon VI, der einen Theil der Listen von eroberten Ländern trägt, dann im Hofe H zwei viereckige Pilaster aus rothem Granit; im Saale J und K zeigen ihn in den Cellen die Bas-Reliefs neben Amenophis I. (zwei Thüren sind bei Leps. D. III, 4 publicirt). Weiter baute er den Durchgang P und schmückte die von Rāmāka begonnenen Seitensäle R und S aus, dann den auf 56 Säulen ruhenden grossen Saal nebst sieben Kammern, die ihn an drei Seiten umgaben und von einer gemeinsamen Mauer umschlossen wurden. In einem der Theile des Baues befanden sich die schon besprochenen Annalen, in einem zweiten die berühmte von Prisse nach Paris gebrachte Kammer, welche Tutmes zeigt, wie er seinen Vorfahren Opfer bringt (publicirt von Prisse, Mon. pl. I; Burton, Excerpta hieroglyphica I; Leps. Ausw. Taf. I; Rosellini, M. St. I. p. 132 ff. III, 188; De Saulcy, Mém. de l'Ac. de Metz 1863—4. Cf. auch Prisse, Rev. Arch. II, 1 p. 1 und Taf. 23 in I, 2; und die Inschrift in Mariette, Karnak pl. 32 h). Die Darstellungen an den Wänden sind wunderschön, bieten aber mit Ausnahme einer Darstellung, auf welcher Set und Horus den König im Gebrauch der Waffen unterrichten, wenig allgemeines Interesse[2]). Die Namen

1) Cf. vor allem Mariette, Karnak. — Die von diesem pl. 15—6 publicirte Inschrift hat Brugsch in der Geschichte Aegyptens p. 359 ff. behandelt; die Inschrift auf pl. 12 ebenderselbe p. 365 ff.

2) Cf. Lepsius, Denkm. 33—36; Champ. Mon. IV pl. 304 No. 1, 311 No. 1; Brugsch, Reiseberichte p. 173 ff., Geogr. Inschr. I p. 180; Lepsius, Briefe p. 273;

der drei Thore, die der König erbaute, sind uns auf einer von Brugsch, Rec. I Pl. 26, 2 publicirten Inschrift erhalten, sie waren Åmen-χorp-f-fu, Chent-χer-åmen und Åmen-ur-ba-u. — Einen Theil des Baues im Osten des Tempels hat E. de Rougé, Album phot. No. 62 publicirt. Endlich war es unser König, der den grossen Tempelsee, auf welchem die Festprocessionen später stattfanden, ausgraben und mit Ziegelsteinen ausmauern liess, und den aus der eigentlichen Fluchtlinie des Tempels abliegenden grossen Pylon VII errichtete. Das Datum, an welchem der Baustrick feierlich ausgespannt wurde [1]), war, wie die schöne, leider sehr fragmentirte, von Mariette in Karnak entdeckte und Pl. 12 publicirte Stele zeigt, der letzte Mechir des 24. Jahres des Königs. Das bei Mariette, Karnak Pl. 15—6 l. 11 bei Gelegenheit der Tempelbauten Tutmes III. aufgeführte Datum vom 27. Mechir des Jahres 15 des Königs, dessen Bezug bei der unmittelbar darauf folgenden Lücke nicht ganz sicher ist (vermuthlich bezieht es sich auf eine Erneuerung der Opfergaben), steht jedenfalls nicht im Widerspruch mit unserer Stele, da das Fest der Baustrick-Ausspannung auch auf dieser Inschrift in l. 17, also später als das Jahr 15 erwähnt wird. — Von Gräbern bei dieser Stadt entstammen, ausser den schon gelegentlich erwähnten, noch folgende der Zeit unseres Herrscher's: No. 11 (Champ. Not. 503—4), 19 (l. l. 514), 34 (l. l. 525), 58 (l. l. 557), 59 (l. l. 557—8). — In Hermonthis errichtete Tutmes III. dem Mont einen Tempel, von dem eine Reihe von Säulenfragmenten und zum Theil beschriebene Steinblöcke sich erhalten haben; Amenophis II. setzte den Bau fort, welcher in der Römerzeit restaurirt wurde (Brugsch, Reiseberichte p. 201. Nestor L'Hote, Lettres 104—6). — Dem Chnum galt das Sanctuarium in Esneh, wo man noch in später Zeit dem König ein Fest feierte, und wo noch in der Zeit der römischen Kaiser eine Stele desselben stand (Champollion, Briefe p. 72, 134. Wilkinson, Thebes p. 427. Rosellini, M. St. III, 1 p. 169. Brugsch, Geogr. I, 169. Für die Stele siehe den Calender von Esneh bei Leps. D. IV, 78 und Brugsch, Matériaux pl. X). — In El-Kab zeugte ein Tempel der Neχeb und des Sebek, in welchem man den Königs opfern sah, und zwei andere Tempel, an denen Rāmāka, er, Amenophis II. und Ramses II. gebaut hatten, von seiner

---

Rosellini, M. St. III, 1 p. 184 ff.; Prisse, Mon. XVI, 2 und 3; kleine Inschrift und Abbildungen auch in der Descr. de l'Eg. pl. 34 No. 2 und 3, pl. 36 No. 3; De Rougé, Album phot. No. 58). — Das zuletzt erwähnte Bild findet sich Wilkinson, M. & C., Supplement Pl. 39; Lepsius, D. III, 36 b; Prisse, Mon. pl. 16 Fig. 1; zum Theil bei Burton, Exc. hierogl. Pl. 37 No. 20, cf. auch 21, und ist besprochen worden von Pleyte, La religion des Pré-Israëlites p. 93. Lettre à Deveria p. 13. Meyer, Set-Typhon. p. 37.

1) Vergleiche für dieses Fest vor allem die schöne Abbildung Champ. M. I, 48; Descr. de l'Eg. I pl. 82 No. 2 und die Ptolemäerinschriften; bes. Zeitschr. f. aeg. Spr. 1872 p. 9 f. Für den Zweck der Ceremonie s. Cantor in Schlömilch's Zeitschr. für Math. und Physik XXII. Hist. Abth. p. 18 f.

Thätigkeit (Champollion, Briefe 129, 188; Notice p. 266. Wilkinson, Thebes p. 430); schon als Brugsch die Ruinen besuchte, waren alle drei Tempel fast vollständig zerstört (Reiseberichte p. 215). — Aus Edfu hat sich ein Stein erhalten mit der Widmung eines Tempels von dem König an Ḥor-ḥut; für den 1. Epiphi und für den Monat Athyr setzte er Feste an (Champollion, Briefe p. 134. Rosellini, M. St. III, 1 p. 181. De Rougé, Rev. Arch. 1865 II p. 50. S. auch unter Dendera). — Zwei von den Felsengrotten von Silsilis liess er und Ḥatāsu mit reichen Reliefen schmücken, auf denen er zahlreichen Göttern, unter ihnen auch Usertesen III., opfert und deren Segen empfängt. In einer der Grotten befand sich das Grab des Prinz-Regenten der Südländer Neḥi (Leps. D. 45 d—f. 46. Cf. Rosellini, M. St. III, 1 p. 180). — In Ombos stammt ein dem Andenken der Rāmāka gewidmetes Thor an der Hauptumfassungsmauer des grossen Tempels des Sebek aus seiner Zeit; mit Steinen, die von seinen Bauten stammen, errichteten dann hier Euergetes II. und Soter II. einen zweiten Tempel des Sebek (Leps. D. III, 28. 1. Rosellini, M. St. III, 1 p. 180 und M. C. Taf. 28. Champollion, Briefe p. 73, 115. Not. p. 231—2, 247. Brugsch, Reiseberichte p. 278. 279. Wilkinson, Thebes p. 450). — Von dem Tempel, welchen er in Elephantine dem Kataraktengotte Chnum errichtete, haben sich nur einige losgelöste und später zu einem Damme gegen den Fluss verwendete Steine erhalten. Der Inhalt ihrer Inschriften ist meist rein kalendarischer Natur, sie enthalten eine Aufzählung von Festen und die Angabe der an ihnen zu spendenden Opfer. Einer der Steine ist durch seine Inschrift besonders wichtig geworden, er besagt nämlich: Am 28. Epiphi, am Tage der Erscheinung des Sothis-Festes. Man hoffte daraus ein absolutes Datum für die Zeit Tutmes III. zu gewinnen und Biot berechnete, dass der betreffende Tag der 12. Juli 1445 v. Chr. sei; die Zahl stimmte aber gar nicht mit der sonstigen Chronologie und so glaubte Lepsius (Königsbuch p. 164 f.), der Lapidarius habe sich geirrt und statt des Epiphi den Paoni gemeint; dann würde diese Siriuserscheinung auf 1590 oder 1574 fallen. Brugsch dagegen vermuthete erst, der Stein, welcher kein Königsschild trägt, stamme aus der Zeit Ramses II., später schloss er sich Lepsius' Ansicht an [1]). Ein Obelisk von hier befindet sich nach Birch, Hist. of Eg. p. 102 in Sion House bei Kew. — Auf der Insel Biggeh befinden sich Reste eines von

1) Young, Hieroglyphics. Taf. 59. Leps. D. III, 43 c—f. De Rougé, Rev. Arch. N. S. XII p. 330. Chabas, Mélanges II, 27. Biot, Recherches de quelques dates absolues in der Academie des sciences 1854 p. 265 ff.; Athenaeum français 1853 p. 192. Brugsch, Reiseberichte p. 244, 246 und Taf. III No. 3; Matériaux p. 88. Das von de Rougé l. l. neu publicirte Stück giebt Mariette, Karnak pl. 14 b vollständig. Derselbe hat auch in den Mon. div. pl. 54 a—d vier neu entdeckte Steine aus Elephantine, die von Tutmes III. herrühren, publicirt.

den Ptolemäern und Kaisern ausgebauten Tempels Tutmes III. oder Amenophis II. (Wilkinson, Thebes p. 470). — Der in Talmis befindliche Tempel des Caesar Augustus, der grösste Tempel in Nubien, ist wahrscheinlich nur eine Restaurirung eines älteren Heiligthums aus der Zeit unseres Königs (Brugsch, Geogr. I, 230). — Auch in Pselchis stand ein dem Horus geweihter Bau mit dem Eingange nach dem Flusse, nicht, wie später, parallel zu demselben; nur einzelne Blöcke, die von Seti I. und Menephtah verbaut worden sind, haben sich erhalten (Lepsius, Briefe p. 113. Champ., Briefe p. 99. Brugsch, Geogr. I, 158). — In Corte sind einige verbaute Steine und die Grundmauern an dem späteren Tempel der Isis aus seiner Zeit (Lepsius, Briefe p. 113. Brugsch, Geogr. I, 152). — Etwas mehr besitzen wir von seinen Bauten in Amada (cf. für diese vor allem Champ. Not. 96—107). Der hier errichtete Tempel galt dem Ra (Leps. D. III, 45 b); wir sehen den König zunächst auf zwei Basreliefs an dem Thore des Sanctuarium, links empfängt Amon den noch sehr jungen Herrscher auf seinem Throne sitzend, rechts umarmt ihn Isis, die Mutter der Götter, die das Herz beruhigt (Champ., Mon. I, 44. Leps. D. III, 45 a und c). In der linken Halle bringt er Ra einen Strauss von Papyrus- und Lotosblumen und Vögel, und erhält als Entgelt das Versprechen eines guten Lebens, während die hinter ihm stehende Hathor ihm Schutz verheisst. Auf der linken Wand sieht man ihn mit einer Geissel in der Hand auf Ra zueilen, um ihm Felder zu weihen, dahinter wird er auf dem Throne des Tum gekrönt (Champ. Mon. I, 47, 2. Rosellini, M. St. 35, 2; Text III, 1 p. 171). Weiter sehen wir ihn mit einem Stabe, während Safeχ, die Herrin der Bücher, einen zweiten in der Hand hat; er legt hier den Grund zum Tempel durch die Ceremonie des Ziehens des Strickes (Champ., Mon. I pl. 48). Unter dieser Darstellung weiht er dem Ra-Harmachis ein Thor (Champ., M. I, 48, 2. Rosellini, M. St. I, 36, 1; ein Theil der Darstellung bei Wilkinson, M. & C. Supplement Pl. 82, 2 in umgekehrter Reihenfolge). Eine Legende auf dem innern Gesims des Eingangsthors besagt, dass Tutmes den Tempel aus Sandstein errichtete (Champ., Mon. I, 45, 7. Rosellini, M. St. III, 1 p. 177 und Taf. zu p. 125 No. 10. Leps. D. III, 45 c). Fortgesetzt wurde der Bau von Amenophis II., welcher, wie wir oben sahen, noch mit Tutmes III. vereint an ihm gearbeitet hatte, und vollendet durch Tutmes IV. (Champ., Briefe p. 96. Cf. die Stele von Amada bei Champ., Not. p. 105—7, Leps. D. III, 65 a und Reinisch, Chr. I, Taf. 7). Ein grosses und schönes Portrait des Königs aus dem Tempel, welches sich auf der rechten Wand des Sekos neben zweien Amenophis II. befindet, hat Champ., M. I, 49 publicirt. — In Primis stammen der erste und dritte Naos aus seiner Zeit; man sieht in dem erstern den Gouverneur von Nubien, Neḥi, der den Bau leitete, vor dem Könige stehen und diesem, im Vereine mit andern Beamten, die Abgaben der süd-

lichen Länder an Gold, Silber, Getreide, Elfenbein, Ebenholz u. s. w. überreichen (Champ., Briefe p. 92; Not. p. 79—84. Rosellini, M. St. I, 3 p. 171). — In Wadi-Halfa stand ein aus Backsteinen erbauter Tempel des Königs mit protodorischen Säulen, dem Amon-Ra und Ra geweiht, neben einem Bau des Usertesen, Amenophis II. und Ramses I.; die Thüren und Pfosten sind aus Sandstein gearbeitet (Champ., Briefe p. 81—3; Not. p. 37. Leps. D. III, 16). — Auch in Semneh leitete der Gouverneur von Nubien Neḥi den Bau des den Göttern Tetun, Amon, Mont und Chnum und dem Könige Usertesen III., welcher einst hier gebaut hatte, geweihten schönen Tempels (Leps. D. III, 47 a. b, 48—56. Brugsch, Geogr. I, 160. Rosellini, M. St. I, 3 p. 170. Calliaud, Voyage à Méroé Vol. II pl. 27—9. Lepsius, Briefe p. 259. Wilkinson, Thebes p. 501, nach welchem letztern auch die Namen Tutmes II. und Àḥmes sich am Tempel befinden). Im Uebrigen ist nur eine Opferliste hervorzuheben, welche das Datum des 7. Paophi des 2. Jahres Tutmes III. giebt, und welche darum Werth hat, weil dieses Datum neben dem des 1. Thot des 5. Jahres des Königs auf einem Turiner Papyrus (Pleyte und Rossi, Pap. de Turin Pl. I, cf. Champ., Lettre à M. de Blacas II, p. 58) das einzige ist, welches sich aus den ersten Regierungsjahren des Fürsten findet. Die übrigen Feste, welche E. de Rougé ausgezeichnet behandelt hat, haben hier für uns wenig Interesse, ausser einem, welches am 21. Pharmuti für die Besiegung des Àn-u gefeiert wurde; leider lässt sich nicht sicher entscheiden, welcher König hier der Sieger ist, ob Usertesen III. oder Tutmes III.; de Rougé vermuthete, wohl mit Recht, das erstere (Leps. D. III, 55. De Rougé, Mém. sur quelques phénomènes célestes in der Rev. Arch. I Ser. IX, 2 p. 653 ff., 674 ff.). — In Kummeh errichtete Tutmes III. einen Tempel für Chnum, Hathor und Usertesen III. mit aus dem Gebiete der äthiopischen Šaāt herbeigeschafften Steinen (Leps. D. III, 57 a); auch das Schild des Tutmes II., welches später durch das des Tutmes I. ersetzt worden ist, und das des Amenophis II. findet sich in diesem Tempel (Leps. D. III, 59 a, 64 b). Auf einem Relief sehen wir Tutmes III. mit den Symbolen des Chnum bekleidet der Hathor opfern, auf einem zweiten dem Chnum, der ihm im Verein mit Tetun alles mögliche Gute verspricht (Leps. D. III, 57 b, 58). — Auf der Insel Sâi haben sich spärliche Reste eines Tempels Tutmes III. und Amenophis II., dessen Errichtung Neḥi leitete, erhalten (Leps. D. III, 59 b und c; Briefe p. 257). — In einer Felsengrotte, welche in den Sandsteinfels, der bei Gebel Dôscheh in den Nil vorspringt, von der Flussseite aus eingehauen ist, sehn wir den König Horus und Usertesen III. verehren (Leps. D. III, 59 d—e; Briefe p. 256). — In Soleb errichtete er einen von Amenophis III. verschönerten Tempel. — In Sarabut el-Khadem stammt der Tempel der Hathor von ihm (De Laborde, Voy. dans l'Arabie Petrée). — Endlich erbaute

er auch in Gebel Schebet einen Tempel (Rosellini, M. St. I, 3 p. 180. Champ. Not. p. 232).

Auch vier Obelisken sind uns erhalten, welche Tutmes III. theils vollständig errichtete, theils zu bearbeiten begann. Es sind dies zunächst die beiden, welche einst vor dem grossen Reichstempel von Karnak standen, auf deren Errichtung ein leider beschädigter Scarabaeus No. 3530 in Berlin anspielt, deren Weihung in den Annalen des Tutmes erwähnt wird, und deren Abbildung ein Grab in Abd-el-Qurna (Champ. Mon. IV, 316. Rosellini, M. St. III, 1. Taf. zu p. 125 No. 14. Burton, Excerpta hieroglyphica Pl. 29. Leps. D. III, 39 c) zeigt. Wenn auch auf letzteren die Inschriften nicht genau mit den uns erhaltenen Obelisken, deren einer jetzt beim Lateran in Rom, der andere auf dem Atmeidan oder Hippodrom in Constantinopel steht, übereinstimmen, so sind sie ihnen doch so ähnlich, dass man an der Identität der Obelisken nicht zweifeln kann. Die Inschriften beider enthalten nichts als die gewöhnlichen pompösen Phrasen zum Preis des Königs und des Gottes Amon, nur ist auf dem Obelisken von Constantinopel die Erwähnung der Eroberung von Mesopotamien zu Schiff, auf dem am Lateran die des Zwischenraums von ca. 35 Jahren zwischen Tutmes III. und IV. hervorzuheben. Beide Obelisken sind publicirt worden von Bonanni, Romani Collegii Musaeum (Kircherianum). Der erstere allein ist von Lepsius D. III, 60 publicirt und von Birch in den Transact. roy. soc. of lit. Ser. II Vol. II 1847 p. 218 ff. übersetzt worden; vgl. besonders auch Niebuhr, Reisebeschreibung, Kopenhagen 1774. Taf. IV p. 32. Der letztere, an dem auch Tutmes IV. und Ramses II. arbeiteten, findet sich bei Kircher, Oedipus III, 161, Zoega, de usu et origine obeliscorum und Ungarelli, Interpretatio obeliscorum urbis Taf. I und Text p. 8—62; an letzterer Stelle ist er übersetzt, ebenso später von Birch, Records of the past. IV p. 9—16; cf. Leps. D. III. 39 c; Rosellini, M. St. III, 1 p. 185 ff. und Brugsch, Reiseberichte p. 171; Champ., Lettre à M. de Blacas I p. 31 ff. 39. — Ferner stammen von Tutmes III. in Alexandria die Nadel der Cleopatra und der früher daneben umgestürzt liegende, jetzt in London befindliche Obelisk, an denen Ramses II. die Nebenkolonnen auf jeder Seite hat ausfüllen, und ein späterer König seinen Namen hat eingraben lassen. Ihr ursprünglicher Standort war in Heliopolis, und erst die Ptolemäer liessen sie nach Alexandrien schaffen, wo sie später vor dem Tempel des Caesar standen. Schon Plinius, Hist. nat. 36, 69 erwähnt dieselben und erklärt sie für Werke des Mesphres, — ein Name, der wohl aus dem ersten Theil des vollständigen Namen Tutmes III. Meri-phra-Tutmes entstanden ist. Publicirt ist der eine in Descr. de l'Eg. V Pl. 32, 33, beide bei Champ. Mon. IV, 444—6, Burton, Exc. hierogl. 51 und 52; besprochen von Kircher, Oedipus III p. 340 f., Obelisci Aegyptiaci interpretatio Tab. ad p. 23, Brugsch, Reiseberichte p. 9, Lepsius, Briefe p. 11, Birch in The

Athenaeum 1877 p. 532 ff. und 565, Wilson, Cleopatra's Needle 1877, cf. auch Bunsen, Aeg. Stell. IV, 130 und das Citat aus arabischen Geographen bei Kircher, Oedipus III. p. 339.

Von kleineren Monumenten, welche aus der Zeit unseres Herrschers datirt sind, sind folgende bekannt gemacht worden und verdienen eine Erwähnung. Zunächst in Egypten selbst bei Mashakit das Proscynema eines Schreibers des Schatzhauses des Königs im Lande Nubien, Namens Kar-gai. — Dann das Fragment eines 4' hohen, äusserst fein und schön gearbeiteten Altars von Syenit. An demselben befinden sich 6 Figuren, je 2 auf der Längs- und je eine auf der Breitseite, welche zweimal als Tutmes III., Montu und Hathor bezeichnet werden; sie sind sehr verstümmelt, alle Füsse und einige Köpfe sind zerbrochen. Das Monument lag in Karnak, wo es die französische Expedition ausgraben und für die Descr. de l'Eg. (At. III, pl. 31) abzeichnen liess. In dieser Publication ist eine Figur als ganz erhalten angegeben, während sie später, als der Altar durch Salt an das British Museum kam, sich zerbrochen vorfand. The British Museum p. 31 vol. II erklärte nun die Franzosen für die Verstümmler, welchen Vorwurf Prisse in der Rev. Arch. I. Ser. III, 2 p. 702 zurückwies. Publicirt wurde das Denkmal ferner von York und Leake, Les principaux monuments du musée britannique Londres 1827, pl. 9, Fig. 25 (im Text p. 16 besprochen) und von Arundale und Bonomi, Gall. of ant. Pl. 34, Fig. 148; besprochen auch von Champ. Lettre à M. de Blacas I, p. 34—5. — Im Museum zu Bologna ein prachtvolles Basrelief, auf welchem man einen Karren sieht, der von 2 Ochsen gezogen und von 2 Prinzen geführt wird, deren einer einen langen Stab, der andere eine Peitsche in der Hand hält (Chabas, Et. hist. p. 77). — Im Vatikan ein grosser, sehr schön ausgearbeiteter Opferaltar, ein Relief- und ein Inschriftsfragment. — In Florenz ein Steinfragment (Nr. 2594) und das Bruchstück eines Ziegels (Nr. 2642). — In Paris die Statue des Unsu und seiner Frau Amenḥetep; ersterer besorgte die Revenüen des Amon, dessen Name freilich auf dem Denkmale ausgemeisselt worden ist[1]). Ebenfalls in Paris eine schöne goldene Schale[2]). — Ein Todtenbuch, in dem sich der Vorname Tutmes III. findet, besitzt der Abbé Desnoyer in Orleans (Baillet, Mél. d'Arch. III, p. 100—1). — In Turin eine Stele (Orcurti, Cat. ill. II, 25; Lieblein, Nr. 799), 2 kleine Papyrusfragmente (Champ. Lettre à M. de Blacas II, p. 58—9; eines ist publicirt von Pleyte und Rossi, Pap. de Turin 83 B, s. o.), eine von Chabas, Zeitschrift f. aeg. Spr. 1870, p. 122—3 ausführlich besprochene Alabastervase mit dem Gehalt von 9 Hin (Orcurti, Cat. ill. II, 178). Auch Berlin besitzt 3 Vasen aus der Zeit des

1) De Rougé, Not. som. des mon. ég. p. 33.

2) ib. p. 62.

Königs, aber ohne Inhaltsangabe; eine weitere hat Champollion, Mon. IV, 425 und mit Farben Rosellini, Mon. Civ. Taf. 62, Nr. 6 publicirt; auf dieser letztern steht die Kartouche eigenthümlicher Weise quer. Endlich hat ganz neuerdings Mariette in den Mon. div. pl. 100 ein Monument gleicher Art publicirt, welches 9,520 Liter fasst, was nach der Angabe des Monumentes gleich 21 Hin ist. — Das Berliner Museum enthält einen von Lepsius, Denkm. VI, 117b und c publicirten Papyrus, auf dessen Verso die vollständige Titulatur des Königs Tutmes III. und eine Ermahnung an die Kinder aller Grossen und Fürsten, die Gottheit zu erfreuen, sich befindet. Das Recto wird durch einen Hymnus an Ptaḥ eingenommen. Auf den engen Zusammenhang einzugehen, in welchem dieser Hymnus mit den Papyris bei Leps. D. VI, 115—121, von denen der eine von Pierret, Et. ég. p. 1 ff. vollständig und ein grosser Theil von Maspero, Gesch. der morgl. Völker, p. 31 ff. übersetzt worden ist, und den noch unpublicirten Papyris Nr. 14, 49, 53, 55 und 56 des Berliner Museums steht, ist hier nicht der Ort. Die höchst interessante Hymnensammlung in dem Papyrus Nr. 57 desselben Museums enthält einen Hymnus, der aus unseres Königs Zeit stammen soll. — In Salonichi das untere, $2^1/_2$' hohe Stück eines Opferaltars, den Tutmes III. seinem Vater Amon-Ra errichtete, als er den Bau des Rā-men-χeper-χu-mennu, d. h. des grossen Pfeilersaales östlich von dem die Annalen enthaltenden Saale in Theben wieder hergestellt hatte (besprochen von Brugsch, Zeitschr. f. aeg. Spr. 1868, p. 79). Bei derselben Gelegenheit errichtete der König auch 2 Sphinxe, deren jede einen Opferaltar zwischen den Tatzen hat; die eine besteht aus rothem Granit, die andere aus Alabaster (Mariette, Mél. d'Arch. I, 55—6, Not. p. 59, 98; Karnak, Pl. 32b, und Etudes ég. IX, p. 18). Dieselben befinden sich im Museum zu Bulaq. In diesem findet sich ferner aus derselben Zeit eine von Mariette gefundene hockende Statue eines Würdenträgers (Karnak, pl. 32g), ein Naos, in dem sich das Bild eines Oberpriester Ptaḥmes befindet, aus schwarzem Granit, gefunden in Abydos (Mariette, Not. p. 253), 2 Alabastervasen voll Bitumen aus dem Assassif, einige kleine Gegenstände, Fingerringe, Scarabaeus, Aexte, Messer und eine Reihe Instrumente unbekannten Zweckes von demselben Ort (l. l. p. 204) und endlich der Holzsarg eines Schreibers Toti (l. l.). — In Leyden zahlreiche kleinere Gegenstände: Cynocephalen (B. 40, 41), Löwe (B. 171), Igel (?) mit Menschenkopf (B. 342—4), Skarabäen (B. 1201, 1204, 1208—1310), Fische in Relief (B. 1901—2), Ringe mit Steinfassung (G. 207—11), ein goldner Convexring, den auch Wilkinson, M. & C. III, 374, publicirt hat, und dessen Form auffallend an die noch in der Mitte dieses Jahrhunderts üblichen Serviettenringe erinnert; Lotuskelch von Gold, mit Blau, Grün und Braun ausgelegt (G. 362), Amulette (G. 453—8, 481—93, 495—8, 548—9, 613—28, 635—41, 651, 659), Alabastervasen (H. 230, 328), Holzhacke mit Bronzepflug

(J. 3), Dreschflegel mit 3 Schlägern (J. 6), Hacke mit Holzgriff (J. 155), Ciselireisen in Bronze mit Holzgriff (J. 157—9, cf. Chabas, Et. hist. p. 76, 79, 82), Siegel aus Emaille (J. 324—6) und endlich Siegel an 3 Papyri (J. 365—7)[1]. — In St. Petersburg die Stele des Vorstehers seiner Bauern Userḥāt (Lieblein, Die aeg. Denkm. zu St. Petersburg p. 26). — In München ein Amulet mit des Königs Bild und Namen (Lauth, Erkl. Verz. p. 67). — Bei Denon, Voy. en Eg. Pl. 98, Nr. 4 findet sich ein kleines vierseitiges Prisma publicirt, auf dessen einer Seite man das Bild eines bewaffneten Mannes, auf der andern den Vornamen Tutmes III. sieht. — Den Ausgrabungen von Rhind entstammen 15 Tesseren, von denen 14 aus Holz, eine aus Stein besteht, und welche wohl sämmtlich der Zeit unseres Königs angehören. Auf Nr. 3—5 findet sich sein Vorname Rā-men-χeper, und auf Nr. 1 das Datum des 11. Pharmuthi seines (?) 27. Jahres. Im Uebrigen enthalten die Tafeln Namen von königlichen Prinzessinnen und von Personen aus deren Gefolge (Birch, Facsimiles of two Papyri, Pl. XII Nr. 1—15). In Wilkinson's Popular Account ist unter Nr. 318 eine Axt abgebildet, welche sich in der Sammlung Salt befand und des Königs Vornamen trägt. — Die Statue eines hohen Reichsbeamten, Namens Chem, an dessen rechter Schulter das Schild Tutmes III. sich findet, hat Brugsch, Rec. pl. VIII, 3 publicirt.

In ganz besonders grosser Anzahl haben sich Skarabäen mit den Zeichen Rā-men-χeper [Kartusche] gefunden, Leyden allein besitzt deren über 100 und fast in jedem Museum finden sich einige; so in Wien (Scarabées Egyptiens figurées du Musée d'Ant. de Sa Maj. l'Empereur, Vienne 1824), in Miramar (Reinisch, die aeg. Denkm. von Miramar, Taf. 26), in Paris (de Rougé, Not. somm. p. 64), in Berlin (z. B. Nr. 1905—28), in Lyon (Devéria, Not. des ant. ég. de Lyon p. 7), in Bulaq (Mariette, Not. p. 249), in München (Lauth, Erklär. Verz. p. 28), in Turin (Orcurti, Cat. ill. p. 153 giebt 243 an; ausserdem p. 171 Nr. 43 ein Holz in Kartouchenform mit denselben Hieroglyphen), in London, Florenz, Zürich, Dresden, Wiesbaden, Frankfurt a/M., im Museum Westreen u. s. w. Ferner bei Privaten; so haben Dubois, Choix de pierres gravées antiques (Paris 1817), Clerc, in der Rev. Arch. I. Ser. III, 2 p. 659, Klaproth, Collection d'ant. ég. du chevalier de Palin (Paris 1829) einige publicirt; einer ist auch von Seyffarth im Jahresbericht der DMG für 1846, p. 218 ff. besprochen worden. Weitere finden sich in der Descr. de l'Eg. V, Pl. 79—80, 82, 83,

---

1) Die Ušebti-Statuette P. 1, auf der von dem Königsschilde nur [Kartusche] erhalten ist, gehört doch wohl Seti I. an, dessen Name ebenso geschrieben z. B. auf dem Berliner Ušebti Nr. 4641 (348) erscheint.

87, 88, 89 und bei Kircher, Oedipus II, 2 p. 451. Auch in Sardinien (Chabas, Et. hist. p. 311), in Arban am Khabour (Layard, Nineveh and Babylon, Part. I, p. 281) und in der Ferlinischen Pyramide in Meroe (Ferlini, Cenno sugli scavi operati nella Nubia Nr. 126, p. 15. Fig. 20) hat man Skarabäen mit diesem Zeichen entdeckt. — Bisher wurden diese Skarabäen fast alle Tutmes III. zugeschrieben und ihre Anzahl verminderte sich nur dadurch, dass auch der zwischen der 25. und 26. Dynastie lebende König Pianχi [1]) denselben Vornamen führte [2]), und dass dieselbe Gruppe als Nachname bei einem der Priesterkönige [3]) vorkommt, aus dessen Zeit wir auch eine Königin Rā-mā-ka kennen [4]). — Die Wägungen, die Lieblein mit diesen Skarabäen in Leyden (Zeitschr. f. aeg. Spr., 1869, p. 28 ff.) anstellte, haben zu dem Resultate geführt, dass sie keine Gewichte sein können, da sie nicht in einem einfachen Gewichtsverhältniss zu einander stehen. Dagegen zeigen die 3 mit Siegeln, die die Kartouche Rā-men-χeper tragen, versehenen Papyri in Leyden, dass man dieselben zum Siegeln zu benutzen pflegte. Gerade zu einer solchen Verwendung eigneten sich auch die auf den Skarabäen angebrachten Zeichen, da diese wörtlich übersetzt „die Sonne gebe Beständigkeit“ bedeuten, d. h. besagen, dass Ra dasjenige, was mit einem derartigen Siegel versehen war, erhalten und vor jedem Schaden bewahren möge. — Nicht weiter bekannt geworden ist eine Stele im Louvre für einen Flabellumträger Tutmes III., Sektiχal (Liebl. Nr. 591). — Vermuthlich gehört auch in ein Grab dieser Zeit eine biographische Inschrift, von der ein Stück mit den Namen Àḥmes, Tutmes I. und II. am Tempel von Semneh (Leps. D. III, 47c; cf. Birch, Upon a hist. tablet of Ramses II., p. 20 und Brugsch, Geogr. Inschr. I, 53) verbaut worden ist, und das Grab in El-Kab Nr. 6, aus dem Lieblein, Lex. Nr. 572 nach Mittheilungen des Herrn Eisenlohr die Eigennamen publicirt hat.

Schluss.

Nachdem wir auf den vorhergehenden Seiten die innere und äussere Geschichte Egyptens unter den ersten Königen der 18. Dynastie behandelt haben, wollen wir zum Schlusse die Ausdehnung

1) Aus dessen Zeit sich unter andern eine von Poitevin, Rev. Arch. I. Sér. XI, 2 p. 742 citirte und von E. de Rougé, Not. des mon. p. 91 beschriebene, von Prisse, Mon. IV publicirte Stele in Paris befindet, und dem vielleicht ein von Mariette 1859 in Karnak entdecktes Vasenfragment (Mar. Karnak, p. 70 Pl. 45b) und zahlreiche Stempel aus der Thebais bei Prisse, Mon. Pl. 23 angehören.

2) Leps. K. Nr. 618.

3) Leps. K. Nr. 560 und in den Abh. der Berl. Ak. 1856, Taf. I, Text p. 259 ff.

4) Leps. K. Nr. 559 und l. l. — Ein königlicher Vorname Rā-mā-ka findet sich auch auf der Tafel von Saqqarah in Bulaq an Stelle des auf den Monumenten sonst Rā-ṭeṭ-ka genannten Herrschers der 5. Dyn. (bei Manetho *Ταγχέρης*).

des Reiches am Ende des betrachteten Zeitraums noch einmal überschauen, um so eine Basis zu gewinnen, auf welcher wir in einer weitern Arbeit die Geschichte der letzten Könige dieser Dynastie, ebenso wie die der ersten Könige der folgenden aufbauen können. Die Städte in Palästina, deren sich Tutmes auf seinem ersten Zuge bemächtigte, haben wir schon p. 124f. zusammengestellt und können uns daher hier darauf beschränken, die in den spätern Kämpfen im Norden von Egypten eroberten Länder aufzuführen; wir werden dabei jedesmal in Klammer das Jahr der Unterwerfung hinzufügen.

Es waren: Süd-Palästina (27), Chalybon (28), Tyrus (29, 30), Aradus (29, 30), Kadeš (30, 40), Teχsi (31), Arotu (31), Ȧnȧukasa (34, 38), Aroana in Syrien (35), Arantu (40), das Gebiet des asiatischen Nomadenvolks der Schasu (39), das Gebiet (29) und die Stadt (40) Tunep in der Nähe von Damaskus, Karchemisch am Euphrat (29), Nii (33) und Mesopotamien (27). Als Grenze nach Osten hin wurde der Euphrat genommen (29, 33). Tributpflichtig gemacht wurden folgende Völker, deren Abgaben in den angemerkten Jahren angegeben werden: Rotennu (23, 24, 30, 31, 32, 34, 40), Assur (23, 24), Mesopotamien (33), Sinear (33), Cheta (33, 40), Danaer (41), Ȧsebi (34, 38, 39), Arureχ (38), T'ahi (38, 39), Kenbet auf der Sinaihalbinsel (32), Punt in Arabien und Ost-Afrika (33, 38), Wawa (33, 34, 38, 41) und Aethiopen (32, 34, 38, 41); auf den Abbildungen erscheinen ausserdem noch die Phönizier und Einwohner der Inseln des Mittelmeers als unterworfen.

Für die Völker des Südens besitzen wir ausser den eben erwähnten Angaben der Annalen über ihre Tributpflichtigkeit noch eine dreimal wiederholte Liste auf den Pylonen von Karnak, bei welcher das dritte Exemplar 152 Namen mehr als die beiden andern bot; der grösste Theil dieser nachgetragenen Orte ist vollkommen zerstört (Mariette, Karnak Pl. 22, 23, 24—26). Die Namen 7—22 finden sich auch auf der Liste bei Mariette Pl. 27 d. Die Inschriften finden sich in der schon öfters citirten vortrefflichen Arbeit von Mariette über Karnak ausser Pl. 25—6 No. 118—269 besprochen. Von den Orten lassen sich folgende ihrer geographischen Lage nach mit ziemlicher Sicherheit bestimmen: 1) in Kusch (Aethiopien): Atera, das spätere *Ἄδουλις*, welches nach Plinius Hist. Nat. VI, 34 eine Kolonie flüchtiger egyptischer Sclaven war; Atromau das von der Inschrift von Adulis erwähnte *Ἀταλμῶ*; Ȧrokaka am Ufer des Meeres bei Massaua; Bukak *Βάκχου νῆσος* bei Adulis; Berberta, die Stadt Berber; Tekaru, Tigre; Arem, Amara, der dritte Hauptheil von Aethiopien; Kululu wohl *Κολοβὸν ὄρος*, einige Meilen nördlich von Adulis; Kataa, *Γάξη* der Inschrift von Adulis, d. h. der Theil des abessynischen Plateau, dessen Abdachung oberhalb Massaua das rothe Meer beherrscht; Terter, das Land der Taltal; Tešfu, Tasfay, ein Distrikt von Agame; Utȧu, Adua, die jetzige Hauptstadt von Tigre; Täumen, *Σαμινέ*, ein Distrikt im Herzen von

Abessynien; Ȧnnena-u, *'Αννινέ* der Inschrift von Adulis am linken Ufer des Atbara. 2) in Punt (Süd-West-Arabien und Ost-Africa): Ahfu, ein Hafen an der Küste von Opone; Amessu, *Μόσυλλον* Mosyllum, bis wohin nach Plin. Hist. Nat. IV, 34 Sesostris, d. h. wie wir oben sahen, Rāmāka vorgedrungen war; nach Eratosthenes bei Strabo XVI 769 findet sich auch bei Dire am Eingang der Strasse von Bab-el-Mandeb eine Stele des Sesostris; Auhal, *Ἀυαλίτης*; Hebu, Hhabo der neueren Karten und *Κοβὴ ἐμπόριον* bei Ptolemäus. — Ausser den eben besprochenen Listen befindet sich in Karnak noch ein Verzeichniss von 30 Orten in Libyen;[1]) leider ist es bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse der altafrikanischen Geographie unmöglich, dieselben ihrer Lage nach mit einiger Sicherheit zu bestimmen. — Drei kleine Listen von dem Friese von Karnak,[2]) welche ebenfalls besiegte Länder aufführen, sind bei ihrer geringen Ausdehnung und schlechten Erhaltung fast werthlos; auf der ersten ist kein einziger Name mehr vollständig erhalten; die zweite erwähnt die obern und untern Rotennu und Chalybon, und die dritte unter anderm Assur.

Eine ausgezeichnete Uebersicht aller Länder, bis zu denen der Ruf Tutmes III. drang, giebt uns die sogenannte poetische Stele des Königs;[3]) auf dieser erklärt Amon, er habe dem Könige alle Länder der Erde gegeben, und führt dies dann in 10 symmetrisch gebauten Strophen folgendermassen näher aus:

1) Ich kam und liess Dich besiegen die Fürsten der T'āhi,[4]) ich warf sie unter Deine Füsse hin durch ihr Land.
Ich gab, dass sie sahen Dich als Herrn des Lichts, leuchtend über ihnen, wie mein Bild.

2) Ich kam und liess Dich besiegen die Leute in Asien, gefangen nahmst Du die Fürsten von Rotennu.
Ich gab, dass sie sahen Dich ausgerüstet mit Deinem

---

1) Mariette, Karnak Pl. 22.

2) Mariette, Karnak Pl. 27, a—c.

3) Von Mariette in Karnak gefunden, übersetzt von Birch, Archeologia 38, p. 373 und Rec. of the Past II, p. 29 ff.; von E. de Rougé, Note sur les principaux résultats des fouilles en Egypte 1861 und in der Rev. Arch. N. S. IV, p. 196 ff.; von Maspero, Du Genre epistolaire, p. 85—89; von Mariette in der Not. des mon. de Bulaq 2. éd., p. 80—82 und Revue générale de l'Architecture 1860, t. 18 col. 57. 60; von Brugsch in der Geschichte Aegyptens, p. 352 ff. Poetisch übersetzt ist dieselbe in der englischen Ausgabe von Lenormant, Ancient History of the East. Vol. I, p. 234. Publicirt auch in Reinisch, Chrest. I. Taf. 8 und von Mariette, Karnak Pl. 11. Besprochen von Chabas, Etudes sur l'ant. hist. 2. éd., p. 179. — Höchst interessant ist es, dass Seti I., als er seine Siege feiern wollte (Champ. Not. II, p. 96; Brugsch, Rec. I, pl. 45 c), einfach die zweite Hälfte von 5 Zeilen unserer Stele copirte und nur noch eine Zeile eigener Composition hinzufügte. (Cf. Maspero l. l.) Auch in der Inschrift Ramses III. bei Dümichen, Hist. Inschr., Taf. 11—2 findet sich in l. 18 ein an Strophe 7 und 9 entschieden erinnernder Ausdruck.

4) T'ahi, die Völker vom Libanon bis zum Meere nördlich von Palästina.

Schmuck, ergreifend Deine Waffe und kämpfend auf Deinem Wagen.

3) Ich kam und liess Dich besiegen die Länder des Ostens, hin schrittst Du durch die Gaue des Landes der Götter [1]).
Ich gab, dass sie sahen Dich gleichwie den Sirius (?) [2]), der aussäet die Hitze seiner Gluth und aussendet den Regen.

4) Ich kam und liess Dich besiegen die Lande des Westens, Kefa [3]) und Asebi [4]) zittert vor Dir.
Ich gab, dass sie sahen Dich, gleichwie den jungen Stier, festen Herzens mit starkem Horn, dem Niemand sich naht.

5) Ich kam und liess Dich besiegen die Nebu (?) [5]), Die Länder von Mäten [6]) sind in Deiner Gewalt,
Ich gab, dass sie sahen Dich, gleichwie das Krokodil, den Herrn des Schreckens im Wasser, dem Niemand sich naht.

6) Ich kam und liess Dich besiegen die Bewohner der Inseln, inmitten des Mittelmeers hören sie Dein Wuthgeschrei.
Ich gab, dass sie sahen Dich als einen Rächer, Der sich erhebt auf den Rücken seines Opfers.

7) Ich kam und liess Dich besiegen die Tahenu [7]), Die Inseln der Tena-u [8]) stehn unter Deiner Macht.
Ich gab, dass sie sahen Dich als einen Löwen, der aufschlägt sein Lager auf Leichen hin durch ihre Thäler.

8) Ich kam und liess Dich besiegen die letzten Gestade des Wassers, Der Umkreis des Meeres ist in Deiner Macht.
Ich gab, dass sie sahen Dich als Sperber (?), der umfasst mit seinem Blicke alles, was er will.

9) Ich kam und liess Dich besiegen die Bewohner an der Spitze

---

1) Das Land der Götter oder das göttliche Land lag im Süden von Punt und umfasste wohl das heutige Somali-Land.

2) Der Stern, der Hitze und Regen bringt, dürfte kaum ein anderer sein, als der Sirius.

3) Kefa umfasste nach Birch, Mém. sur une patère du Louvre p. 24 Cypern und vielleicht Creta.

4) Asebi, ein Volk in Asien.

5) Nebu, die Lesung der Gruppen und ihre Uebersetzung ist sehr unsicher.

6) Mäten, ein Staat an der Küste des Mittelmeers.

7) Tahenu, ein kaukasisches, libysches Volk im Westen und Süd-Westen von Egypten.

8) Tena-u, vielleicht die Danaer, deren Reich sich in vorklassischer Zeit weit über die Inseln des Mittelmeers ausdehnte.

des Wassers[1]), die Leute am sandigen Strande[2]) hast Du gefangen.

Ich gab, dass sie sahen Dich, gleichwie ein Schakal des Südens, den Herrn des Herumstreifens, welcher durchzieht die Welt.

10) Ich kam und liess Dich besiegen die Nubier, bis nach Pat[3]) ist alles in Deiner Macht.

Ich gab, dass sie sahen Dich, gleichwie die zwei Brüder[4]), deren Macht ich vereinigte in Dir (zum Siege?)[5]).

---

1) Die Spitze des Wassers ist, wie Chabas, Et. hist. p. 278 ff. gezeigt hat, die Nilmündung.

2) Die Leute am sandigen Strand ; wie die Inschrift des Una, welche berichtet, dass dieses Volk zu Wasser zu erreichen sei, zeigt, waren dieses nicht die Bewohner der afrikanischen Wüste, sondern ein Küstenvolk.

3) Pat, vgl. für dieses Land Zeitschr. f. aeg. Spr. 1863, p. 53.

4) Die beiden Brüder sind Horus und Set, welche vereint die höchste Macht repräsentiren.

5) Zum Siege, wir ergänzen am Ende der Zeile neχt.

I

1. 汎彼柏舟。亦汎其流。耿耿不寐。如有隱憂。

2. 我心匪鑒。不可以茹。亦有兄弟。不可以據。

3. 我心匪石。不可轉也。我心匪席。不可卷也。

4. 憂心悄悄。慍于羣小。覯閔既多。受侮不少。

5. 日居月諸。胡迭而微。心之憂矣。如匪幹衣。

Proben aus Victor von Strauss' Schi-king-Uebersetzung mit Text und Analyse.

Von

Georg von der Gabelentz.

Mit einer Tafel.

Seit einigen Monaten harrt ein wissenschaftlich-künstlerisches Werk der Veröffentlichung, das, trügt mich nicht Alles, in der Uebersetzungsliteratur aller Zeiten und Länder einen höchst hervorragenden Platz einnehmen soll. Herr Geheimer Rath *Victor von Strauss und Torney* hat, nachdem er die tiefsinnige Theosophie des grossen Mystikers Lao-tsï mit unerreichter Meisterschaft gedeutet, sieben Jahre unablässigen Fleisses dem alten Liederschatze der Chinesen, dem dritten ihrer canonischen Bücher, Schī-kīng gewidmet, welches er in einer nach Form und Inhalt getreuen Uebersetzung der deutschen Leserwelt bekannt machen will. Proben seiner Arbeit hat er vor ohngefähr einem Jahre in einer Zeitschrift veröffentlicht, und nun, da ich die Handschrift druckfertig vor Augen gehabt habe, scheint mir eine Untersuchung jener Proben auf ihre philologische Richtigkeit erwünscht.

Die dreihundert und neun Lieder des Schi, innerhalb eines etwa eilfhundertjährigen Zeitraumes entstanden (18—7tes Jahrh. v. u. Z.), sind in vier Bücher vertheilt: 1) *Kuoh-fūng* „Landessitten", d. i. Lieder aus den einzelnen Feudalstaaten, deren Sitten und Zustände sich in ihnen spiegeln; 2) *Siaò-yà* und 3) *Tá-yà* Lieder zu kleineren und grösseren Festen (?); endlich 4) *Súng* Loblieder. Fast alle diese Gedichte sind gereimt, aber in Versmass und Reimfolge sehr vielgestaltig. Viersylbige Verse sind vorwaltend, und soviel in jener alten Metrik noch unaufgeklärt sein mag, so wissen wir doch, dass nächst der Zahl der einsylbigen Wörter auch deren Tonbeschaffenheit berücksichtigt wurde. Die Sylben selbst scheinen als gleichwerthig, sämmtlich als Längen gegolten zu haben; und für das Gefühl des Dichters müssen sie wohl noch schwerer wiegen, als etwa eine Länge in europäischen Versmaassen, weil jede chinesische Sylbe für sich allein den ge-

danklichen Inhalt eines ganzen Wortes in sich birgt. Luther's Predigerregel:

Geh' rasch 'nauf,
Thu's Maul auf,
Hör' bald auf!

hat ganz die Wucht jenes Monosyllabismus.

Es ist klar, dass in diesem Punkte die chinesische Verskunst für unsere Sprache unnachahmlich ist. Ein zweiter Umstand kommt aber hinzu: wir, und selbst die Engländer mit ihren zahlreichen einsylbigen Wörtern können schlechterdings nicht in so wenigen Sylben soviel ausdrücken, wie die altchinesischen Sänger. Hier hat unser Uebersetzer mit dem ihm eigenen feinen Formgefühle das Richtige gefunden, indem er jeder chinesischen Sylbe einen Versfuss gleichsetzte. Dem deutschen Worte ist der Trochäus (und, bei Vorschlag einer kurzen Sylbe, der Iambus) typisch, und so war der eingeschlagene Weg zugleich derjenige, auf welchem er am ersten Wörtlichkeit der Uebersetzung bei der denkbarsten Analogie des Metrums zu erreichen schien.

Wörter von gleichklingendem Auslaute waren, — dies lehrt uns das Schi, — schon im Altchinesischen in weit grösserer Anzahl vorhanden, als sie es etwa im Deutschen sind. Daher in jener Sprache die Leichtigkeit des Reimens, daher die Möglichkeit, denselben Reim in einer Strophe viel öfter wiederkehren zu lassen, als wir es ohne störendes Gedrechsel könnten. Es gehörte die Sprachbeherrschung eines Victor von Strauss dazu, um auch hierin der Form des Originales vollkommen gerecht zu werden, dessen eigenartiges Gepräge durch jede Abweichung in diesem Punkte verwischt worden wäre. Dass er die in der chinesischen Poesie streng verpönten Enjambements zu vermeiden gewusst, ist selbstverständlich.

Die Analyse, zu welcher ich mich nun anschicke, soll eine blos grammatische sein. In dieser Hinsicht ist die Sprache unserer Lieder einfach und meist klar genug, um auch dem Nicht-Sinologen schnell eine gewisse Controle zu gestatten. Sie ist überdies, soweit dies Liedertexte sein können, ein Muster der jeweiligen Volkssprache und im Zusammenhalte mit anderen gleichalten Schriftstücken eine bündige Widerlegung des zuweilen gehörten Wahnes, es hätten die alten Chinesen anders geredet als geschrieben. In lexicalischer Beziehung ist allerdings um so mehr zweifelhaft; insoweit sei der Leser auf Legge's Chinese Classics, Vol. IV Pt. I & II verwiesen. Der Uebersetzer hat hier oft die Wahl zwischen den Auslegungen verschiedener gleich gut empfohlener Erklärer; uns aber bleibe der Trost, dass wohl der Dichter den Dichter am besten verstehen werde. Wo ich daher des Herrn von Strauss Auffassung mit der des einen oder anderen einheimischen Commentators im Einklange sehe, darf ich mich für den vorliegenden Zweck ihr ohne Weiteres anschliessen. Die Frage, welche ich durch meine

zwischenzeiligen Uebersetzungen und sprachlichen Anmerkungen beantworten will, lautet nicht: wie kann der Text noch anders aufgefasst werden? sondern vielmehr: durfte er nach den Gesetzen der Sprache so aufgefasst werden, wie es von Herrn von Strauss geschehen? Meine Arbeit, ein kleines Praktikum im vorclassischen Chinesisch, wird dadurch an Fasslichkeit für Fernerstehende reichlich soviel gewinnen, als ihr an kritisch-gelehrtem Beiwerke abgeht. — Und somit zur Sache.

I. (I, III, 2).

1) *Da schwimmet der Cypressenkahn,*
Und schwimmet seine Fluthenbahn,
So treibt mich's ohne Rast und Schlaf,
Wie wen da nagt des Schmerzes Zahn.
Nicht weil mir Wein wär' abgethan
Wandl' ich und schweif' ich auf dem Plan.

Fán pí peh-*tscheū*,
(Es) schwimmt jenes Cypressenboot,
Yih fán k'ì *liêu*;
Und schwimmt-in seiner Strömung;
Kèng-kèng puh méi,
Ruhelos nicht schlafe (ich),
Jû yeù yìn *yeū*.
Wie wenn (ich) hätte geheimen Kummer.
Weí ngò wû *tsieū*,
Nicht ich habe-nicht Wein,
ì ngâo ì *yeû*
Darum wandele (ich), darum streife-ich-umher.

V. 1. *Fán*, Prädikat, der gewöhnlichen Wortstellung entgegen vor dem Subjekte. Diese Inversion ist, namentlich bei Verben des Sichbewegens, auch in der späteren Classicität nicht ungewöhnlich. Ihr Sinn ist wohl, dass die Erscheinung zum Gegenstande der Rede gemacht und dann hinsichtlich ihres Trägers oder Urhebers näher erklärt werden soll. So vertauschen psychologisch Subject und Prädikat die Rollen. — *Pí* = der, jener, als Attribut voranstehend. *Peh* = Cypresse, Genitiv des Stoffes zu *tscheū* = Boot, Kahn, beide zusammen eine Art Compositum bildend.

V. 2. *K'î* pron. III pers., wegen des darauf folgenden Substantivs genitivisch zu verstehen. *Lieū* selbst ist freilich seinem Grundbegriffe „fliessen, strömen," zufolge Zeitwort. Weil es aber auf das Verbum *fán* als dessen Objekt folgt, muss es der Function nach Substantivum sein. Verba des Verweilens oder Sichbewegens können hinter sich örtliche Objekte haben; der Zusammenhang, besonders die Bedeutung des Verbums ergiebt dann, ob ein Wo, Wohin oder Woher zu verstehen sei.

V. 3. Hier wie oft ist das Subjekt aus dem Zusammenhange

(vgl. V. 5 *ngò* = ich) zu erkennen. *Kèng-kèng*, eines der vielen durch Reduplication gebildeten Adverbien iterativer oder durativer Bedeutung. ***Puh*** = nicht, als Adverb nothwendig vor dem Verbum ***méi*** stehend.

V. 4. ***Jû*** (spr. *žû*) = gleichen, ähneln, wie. *Yeù* = haben, vorhanden sein, oft auch unpersönlich = es giebt; Gegensatz: *wû* = nicht vorhanden sein, entbehren, mangeln (vgl. V. 5). *Yìn*, Adjektiv, weil attributiv vor dem Substantiv stehend. *Yeū*, Zustandswort: traurig, traurig sein. Hier ist es als Object des Verbums *yeù* Substantivum — vgl. oben V. 2.

V. 5. ***Wêi***, sonst = klein, verborgen, im Schi öfter statt ähnlich lautender Verneinungswörter angewandt.

V. 6. *ì*, als Verbum = nehmen, dann als Präposition, das Werkzeug („durch, mit"), den Stoff („aus, von") oder die Ursache („wegen, aus") ausdrückend, steht hier prägnant, d. h. ohne folgendes Regimen im Nachsatze. Es ist daher mit Ergänzung eines Demonstrativpronomens als Adverb oder Conjunktion zu verstehen: „damit, dadurch, sodass, deshalb, um zu", u. s. w. Der Sinn von V. 5—6 ist bestritten; Hr. v. Str. schliesst sich, gegen Legge, der Mandschu-Uebersetzung an: Bi saraśaci yabuci nure akôngge waka = wenn ich wandele und einhergehe, so ist es nicht weil Wein mangelte.

Die vom Uebersetzer dem Gedichte gegebene Ueberschrift lautet: „Unverdiente Zurücksetzung und Kränkung". Der Dichter vergleicht den stillen Lauf eines Bootes, das sich in seinem Fahrwasser befindet, mit seinem eigenen zwecklosen und unstäten Dasein. Diese scheinbar zufällige Verknüpfung äusserer Vorgänge mit inneren Stimmungen ist vielen altchinesischen Liedern ebenso eigen wie den süddeutschen Schnaderhupfln.

2) ***Kein blosser Spiegel ist mein Herz,***
Nicht kann es Eingang nur verleihn,
Und hab' ich wohl der Brüder auch,
Sie können mir nicht Stütze sein.
Komm' ich und klage meine Pein,
So fährt ihr Zorn auf mich herein.

Ngò sīn fèi kián,
Mein Herz ist-nicht (ein) Spiegel,
Puh khò-ì *jû*;
Nicht kann-(es) spiegeln,
Yíh yeù hiūng-tí,
Auch habe-ich Brüder
Puh khò-ì *kiú*.
Nicht kann-(ich) mich-stützen,
Poh yên wàng *sú*:
Elend redend gehe(-ich)-hin zu-klagen:
Fûng pì-tschī *nú*
(Ich) begegne ihrem Zorne.

V. 1. *Ngò* = ich, wegen des folgenden Substantivs possessiv: = mein.

V. 2. *Khò-ì*, das Hülfszeitwort *khò* = können, mehr von äusserer Möglichkeit gebraucht, giebt ohne dazwischentretendes *ì* dem folgenden Verbum passive, mit diesem *ì* dagegen aktive Bedeutung. Dieses *ì*, vgl. 1, 6, eigentlich = damit, dadurch, ersetzt solchenfalls ein Pronomen im Objektivcasus, zuweilen auch ein blosses „etwas" oder „Jemand".

V. 3. *Yih*, meist = „auch", scheint hier, im Vordersatze die stärkere Bedeutung von: „freilich, zwar", zu haben; *hiūng-tí*, wörtlich: „älterer Bruder, jüngerer Bruder" = Gebrüder; die Chinesen kennen, wie so viele Völker, den Begriff *Bruder* so schlechthin, abgesehen vom relativen Alter, nicht.

V. 5. *Poh-yên*, oben wörtlich übersetzt, oder allenfalls = miserabile dictu, kommt in ganz anderem Zusammenhange in Buch I Lied VIII vor und wird hier wie yên und *poh* in B. I L. II für einen blossen Empfindungslaut gehalten.

V. 6. *Nú* = zürnen, wird hier durch die Stellung hinter dem Genitive *pì-tschī* zum Substantive.

3) *Mein Herz ist nicht ein Stein der Flur,*
Den hin und her man trollen kann,
Mein Herz ist keine Matte nur,
Die auf und zu man rollen kann;
Stets übt' ich Redlichkeit und Zucht, —
Nichts, dem man Tadel zollen kann.

Ngò sīn fèi schih,
Mein Herz ist-nicht ein-Stein,
Puh khò *tschuàn yè*
Nicht kann-es-werden gewälzt.
Ngò sīn fèi sih,
Mein Herz ist-nicht eine-Matte,
Puh khò *kiúan yè.*
Nicht kann-es-werden gerollt.
Wēi yî thái-thái:
Würdig geziemend immerdar:
Puh khò *siuán yè.*
Nicht kann werden gemäkelt.

V. 2, 4, 6. Wegen *khò* vgl. Strophe 2. *Yè* ist eine sehr gebräuchliche, namentlich auch negirende Sätze verstärkende Schlusspartikel. Man achte auf die vom Uebersetzer nachgeahmten Doppelreime.

V. 5. *thái-thái*, eine der im Schi-king häufig vorkommenden Wortverdoppelungen von iterativer oder intensiver Bedeutung. Das Zeichen für *thái* bedeutet an sich eine wilde Kirschenart und ist natürlich nur der Lautgleichheit wegen für diesen Zweisylbler verwendet worden. An Stelle der von den Wörterbüchern beliebten

Erklärung: gewöhnt, geübt sein, — habe ich eine adverbiale Uebersetzung gewählt; denn einmal sind solche Wortverdoppelungen meist adverbial, und zweitens steht eine adverbiale Bestimmung, wenn sie die Zeitdauer ausdrückt, meist gleich einem Objekte hinter dem Prädikate. (Vgl. unsern Accusativ der Dauer.)

V. 6. ***Siuán*** heisst eigentlich: wählen, pflücken, herausgreifen. Der Sinn: mäkeln, to find faults with, ist ein abgeleiteter.

4) *Nur Grams ist sich mein Herz bewusst,*
Mich hasst die Schaar voll niedrer Lust;
Dass ich schon viel der Kränkung sehn,
Der Schmach nicht wenig tragen musst'.
Stillschweigend sinn ich drüber nach,
Wach' auf — und schlag' an meine Brust.

Yeū sīn ts'iao-*ts'iao*,
Das bekümmerte Herz (ist) gramvoll,
Yǘn iǖ k'iǖn *siaò*
Gehasst von der Schaar Pöbels;
Keú mìn kí tō
Ich sah Kränkungen schon viele,
Scheú wù puh *schaò*.
Empfing Schmach nicht wenig.
Tsing yên ssî tschī
Schweigend so bedenke-ich es,
Wú p'ih yeù *p'iaò*.
Erwachend zerschlagen habe-ich die Brust.

V. 1. ***ts'iaò-ts'iaò*** vgl. Str. 3 v. 5.

V. 2. ***iü*** = von macht das vorausgehende, sonst aktive Zeitwort ***yün*** zu einem Passivum. ***K'iün-siaò***. Der Chinese setzt bekanntlich Wörter für Maasse und Mengen scheinbar im Genitiv voran und sagt z. B. eines Bechers Wein statt: ein Becher Weines. ***Siaò*** = klein, durch die Stellung Substantivum und = ***siaò-jîn***, gemeine Leute.

V. 3. ***Keú*** = sehen, giebt dem folgenden Verbum passive Bedeutung; ***kí*** = schon, bereits, deutet ein Perfektum an. Man beachte in diesem und im folgenden Verse die emphatische Stellung von ***ki-tō*** und ***puh-schaò***.

V. 5. ***Yên***, sonst = sprechen, steht hier statt eines anderen gleichlautenden Hülfswortes und verleiht dem voranstehenden Verbum die Bedeutung eines adverbialen Particips.

V. 6. Construktion und Bedeutung von ***yeù***, haben, sind hier nicht ganz sicher.

5) *O Sonne du, und du o Mond,*
Habt ihr gewechselt eu'r Entschweben?
Ach meines Herzens Herzeleid
Ist ungewaschnen Kleidern eben.

Stillschweigend sinn' ich drüber nach,
Und — Flügel kann ich nicht erheben.

Jih kiṻ yueh tschiṻ!
Sonne o Mond ach!
Hū t'ieh-rî̄ *wei*?
Warum wechselnd verdunkelt?
Sīn - tschī yeū ì
Des Herzens Gram (p. fin.)
Jû fèi huàn *yī*
Gleicht nicht gewaschenen Kleidern.
Tsing-yên ssī̆ tschī
Stillschweigend bedenke-ich es
Puh nêng fén *fēi*
Nicht kann-ich die-Flügel-ausbreitend fliegen.

V. 1. *kiṻ* und *tschiṻ* sollen hier als Empfindungslaute wirken.

V. 2. *rî̄* = und, da, macht das Vorausgehende im Verhältnisse zum Folgenden adverbial. Der Sinn ist angeblich: Sonst hat die Sonne immer gleichen Glanz, während der Mond zu- und abnimmt und verschwindet; — jetzt scheint es als hätten die Beiden ihre Rollen vertauscht.

Wo liegt der Vergleichspunkt im V. 4? Soll es heissen: Das Herz ist schlaff, haltlos? oder etwa: es ist nicht geeignet (nicht gestimmt) zum geselligen Verkehre mit Menschen? sein Gram möge der Welt verborgen bleiben? oder: es bedarf der Erfrischung wie getragene Kleider der Wäsche?

II. (I, IV, II).

Bei dem folgenden Gedichte: „*Schamloses Treiben im Innern des Palastes*“ werde ich meine philologischen Zugaben sehr kürzen können.

1. Die Mauer hat Gedörn,
Das gar nicht wegzubrechen ist,
Und in den Kammern treiben sie,
Was gar nicht auszusprechen ist,
Weil, was noch auszusprechen ist
Nur Rede für den Frechen ist.

2. Die Mauer hat Gedörn,
Das gar nicht auszureuten ist,
Und in den Kammern treiben sie,
Was gar nicht anzudeuten ist,
Weil, was noch anzudeuten ist,
Zu arg schon allen Leuten ist.

3. Die Mauer hat Gedörn,
Das gar nicht wegzuschälen ist;

Und in den Kammern treiben sie,
Was gar nicht zu erzählen ist,
Weil, was noch zu erzählen ist,
Als Rede schon zu schmählen ist.

Ts'iâng yeù ts'î
die Mauer hat Gedörn (tribulus)
Pŭh k'o *saò yè*
Nicht kann es werden weggefegt (p. fin.);
(2.) *siāng*
beseitigt;
(3.) *schŭh*
zusammengejätet;
Tschūng keú tschī yên
Der inneren Kammern (n. gen.) Geschichten
Pŭh k'o *taó yè*
Nicht können-sie werden erzählt (p. fin.);
(2) *tsiâng*
berichtet;
(3) *schŭh*
wiederholt (vorgetragen);
Sò kò *taó* (*tsiâng, schù*) *yè*
Was kann werden etc. (p. fin.),
Yên tschī *tsch'eù yè*
(Wäre) der Geschichten (n. gen.) schmutzigste (p. fin.).
(2) *tsch'âng*
längste
(3) *siŭh*
schmählichste.

V. 1 ist gleich richtig zu übersetzen: An der Mauer giebt es Gedörn. *Yeù* = haben ist nach unpersönlichen Substantiven s. v. a. vorhanden sein, und dann sind jene Substantiva natürlich als Locative zu übersetzen.

V. 3. *tschūng* = Mitte, Inneres, wird durch seine Stellung vor einem Substantivum zum Adjektivum, *yên* = sagen, durch seine Stellung hinter einem Genitiv zum Substantivum.

V. 6. Die Uebersetzung, wornach *yên* Substantiv, und folglich *tschī* Genitivpartikel, und darum wieder das prädicative Adjektivum Superlativ ist, entspricht meines Wissens der gäng und gäben Auffassung. Man beachte die glücklich wiedergegebenen Doppelreime, deren Wiederholung nicht zum geringsten Theile dem Gedichte seine wunderbare Kraft und Schneide verleiht.

III. (I, IX, 7).

Von diesem „*Abschiedslied der Auswanderer an ihren Oberbeamten*" theile ich nur die erste Strophe mit. Die beiden übrigen sind wieder nur Variationen.

Grosse Maus! grosse Maus!
Unsre Hirse nicht verschmaus'!
Drei Jahr' hielten wir Dich aus,
Kümmerten Dich keinen Daus;
Wandern nun von Dir hinaus,
Freu'n uns jenes schönen Gau's,
Schönen Gau's, schönen Gau's,
Wo wir finden Hof und Haus.

Schĭ schù, schĭ *schù*!
Grosse Ratte, grosse Ratte!
Wû schĭ ngò *schù*
Nicht friss unsre Hirse!
Sān súi kuán *jù*
Drei Jahre dienten wir Dir,
Mŏh ngò k'eng-*kù*
Nicht uns erwiesest-Du-Sorgfalt,
Schí tsiāng k'iŭ *jù*
Wir gehen fort um zu verlassen Dich,
Schĭ pì lŏh *tŭ*
Ziehn in jenes glückliche Gau,
Lŏh *tŭ*, lŏh *tŭ*
Glückliche Gau, glückliche Gau
Yuân tĕh ngò *sù*
Dort erlangen-wir unsern Platz.

V. 4. Das Objekt *ngò* = uns, steht vor dem regierenden Verbum *k'eng* = gewähren, bewilligen. Dies ist regelmässig gestattet, wenn 1. das Objekt ein Personalpronomen, einschliesslich tschī = „ihn, sie es", ist, und 2. diesem Objekte eine Negation vorausgeht. Das vorliegende Beispiel ist beachtenswerth wegen des zweiten, direkten Objektes *kù* = Sorgfalt, Aufmerksamkeit, Fürsorge.

V. 8. *sù*, sonst meist *sò*, auch *schò* gesprochen, ersetzt meist das objektive Relativpronomen. Geht ihm *tĕh* = erlangen und ein Possessivpronomen voraus, so ist es Substantiv in der Bedeutung: gebührender, zusagender Platz.

IV. (I, X, 11).

„Wittwentrauer und Wittwentreue."

1. *Das Kŏ* [1]) *wächst über'n Strauch herein,*
Die Winde schlingt sich fort im Frei'n.
Mein Vielgeliebter ist nicht mehr;
Wer ist noch mein?
Ich steh' allein.

---

1) Eine Art Rankengewächs, angeblich dolichos.

Kŏh sēng mêng *tsŭ*
Das Kŏh wächst, bedeckt den Dornstrauch,
Liân mân iü *schù*
Der Convolvulus breitet sich aus in der Wildniss;
Iü mèi wâng ts'ï
Mein Schönster ist nicht mehr hier;
Schùi *iü* tŭh *tsch'u*
Wer (ist) bei (mir)? allein verweile ich.

V. 4. *Iü*, meist = mit, bei, und, ist in seiner ursprünglichen, verbalen Bedeutung s. v. a. sich gesellen, verkehren mit, Gesellschaft leisten u. s. w.

2. *Das Kŏ im Dorn wächst kräftiglich,*
Die Winde schlingt um Gräber sich.
Mein Vielgeliebter ist nicht mehr;
Wer ist noch mein?
Allein steh' ich.

Kŏh sēng mêng *kĭh*
Das Kŏh wächst, bedeckt den Brustbeerstrauch,
Liân mân iü *yŭh*
Der Convolvulus breitet sich aus auf Gräbern.
Iü mèi wâng ts'ï
Mein Schönster ist nicht mehr hier;
Schùi iü tŭh *sĭh*
Wer (ist) bei (mir)? allein bleibe ich.
Hier fehlt auch im Urtexte der innere Reim im vierten Verse.

(3) *Der Pfühl für's Haupt, so schön und fein!*
So reich der Decke Stickerei'n!
Mein Vielgeliebter ist nicht mehr;
Wer ist noch mein?
Mir tagt's allein.

Kiŏh tschìn *ts'an hî*
Das hörnerne Kopfkissen ist schön o!
Ki'n K'un *lân hî*
Die gestickte Decke glänzend o!
Iü mèi wâng ts'ï
Mein Schönster ist nicht mehr hier;
Schùi iü tŭh *tân*
Wer (ist) bei (mir)? allein tagt es.

Hier hat der Uebersetzer ausnahmsweise, aber wohl nicht aus Noth sondern aus richtigem Geschmacke, die Doppelreime der beiden ersten Verse wiederzugeben unterlassen.

(4) *Nach manchem Sommertag,*
Nach mancher Winternacht,
Wohl hundert Jahre hinterdrein
Geh' ich, wo Er nun Wohnung macht.

Hiá tschī jĭh
Sommers (n. gen.)-Tage,
Tūng tschī *yé*
Winters (n. gen.) Nächte,
Pĕh súi tschī heú
Hundert Jahren (n. gen.) nach (= nach hundert Jahren)
Kuēi iü k'ì *kú*
Kehre ich heim in seine Wohnung.

V. 3. *Heú* = Hinteres, Späteres, ist wegen des vorausgehenden Genitivs und des folgenden Prädicats Postposition: nach.

V. 2 und 4 sollen hier nach der alten Aussprache reimen. *Kú* V. 4 = wohnen, hier wegen des davorstehenden Genetivs Substantivum.

(5) *Nach mancher Winternacht,*
Nach manchem Sommertag,
Wohl hundert Jahre hinterdrein
Geh' ich zu ihm in sein Gemach.

Tūng tschī yé
Winters (n. gen.) Nächte,
Hiá tschī *jĭh*
Sommers (n. gen.) Tage,
Peh súi tschī heú
Hundert Jahren (n. gen.) nach
Kuēi iü k'ì *schĭh*
Kehre ich heim in seine Kammer.

* * *

Obige Beispiele mögen genügen, um die Genauigkeit dieser Uebersetzungen ausser Zweifel zu stellen. Es leuchtet ein, dass selbst ein Meister in unserer Muttersprache und ein Dichter wie Herr *von Strauss* nur mit der ausdauerndsten Anstrengung eine solche Arbeit zu Ende führen konnte. Ist das Schi-king dieser Mühe werth? Ich antworte mit einem begeisterten Ja, und es liegt mir daran auch hierin die Stimmung meiner Leser für die Sache zu gewinnen. Für diesen Zweck aber reichen mir die vier obigen Proben nicht aus. Darum theile ich mit des Uebersetzers Erlaubniss noch einige weitere blos in der Uebersetzung mit.

I. V, IV.

„Berückt, entführt, betrogen."

— — — — — — —

(3) Eh' sich der Maulbeerbaum entlaubt,
Wie saftig glänzt sein Blätterhaupt!
O weh Dir, Lachetaube, weh,
Iss von den Beeren nicht, den süssen!
O weh Dir jungem Weibe, ach,
Geh nicht zum Mann die Lust zu büssen!
Der Mann, der seine Lust gebüsst,
Vermag es wieder gutzumachen;
Das Weib, das seine Lust gebüsst,
Vermag es nimmer gutzumachen.

— — — — — — —

(6) Ich sollte altern neben Dir, —
Nun macht mich alt mein Jammerstand.
Der Khî, er hat doch seinen Strand,
Die Ebne hat doch ihren Rand.
Als ich noch froh mir Locken wand,
Uns Red' und Lächeln süss verband,
Dein Treugelübd' im Frühroth stand:
Fiel mir nicht ein, dass so sich's wandt'.
Dass so sich's wandt', fiel mir nicht ein, —
Und das, ach, muss das Ende sein!

I. III, XV.

In folgenden Strophen hat um's Jahr 700 v. Chr. Geb. ein chinesischer Staatsdiener seinen Gram besungen:

Durch's Nordthor bin ich fort gerannt,
Von Gram im Herzen übermannt,
In Noth und Elend stets gebannt,
Und Keinem ist mein Leid bekannt.
  Genug davon! denn oh,
  Des Himmels Fügung macht' es so;
  Was ist davon zu sagen? oh!

Des Königs Dienste schicken mich,
Die Staatsdienst' all' auf mich gehäuft ersticken mich;
Und kehr' ich dann von Aussen heim,
Steh'n meine Hausgenossen rings und zwicken mich.
  Genug davon! etc.

Des Königs Dienste jagen mich,
Die Staatsdienst' all' auf mich gehäuft, zerschlagen mich,
Und kehr' ich dann von Aussen heim,
Steh'n meine Hausgenossen rings und plagen mich.
  Genug davon! etc.

I, XV, III.

Lied heimkehrender Krieger, gesungen um's Jahr 1100 v. u. Z.

Wir zogen nach des Ostens Bergen,
Lang', lange sonder Wiederkehr.
Da wir vom Osten kamen wieder,
Da fiel der Regen strömend nieder. —
Als man im Osten rief zur Kehr,
Schmerzt' uns das Herz nach Westen sehr.
Wir stellten Röck' und Kleider her;
Kein Dienst erzwang die Reihen mehr.
Ein Wimmeln war's, wie Raupen machten,
Wo sich ein Maulbeerfeld erstreckt;
Dann gab's ein still und einsam Nachten,
Nur von den Wagen überdeckt.

Wir zogen nach des Ostens Bergen,
Lang', lange sonder Wiederkehr.
Da wir vom Osten kamen wieder,
Da fiel der Regen strömend nieder. —
„Des wilden Kürbis Früchte klammern
Sich wohl an unserm Dach empor;
Die Asseln sind in unsern Kammern
Und Spinneweben in dem Thor;
Die Hirsche weiden auf den Wiesen,
Glühwürmer schimmern über diesen" —
— Wohl konnte Furcht uns kränken so,
Es war ja wohl zu denken so.

Wir zogen nach des Ostens Bergen,
Lang', lange sonder Wiederkehr.
Da wir vom Osten kamen wieder,
Da fiel der Regen strömend nieder. —
Vom Ameisberg der Kranich schrie;
Die Frau, im Hause seufzte sie,
Wusch, fegte, stopfte jede Fuge;
Da kehrten wir von unserm Zuge:
Die Bitterkürbiss' hingen voll,
Die in Kastanienkästen waren,
Von unsern Augen nicht erblickt
Bis diesen Tag seit sieben Jahren.

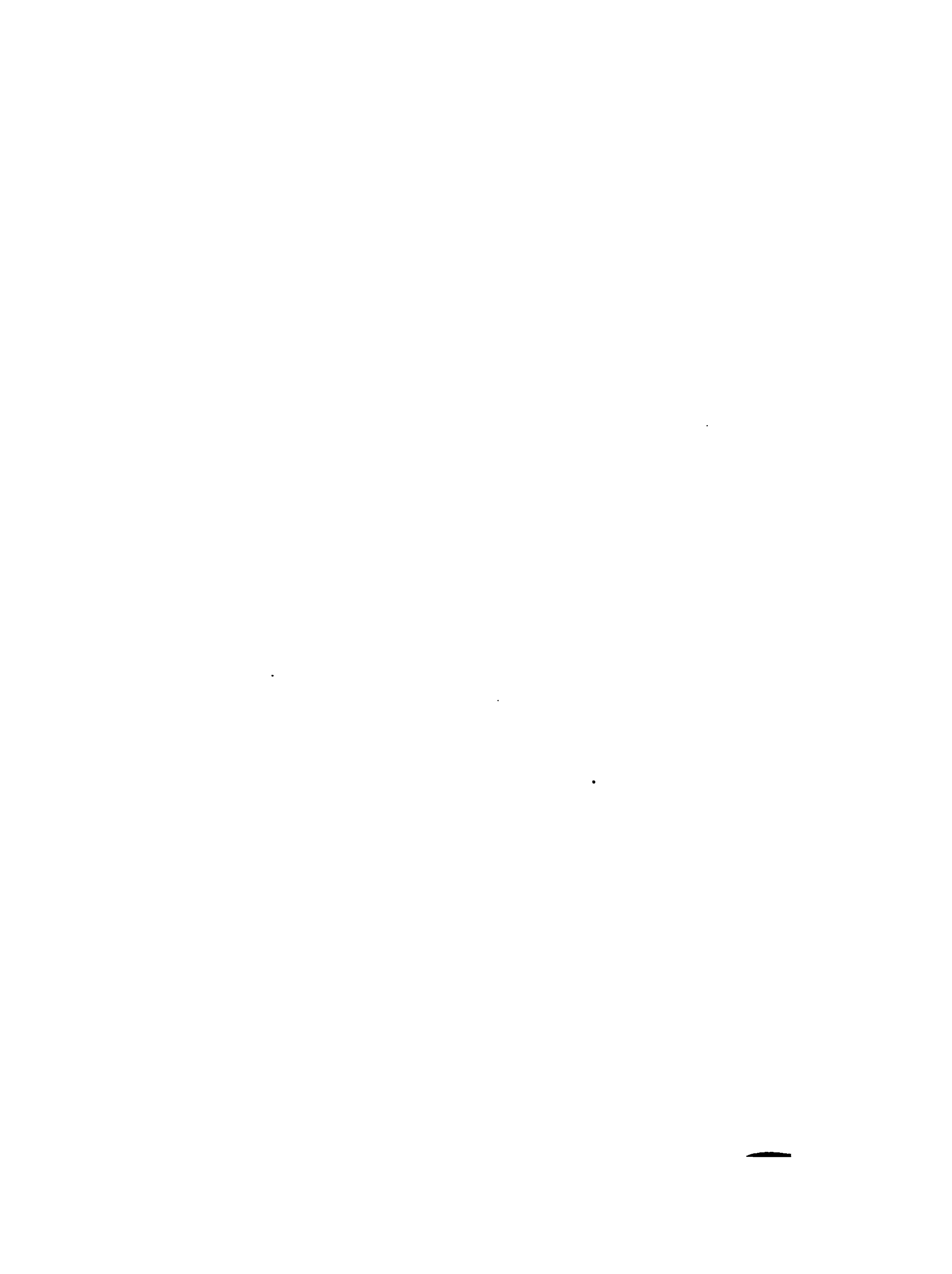
Wir zogen nach des Ostens Bergen,
Lang', lange sonder Wiederkehr.
Da wir vom Osten kamen wieder,
Da fiel der Regen strömend nieder. —
Nun fliegt das gelbe Vögelein
Und schimmernd glänzen seine Flügel.

Die Jungfrau zieht zur Hochzeit ein,
Und Füchs' und Schecken lenkt der Zügel.
Die Mutter band die Schärp' ihr an,
Neun-, zehnfach ist ihr Schmuck gethan.
Das Frische lockt gar lieblich an;
Das Alte, — was reicht da hinan?

Nun erst will ich fragen: Ist es recht, dass ein solches Uebersetzungswerk in der Mappe seines Urhebers vergraben bleibe? Und habe ich nicht recht, wenn ich hier eine Perle unserer Literatur, — der poetischen wie der sinologischen — erkenne, welche vor der Welt leuchten, die Welt entzücken sollte? Ich habe obige Seiten geschrieben um Reclame zu machen; — dies eine Mal möge der Zweck das Mittel heiligen!

Die Jungfrau zieht zur Hochzeit ein,
Und Füchs' und Schecken lenkt der Zügel.
Die Mutter band die Schärp' ihr an,
Neun-, zehnfach ist ihr Schmuck gethan.
Das Frische lockt gar lieblich an;
Das Alte, — was reicht da hinan?

Nun erst will ich fragen: Ist es recht, dass ein solches Uebersetzungswerk in der Mappe seines Urhebers vergraben bleibe? Und habe ich nicht recht, wenn ich hier eine Perle unserer Literatur, — der poetischen wie der sinologischen — erkenne, welche vor der Welt leuchten, die Welt entzücken sollte? Ich habe obige Seiten geschrieben um Reclame zu machen; — dies eine Mal möge der Zweck das Mittel heiligen!



W. e.

V. 397

W. 2.

V. 138

W. 2a.

V. 142

V. 331

V. 230

V. 323

V. 237

Alphabets sud-sémitiques

hébreu	arabe	éthiop.	éth. anc.	sabéen	Ecriture du Safa	phénicien
א	ا	አ	አ	𐩱 𐩱	𐪑, 𐪑, 𐪑, 𐪑, 𐪑, 𐪑, 𐪑	𐤀
ב	ب	በ	በ	𐩨	𐪈, 𐪈	𐤁, 𐤁
ג	ج	ገ	ገ	𐩴	T, ⊥	𐤂
ד	د	ደ	ደ, ደ	𐩵 𐩵	𐪕, 𐪕, 𐪕, 𐪕, 𐪕, 𐪕	𐤃, 𐤃
	ذ			𐩹		
ה	ه	ሀ		𐩠	𐪀, 𐪀	𐤄
ו	و	ወ	ወ, ወ	𐩥	𐪅, 𐪅, 𐪅, 𐪅	𐤅, 𐤅
ז	ز	ዘ		𐩸		
ח	ح	ሐ	ሐ	𐩢	𐪂, 𐪂, 𐪂, 𐪂, 𐪂, 𐪂	𐤇, 𐤇
	خ	ኀ	ኀ, ኀ	𐩭	X, X, 𐪍	
ט	ط	ጠ	ጠ, ጠ	𐩷	𐪗, 𐪗, 𐪗	𐤈, 𐤈, 𐤈
	ظ			𐩼 𐩼		
י	ي	የ	የ, የ	𐩺	𐪚, 𐪚	𐤉, 𐤉
כ	ك	ከ	ከ, ከ	𐩫 𐩫	𐪋, 𐪋, 𐪋	𐤊, 𐤊
ל	ل	ለ	ለ	𐩡, 𐩡	|	𐤋, 𐤋, 𐤋
מ	م	መ	መ, መ	𐩣 𐩣 𐩣 𐩣	𐪃, 𐪃, 𐪃, 𐪃	𐤌, 𐤌
נ	ن	ነ	ነ	𐩬, 𐩬	|	𐤍, 𐤍
ס	س	ሰ	ሰ, ሰ	𐩪	𐪊, 𐪊, 𐪊, 𐪊, 𐪊	𐤎, 𐤎
ע	ع	ዐ	ዐ	𐩲, 𐩲	○, □, △, •	𐤏
	غ			𐩶		
פ	ف	ፈ	ፈ, ፈ	𐩰, 𐩰	𐪐, 𐪐, 𐪐, 𐪐, 𐪐	𐤐
צ	ص	ጸ	ጸ, ጸ	𐩮	𐪎, 𐪎, 𐪎	𐤑
	ض	ፀ	ፀ, ፀ	𐩳		
ק	ق	ቀ	ቀ, ቀ	𐩤 𐩤	𐪄, 𐪄, 𐪄	𐤒, 𐤒
ר	ر	ረ	ረ	𐩧, 𐩧	𐪇, 𐪇, 𐪇, 𐪇, 𐪇, 𐪇	𐤓
ש	ش	ሠ	ሠ	𐩦, 𐩦	𐪆, 𐪆, 𐪆	𐤔, 𐤔
ת	ت	ተ	ተ	𐩩	×, +	×, +
	ث			𐩻		
				𐩯		

Le déchiffrement des inscriptions du Safa.

Par

Joseph Halévy.[1])

(Voir les planches.)

Les contrées situées à l'est de Damas, trop désolées pour tenter la curiosité des touristes, ont eu la chance d'être visitées par des savants d'un rare mérite. Après le voyageur anglais Cyril Graham qui n'a fait que passer, toute cette intéressante région a été scientifiquement explorée par MM. Wetzstein, Waddington et de Vogüé dans le cours des années 1858 à 1862. Les résultats de cette exploration sont, à bon droit, enrégistrés parmi les plus belles découvertes archéologiques de notre siècle; toutes les branches de l'archéologie en ont largement profité, mais c'est surtout dans la domaine de l'épigraphie sémitique que le bénéfice a été des plus remarquables. Grâce aux inscriptions, les magnifiques monuments de Palmyre, ainsi que ceux plus modestes du Haouran sont classés et chronologiquement fixés, et nous pouvons apprécier à sa juste valeur le degré de civilisation que les peuplades sémitiques jadis ignorées, comme les Palmyréniens et les Nabatéens, avaient atteint au contact de la civilisation gréco-romaine, avant que les grandes réformes religieuses et les migrations qui ont eu lieu à leur suite, aient modifié si radicalement l'ethnographie du monde sémitique.

Tous ces restes d'une civilisation relative appartiennent à des peuplades de race araméenne; les vrais Arabes, ces simples et indomptables enfants du désert n'y étaient pour rien et semblaient n'avoir même pas senti le besoin de consigner leurs idées par écrit. Des savants justements célèbres n'ont pas hésité à considérer les Arabes avant l'Islamisme comme absolument dépourvus de culture intellectuelle; et en cela, ils sont d'accord avec les auteurs musulmans eux-mêmes qui désignent toute l'époque antérieure à l'islam sous la dénomination flétrissante de جاهلية „ignorance". Cette

1) Nach einem auf der Generalversammlung zu Wiesbaden am 28. September 1877 gehaltenen Vortrage. D. R.

race arabe, hantant les confins des contrées civilisées, serait restée pendant des siècles inaccessible au progrès, n'aurait rien créé, ni rien appris de ses voisins dont elle était la terreur. Sa religion, impénétrable pour la conception d'une variété divine, se serait réduite à un monothéisme, d'une pauvreté effrayante, et à quelques superstitions grossières engendrées par une imagination sans idéal.

Telle est l'opinion générale au sujet de la race arabe, et c'est dans une telle disposition d'esprit que les savants voyageurs, ayant poussé leur excursion jusque dans la région sauvage du Safa ou Harra et dans l'oasis voisine nommée Ruhbé ou Rohébé, ont découvert des inscriptions tracées dans un caractère inconnu sur les blocs basaltiques qui jonchent le sol. Cette découverte qui couronnait dignement leurs inestimables recherches était en même temps un problème à résoudre. On sentait parfaitement qu'il y avait là une écriture et un dialecte arabes, on s'apercevait de plus que l'alphabet du Safa montrait une frappante analogie avec l'écriture himyaritique ou sabéenne et on n'était pas loin de penser que ces textes pouvaient bien avoir pour auteurs les fils de ces émigrants que les historiens musulmans font venir, à diverses époques, de l'Arabie méridionale aux confins orientaux de la Syrie. Les savants voyageurs tenaient tout particulièrement à cette idée qu'ils avaient développée avec beaucoup de clarté et d'érudition, et ils croyaient fermement que l'écriture sabéenne donnera le mot de l'énigme. M. Wetzstein a même ajouté que plusieurs essais de déchiffrement faits à l'aide de l'alphabet éthiopien-himyarite l'avaient convaincu de l'origine sabéenne des textes qu'il avait copiés.

Cependant les prémiers essais de déchiffrement sont restés dans les cartons des voyageurs et c'est M. Blau qui a abordé cette question abandonnée et a consigné les résultats de ses recherches dans le volume XV de la ZDMG (p. 450 suiv.). M. Blau possédait, outre les huit inscriptions publiées dans le Reisebericht de M. Wetzstein, un certain nombre d'autres que le savant consul avait mis à sa disposition. Avec sa sagacité ordinaire il a aussitôt compris qu'il fallait avant tout déterminer le mot בן „fils" qui fournit une coupe naturelle; mais voyant que l'écriture sabéenne n'offrait aucun secours à cet effet, il n'hésita pas à invoquer l'alphabet berber pour fixer la valeur des signes qui ne se rencontrent pas dans le premier système. Quant aux mots ainsi obtenus, M. Blau a cherché à les expliquer par l'arabe, car à ce moment on considérait l'idiome himyarite ou sabéen comme tout-à-fait identique avec l'arabe classique. Cette tentative, viciée dès son origine aussi bien par l'eclectisme paléographique que par la conception erronée de la provenance, ne put naturellement aboutir à aucun résultat sérieux.

Depuis 1861 jusqu'en 1876, le problème des inscriptions du Safa fut entièrement oublié et cependant en 1872 on conçut, un moment, l'espoir de découvrir une nouvelle mine de ces textes dans une région plus accessible, l'antique royaume de Mêscha'!

Le mérite d'avoir repris de nouveau cet intéressant problème, après un chômage de 17 ans, appartient à M. D. H. Müller, auteur de mémoires justement estimés sur diverses questions concernant les choses sabéennes. Dans un travail remarquable qu'il fit insérer dans le XXX[e] volume de la ZDMG (p. 514—524), M. Müller s'est appliqué à éviter les fautes de son devancier en déterminant la valeur des lettres uniquement à l'aide de l'alphabet sabéen; quant au caractères pour lesquels l'analogie fait défaut, il les fixa au moyen de la nécessité philologique étant convaincu, tout comme ses devanciers, de l'étroite parenté de l'idiome du Safa avec celui des inscriptions sabéennes. Il a ainsi cru retrouver le phénomène de la mimmation, en prenant pour un מ le signe D qui se présente si fréquemment dans les textes du Safa. M. Müller a étudié vingt-cinq inscriptions, mais il n'a pu appliquer sa méthode qu'à cinq ou six; il n'est donc pas surprenant que plusieurs lecteurs de la ZDMG aient eu de la peine à croire à la réalité du déchiffrement. Moi-même j'étais du nombre.

Deux raisons m'ont fait douter de la solidité de la méthode employée jusqu'à ce jour. Premièrement, le fait de la migration de tribus sabéennes dans le nord de l'Arabie, m'a paru fort sujet à caution. Deuxièmement, je n'ai trouvé entre l'écriture du Safa et celle du Yémen qu'un air de famille, mais nullement une identité absolue. En d'autres termes: j'ai pensé que la comparaison avec l'écriture sud-arabique ne suffisait point pour déterminer la valeur des lettres communes aux deux alphabets, et que ces textes étaient rédigés dans un dialecte de l'arabe septentrional qui, par sa position géographique, devait conserver certaines attaches avec les langues sémitiques du nord.

Cette conviction, formulée déjà en 1872, me conduisit à voir dans le signe D, non pas une lettre unique, mais un composé de deux lettres, בן „fils", que M. Blau avait placées d'une façon quelque peu arbitraire. Ces deux lettres s'ajoutant aux lettres ד, מ, ע, ק, ש, ח dont la valeur est fournie par l'alphabet phénico-sabéen, m'ont mis a même de lire dans l'inscription cotée *c* de M. Wetzstein בן שמד et dans celle cotée *f*, les mots בן משנם בן עבד. De ce déchiffrement la valeur du ש seul était inexacte, mais je ne m'en aperçus que plus tard.

Lorsque M. Müller eut publié la seconde planche de M. Wetzstein, je vis avec plaisir que mon procédé s'appliquait parfaitement aux nouvelles inscriptions. Outre les noms que je viens de mentionner j'ai trouvé encore עמד et חם et j'ai même cru tenir l'élément נעם dans un nom composé. Ces résultats satisfaisants se seraient arrêtés à mi chemin si M. de Vogüé n'avait pas publié quelques mois après, son recueil de 400 inscriptions du Safa, si impatiemment attendu. Mis en possession de moyens suffisants de comparaison, j'ai recommencé mes études afin de déterminer les autres lettres de l'alphabet.

L'examen des textes m'a montré tout d'abord que le trait vertical qui commence presque toutes les inscriptions loin d'être un trait de séparation, bien inutile en ce cas, représentait le ל d'appartenance, si fréquente dans l'épigraphie sémitique, et que cette lettre se distinguait du נ par sa longueur. Puis, voyant que l'élément עבד „serviteur" se compose avec un bilitère qui se termine par ל, j'en ai conclu que la lettre précédente était un א et j'ai obtenu un nom des plus sémitiques עבדאל „serviteur de dieu". Ensuite ce fut le tour de ך qui a été determiné à l'aide du nom מלך dont les deux premières lettres étaient connues. Le ס fut reconnu dans le nom מסך avec le secours de la forme grecque *Μάσαχος* qu'on trouve dans les inscriptions du Haouran, résultat confirmé également par l'analogie sabéenne. Le même moyen s'est montré efficace pour signaler le ר dans מרא qui est aussi un nom palmyrénien. Les autres lettres furent ainsi successivement déterminées quoique non sans de longs tâtonnements. Bref, si l'on excepte les lettres ע, ק, ש, ת, ד, י, ג sur lesquelles tout le monde était d'accord, il y a divergence absolue entre le déchiffrement de M. Müller et le mien.

Voici maintenant un résumé succinct des points caractéristiques de cette nouvelle écriture sémitique. L'alphabet du Safa se compose de vingt-trois lettres; il distingue, comme l'arabo-sabéen, le ח doux du ח̄ fort, mais il ne possède aucune des lettres emphatiques ث, ذ, ض, ظ, غ qui caractérisent la phonétique arabe. Ce fait est extrêmement instructif pour la phonologie sémitique en général, en permettant de suivre l'extension géographique et successive de cette prononciation variée qui a créé tant de nouvelles racines. N'est-il pas curieux de voir que les Sabéens qui occupent la région la plus éloignée du pays sémitique emploient aussi le plus grand nombre des sons emphatiques, puisque, en dehors des sons arabes que je viens d'enumérer, ils distinguent encore un ח particulier par la lettre צ̱? Pour la recherche d'origine des branches sémitiques rejetées en dehors du centre commun, cette observation est du plus haut intérêt. Ce fait seul que l'alphabet gueez n'exprime que deux consonnes emphatiques, ח̄ et צ̄ (ጸ, ፀ), n'autorise-t-il pas à penser que les Agazi primitifs avaient leur berceau dans une contrée située au nord du pays sabéen, sinon d'une partie du Hidjaz même, peuplée plus tard par les Arabes proprement dits? Quelle que soit d'ailleurs la valeur de cette réflexion, je ne doute point qu'en découvrant de nouvelles inscriptions dans des contrées arabes encore inexplorées, on ne voie augmenter le nombre de ces consonnes en raison directe avec l'origine plus méridionale des dialectes.

Pour ce qui est du rapport de l'écriture du Safa avec le phénicien d'une part et l'éthiopico-sabéen de l'autre, voici ce qui est maintenant établi avec certitude.

1. Lettres phéniciennes conservées presque intactes: ג, ד, ר, ק, ט, ת. Ces lettres, à l'exception du ר, reviennent sous la même forme dans l'alphabet sabéen.

2. Lettres identiques ou fort peu variées au Safa et en Sabée: י, ט, ס, ר.

3. Lettre éthiopienne identique: ז. Dans l'alphabet sabéen, cette lettre exprime le son emphatique ذ.

4. Lettres identiques quant à la forme et variant pour la valeur: les lettres ת et ח qui, en sabéen, se lisent respectivement ח et ת.

5. Lettres dont les formes sont évidemment plus originales que les formes sabéennes correspondantes: א, ב, כ, פ, צ.

6. Lettres dont les formes sabéennes sont plus originales: ט, ל, נ.

7. Lettre particulière à l'alphabet du Safa: le ח̄ dur qui, par une coincidence probablement fortuite, rappelle le X grec.

L'accord entre les alphabets du Safa et de l'Éthiopie au sujet de la lettre ז, donne à réfléchir, et semble confirmer l'hypothèse d'une origine plus septentrionale pour le peuple Gueez. Quoi qu'il en soit, on peut affirmer hardiment que l'alphabet du Safa n'a nulles attaches avec l'alphabet araméen et ses dérivés; qu'il a suivi une marche différente dans les altérations qu'il fit subir, dans le cours des siècles, aux caractères empruntés aux Phéniciens, et qu'il forme le premier anneau d'une riche série d'écritures arabes qui s'étendaient depuis l'est de la Damascène jusqu'au Hadramaout.

Il est temps de fournir quelques spécimens des textes eux-mêmes en transcription hébraïque. Je commence par les copies de M. Wetzstein publiées dans la ZDMG, mais, vu le cadre restreint de cette note, je ne transcrirai que les passages où la copie ne laisse rien à désirer, et je m'abstiendrai de justifier le sens que je suppose à certains mots: cette tâche étant suffisamment remplie dans un travail assez développé qui se publie actuellement dans le *Journal asiatique*. La lecture des voyelles n'est pas rigoureuse.

Tafel I, I, b. למטר בן מטר בן יענ׳

בן ערם בן סעק (sic) פפעם על ח̄לא פ־

על מטל

Fait par Mathar, fils de Mathar, fils de Ja'anaï, fils de 'Aram, fils de Sa'ad. Érigé en mémoire (?) de Khala et de Mathal.

II, a. לזב בן סח̄ר בן

עבד בן ידם(?) בן מרג פבעווא (sic)

בן אל (sic) טנא שולת···

Fait par Zab, fils de Sakhar, fils de 'Abd, fils de Jadam (?), fils de Marig, avec Bou'aïwa fils de An. Il a erigé un ex-voto ...

c. לחמלי בן חמד

לשובאל בן חעלי(?) בן צנא בן איפד (sic) בן חי בן עם

בן טסבת(?) בן אפס־רס(?) בן אץ בן··· אח̄טט (sic)

a. Fait par Ḥamlaï, fils de Ḥamid.

b. Fait par Schoubêl, fils de Ḥia'alaï(?), fils de Ṣana, fils de Aoufid, fils de Ḥaï, fils de 'Amm, fils de Thasbat(?), fils de . . . Aṣ, fils de . . . . Il a gravé cela.

d. לאסלם בן עוג בן אהלת(?) בן אסלם וחטט

Fait par Aslam, fils de 'Aoug, fils de Ahlat, fils de Aslam. Il a gravé (cela).

e. לשחל(?) בן אמעז(?) פבז פנקם משנא(?)

Fait par Schaḥal(?), fils de Am'az(?). Qu'il lui soit accordé de piller son ennemi et de se venger de lui.

M. Müller lit: קבר אתהא בן אמתבע דורדו „Das Grab des 'Atha', Sohnes des 'Umtobba' des Herrn von Wardaw".

f. למכדר(?) בן מחלם בן עבד בן מתרמש(?)

Fait par Moukaddar(?), fils de Mouḥallim, fils de 'Abd, fils de Moutrammasch(?).

D'après M. Müller on lirait: ברדפם בטלבם ערדם בגרב ש·· „Im Hinterherfolgen und im Suchen ein davoneilendes (Kameel od. drgl.) im Feld Ś . .".

Taf. II, Kakul a. לאחלם בן סעד בן לעאמן

Fait par Aḥlam, fils de Sa'd, fils de La'aman.

b. לעבד בן מחר (sic) בן עבד אלות

Fait par 'Abd, fils de Mathar, fils de 'Abdalout.

M. Müller croyait trouver les mots: | ערדם בטפר ערדת | · · · · „Ein Wildesel im Bespringen einer Wildeselin".

e. לרמד(?) בן ספר בן צדא

Fait par Ramad, fils de Safar, fils de Ṣada.

La méthode de M. Müller donne: רבדם לצרם ארת „Bindend einem Feinde die Hände".

Wadi-el-Garz a: (sic) לממצי בן בעת בן

Fait par Mamṣaï, fils de Ba'ah Ba'ou.

D'après mon savant devancier, ce serait: בבאיר רעחה „Am Brunnen Ra'ḥah".

b. לדכס בן ממצי בן בעה בעו

Fait par Dakis, fils de Mamṣaï, fils de Ba'ah Ba'ou.

L'auteur précité lit: ד·לר בבאיר רעחדה „. . . am Brunnen Ra'ḥdah".

Rigm-en-Nemara b. לעמד בן מלך בן עמד בן מסך בן [ע]מד בן מלך

Fait par 'Amad, fils de Malik, fils de 'Amad, fils de Masak, fils de ['A]mad, fils de Malik.

M. Müller croit reconnaître une phrase bien étrange: | עבדמב פמעבדמב לפמבדמב | פ „'Abdmôb, Pumabdmôb dem Pumabdmôb, P."

Malikîja d. לתם בן מחלם בן כש בן יאל בן קנאל בן בט

Fait par Tam, fils de Mouḥallim, fils de Kasch, fils de Jaël, fils de Qanaêl, fils de Bath.

f ligne 1. לאנעם בן הכל(?) בן סען בן לכס

Fait par An'am, fils de Hakal(?), fils de Sa'an, fils de Lakis.

Ces inscriptions, tirées des copies de M. Wetzstein seulement, loin d'étaler de sots badinages, comme on l'a cru jusqu'à présent

portent un caractère aussi sérieux que n'importe quelles inscriptions sémitiques ou autres. La plupart d'entre elles, pareilles aux inscriptions sinaïtiques, sont purement commémoratives et se composent entièrement de noms propres. D'autres ont pour but de perpétuer le souvenir des parents ou des amis de l'auteur. Quelques autres sont dictées, au contraire, par un sentiment de haine et de vengeance. D'autres, enfin, sont de véritables ex-voto et d'un caractère éminemment religieux. J'emprunte ci-après au recueil de M. de Vogüé quelques textes de ces dernières catégories.

Vogüé no. 331. למחלם בן אס בן מחלם פּפּ־
עם על אבו פעל אחֿו ת־
רחת פעל חֿלא פעל אתם

Fait par Mouḥallim, fils de As, fils de Mouḥallim. Il a érigé (cela) en mémoire de son père, de son frère Tarhat, de Khalâ et de Atamm.

Vogüé no. 237. לארפן בן צרב פפעם על אמא (sic)

Fait par Arfan, fils de Ṣarib. Erigé en mémoire(?) de sa mère.

Vogüé no. 329. לחֿלא ב[ן] קדם בן אנעם פחֿרא שול[ת]

Fait par Khalâ, fils de Qadm, fils de An'am. Il a élevé(?) un ex-voto.

Vogüé no. 323. לחב בן טחב בן קן בן רפת
בן אתם בן על(?) פחֿטר שולת צנמת

Fait par Ḥabb, fils de Thaḥab, fils de Qan, fils de Rafat, fils de Atamm, fils de 'Al(?). Il a établi un ex-voto d'un bloc de pierre(?).

Vogüé no. 230. לחן בן מנב(?) בן בן־חֿלא עמל פעפר לה

Fait par Ḥann, fils de Mounib(?), fils de Ben Khalâ. Il a fait (cela); qu'il lui soit pardonné!

La langue des inscriptions est de l'arabe, mais avec des allures archaïques dont le trait principal est l'absence de l'article ال. J'ai montré ailleurs que l'antiquité n'a conservé aucun mot arabe pourvu de l'article qoreischite, car les termes אֶלְגָּבִישׁ, אַלְמוֹדָד renferment le nom אֵל „dieu". Dans le nom du roi ghassanide المُنْذِر, Ἀλαμουνδάρης, le ال ne paraît pas non plus être l'article, mais le nom de dieu, tout pareil au nom nabatéen אלמבקרו, Ἀλμοβάκκερος, attendu que le nom divin, au commencement des compositions, se prononçait al. Une autre marque d'antiquité est le remplacement de א par ה dans la quatrième forme verbale, c'est là un vrai trait d'union avec l'hébreu et le sabéen. Mais le lien le plus frappant avec l'hébreu et l'ancien araméen, c'est l'emploi du ז comme démonstratif et relatif. Sur ce point, l'arabe et le sabéen emploient en commun la forme semidentale ד, ذ dont la dernière dégénérescence est représentée par le ד de l'araméen postérieur; l'éthiopien seul conserve, en cette circonstance, la consonne primitive sans altération. Enfin une dernière attache à la prononciation des

idiomes du nord s'observe dans la préposition על qui, en arabe et en sabéen, s'écrit עלי. Mais dans les grandes lignes, le dialecte du Safa est parfaitement arabe; la présence de la particule פ est surtout caractéristique, bien que l'emploi en diffère considérablement: dans ce dialecte, le פ sert de simple copule entre deux substantifs, ce qui n'a jamais lieu en arabe.

Si obscures que soient les expressions פעם, חֿרא, חֿטי etc. on sent parfaitement qu'il s'agit d'une consécration religieuse. Le caractère sérieux des inscriptions du Safa devient ainsi très-évident, mais quelle était la religion des auteurs? Le fait que ces textes ne mentionnent aucun dieu semble prouver que les nomades du Safa étaient alors Chrétiens ou près de l'être, et, comme les Ghassanides professaient déjà le Christianisme au second siècle de notre ère, la date de nos inscriptions ne doit pas être de beaucoup antérieure. D'un autre côté, ou ne peut pas non plus la placer plus tard, car dans ce cas, on y trouverait certainement des symboles chrétiens.

Au sujet de la religion des Arabes, antérieure au christianisme et à l'islamisme, les noms propres que les inscriptions nous offrent, nous donnent les indices les plus précieux, car ils se présentent à l'état réel et sans avoir été expurgés par l'esprit du monothéisme. On y voit, non sans surprise, émerger les noms de plusieurs divinités sémitiques et surtout babyloniennes, telles que נבו Nébo, סין Sin, בל Bêl, אלת allat et un dieu régional קדם qui, tout en rappelant le Cadmus des fables gréco-phéniciennes, se retrouve dans un papyrus araméen. Le nom de dieu en général est l'antique אֶל non pas اللّه. Cette circonstance suggère l'idée que ce mot qui désigne le vrai dieu dans l'islamisme est peut-être un emprunt fait aux Araméens, comme la forme اللّهمّ est dûe aux Hébreux. En présence de faits aussi clairs et aussi authentiques, le système qui considère les anciens Arabes comme dénués du sentiment religieux et comme parqués dans un isolement parfait, système caressé par des savants distingués, s'évanouit comme un rève. Il est démontré que les Arabes partageaient avec les peuples frères du nord la religion primordiale qui était le produit de l'esprit de la race; que loin de conserver un état religieux rudimentaire, ils suivaient le développement successif du système mythologique des riverains du Tigre et de l'Euphrate. J'ai depuis longtemps conclu dans ce sens à l'aide des données assyriennes [1]), mais le témoignage des documents indigènes dissipe la dernière ombre de doute à ce sujet.

Pour l'histoire des migrations de tribus yéménites dans le

---

1) Voyez mon article intitulé *La nouvelle évolution de l'accadisme* 1ère partie.

nord de l'Arabie, les renseignements que nous fournissent les inscriptions du Safa sont d'autant plus précieux qu'ils sont décidément négatifs. Ils démentent absolument les récits des auteurs arabes au sujet des déplacements ethnographiques dans la Syrie orientale, soit aux époques reculées, soit vers le commencement de l'ère chrétienne. Pas un seul d'entre les centaines de noms propres sémitiques qu'on observe dans les inscriptions grecques, latines, nabatéennes, palmyréniennes et celles du Safa, ne montre aucun trait particulier au Yémen; la mimmation, ce signe caractéristique de l'idiome de Saba, ne s'y rencontre nulle part. Il y a plus, l'idiome du Safa quoique foncièrement arabe, ne cesse pas d'avoir des attaches avec la phonétique du nord: ainsi par exemple, le suffixe usuel de la troisième personne masculine est régulièrement ו et non pas هُ, הו comme en arabe et en sabéen; on dit ainsi אמו = hébr. אִמּוֹ „sa mère" et même אבו „son père" אחֻו „son frère" tandis que joint à la préposition ל, on prononce להי, ce qui est contraire à l'usage arabe. La forme de la préposition על est également commune aux idiomes du nord. Il n'est donc nullement téméraire d'affirmer que dans les deux ou trois siècles subséquents à notre ère la population de la Syrie orientale et celle du désert adjacent n'ont subi aucun remaniement violent: la première était araméenne avec un léger mélange de l'élément nomade; la seconde était restée purement arabe, mais arabe septentrionale et pour ainsi dire autochthone. Le premier témoignage de la présence d'Arabes du Hidjaz dans le Haouran est fourni par l'inscription arabe grecque de Harran dans Lédja, qui date de 568, tandis que les monuments contemporains ne mentionnent que des noms nabatéens et ceux du Safa. On voit donc que même dans la seconde moitié du sixième siècle, les Arabes proprement dits formaient dans le Haouran une minorité presque imperceptible; l'invasion de cette contrée par les tribus du Hidjaz est postérieure, non pas antérieure à l'islamisme. Quant aux tribus sabéennes, non seulement on ne les constate nulle part dans la Syrie, mais on peut même se demander si elles ont pris une partie quelconque dans les premières expéditions des musulmans. Il y a lieu de croire que l'expédition du nord avait pour complément une autre expédition musulmane dirigé vers le sud de la péninsule dans le but d'en convertir les habitants, dont le paganisme avait été à peine entamé par le petit nombre de Juifs et de Chrétiens qui demeuraient au milieu d'eux. En effet, les Sabéens qui voyaient leurs villes brûlées, leurs temples profanés et leurs champs dévastés par les nomades fanatisés, ne devaient guère être portés à les seconder dans leurs entreprises téméraires; ce n'est que lorsque leur transformation civile et religieuse fut complète qu'ils se seraient décidés à fournir des corps auxiliaires à l'armée des croyants.

Je ne veux pas terminer cette esquisse sans dire quelques

mots sur la question paléographique que mon savant devancier, M. D. H. Müller a agitée à propos des textes du Safa. Il me paraît tout-à-fait peine perdue de vouloir fonder les recherches d'origine sur les alphabets dérivés et fortement modifiés. En général, les vingt-deux lettres de l'alphabet phénicien ont été acceptées dans leur intégrité par les peuples de race sémitique, par cette bonne raison que les articulations qu'il exprime leur sont communes. Ce n'est que plus tard, lorsque leurs langues s'étaient enrichies d'aspirations et d'autres sons secondaires qu'ils modifièrent certaines lettres afin d'exprimer les nouvelles articulations. Ainsi, il est avéré, que dans l'alphabet sabéen, la gutturale غ est exprimée par un ג superposé, les dentales aspirées ת̌, ת̄ par une modification du ת et les sifflantes aspirées ض et ظ par des modifications du צ. Le ח̄ est certainement aussi varié du ח. Si certaines lettres ne portent pas de similitude avec les caractères phéniciens, c'est que nous ignorons leurs formes antérieures. Sous ce rapport la connaissance de l'alphabet du Safa fera éviter bien des méprises. N'a-t-on pas affirmé naguère que le א sabéen se rapportait au ח et que le ס n'était qu'un ח renversé? En bien, avec le secours des formes du Safa, qui sont restées dans un état plus archaïque, toutes ces lettres se ramènent facilement à leurs modèles phéniciens. Il est maintenant certain que les caractères sabéens ס et צ n'ont aucun rapport entre eux. Par ces nouvelles données, le système de Wuttke-Levy de l'origine de l'écriture, système qui par cela seul qu'il attribue aux inventeurs des connaissances phonologiqes supérieures à leur époque, n'a pu acquérir le suffrage des paléographes, reçoit son coup de grâce. Il est un fait désormais acquis à l'aide de l'écriture du Safa, c'est que les lettres fondamentales de l'alphabet phénicien ont été rigoureusement conservées chez tous les peuples sémitiques. Pour les peuples non sémitiques, la chose se présentait sous un aspect différent, car d'un côté, plusieurs articulations leur étaient étrangères et d'autre côté, ils possédaient des sons inconnus aux Sémites; ils étaient donc dans l'obligation de retrancher plusieurs lettres primitives et d'en ajouter de nouvelles; bref, d'en modifier profondément l'économie primitive. J'ai cherché à démontrer ailleurs que l'alphabet phénicien procède des hiéroglyphes et non pas de l'écriture hiératique comme le soutiennent les égyptologues, et que les Phéniciens étant par rapport aux Egyptiens comme les peuples non sémitiques à l'égard d'eux, n'ont emprunté que les signes des articulations communes. Quant aux sons ג, ד, ז, ח, ל, ע, פ, צ qui n'existaient pas en egyptien, ils les ont formés des lettres primitives au moyen de traits diacritiques et d'autres légères modifications [1]).

---

1) Voyez mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques* p. 168—183.

Die neueren Resultate der sumerischen Forschung.

Von

Dr. **Fritz Hommel.**[1])

Was zunächst den Namen sumerisch betrifft, so unterliegt es nach den Auslassungen Oppert's, denen in jüngster Zeit durch Friedrich Delitzsch neue Beweisstützen gegeben worden, keinem Zweifel mehr, dass derselbe, und nicht der Name akkadisch, die allein richtige Benennung der in Rede stehenden Sprache ist. Diese Beweisgründe hier anzuführen ist heute nicht meine Aufgabe.

Die literarischen Quellen, aus denen die Keilschriftforschung das Material für die sumerischen Studien schöpft, sind folgende:

1. die sumerisch-assyrischen Nationallexica, beinahe den ganzen II. Band des Rawlinson'schen Inschriftenwerkes (von Tafel 5 an) füllend.

Beispiele: II Rawl. 27, 10 ff.	ḤAL	*ga-ra-ru* fliessen
	ḤAL.ḤAL	*garâru ša mî-i* fliessen des Wassers
	GUR[2])	*garâru ša avili* dahinlaufen des Menschen
	GUR.GUR	*na-gar-ru-ru*ᵐ schnelles fliessen (heftiges laufen)
II Rawl. 48, 21 e f.	GALA[3])	*bi-iz-zu-ru* Blösse
	MUG[3])	*ú-ru* Blösse
	MURUB[3])	*ú-ru-u ša zinništi* Blösse (Scham) des Weibes

Davon zu unterscheiden sind die blossen Syllabare, die nur zur Erklärung der Schriftzeichen dienen, von welchen aber das umfangreichste, das sogenannte grosse dreispaltige Syllabar, zugleich eine sumerisch-assyrische Wörterliste bildet. Beispiele:

α. aus dem grossen Syllabar II Rawl. 1, 2 (in der Mitte steht das zu erklärende Zeichen, links seine sumerische Aussprache in rein phonetischer Schreibweise, und rechts das entsprechende Aequivalent dieses sumerischen Wortes im Assyrischen; ich theile den

1) Vorgetragen auf der Generalversammlung zu Wiesbaden am 28. September 1878. D. R.

2) Im Original: (gur) KIL; diese (kleiner geschriebene) Glosse bedeutet aber, dass KIL hier GUR zu sprechen ist.

3) Geschrieben ŠAL (od. RAK). LA, aber nach den Glossen *gala*, *mug* und *murub* auszusprechen.

Anfang desselben, wie es in Delitzsch's assyrischen Lesestücken herausgegeben ist, hier in Transscription mit. Etwa vierthalbhundert Zeichen werden dort in ihrer sumerischen und assyrischen Bedeutung erklärt.)

(1) ANA *šamû* (Himmel) [Assyr. Silbenzeichen *an*]

(2) DINGIR *ilu*ᵐ (Gott) 4—41 ist abgebrochen

(42) GIBIL *kilutu*ᵐ (Verbrennung)

EN *šiptu*ᵐ (Beschwörung) [kommt im Ass. nur als Ideogramm in der Bedeutung *šiptu* vor]

ŠUḪUB *suḫuppatu*ᵐ (Farre) [kommt im Ass. nur als Ideogramm in der Bedeutung *paru* oder *suḫuppatu* Farre und dann gewöhnlich mit vorgesetztem Determ. vor]

β. aus dem eigentlichen Syllabar, welches allein der lautlichen Erklärung der Schriftzeichen ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung gewidmet ist, II Rawl. 3, vollständig bei Delitzsch, Ass. Lesest., 2. Aufl. S. 35 ff. (in der Mitte steht das Zeichen, links seine Werthe, und rechts der stets mit der Nominativendung u [oder uᵐ] versehene Name des Zeichens): z. B.

RI *tallu*ᵐ }
TAL „ „ } Ass. Silbenzeichen *ri* und *tal*

BI *kâšu* }
KAŠ „ „ } Ass. Silbenzeichen *bi* und *kas*

γ. aus dem 4 spaltigen Syllabar IV Rawl. 69, 70, welches dem eben besprochenen dreispaltigen Syllabar gleicht, nur dass in der dritten Columne sehr oft statt des Namens des Silbenzeichens wie in der zuletzt mitgetheilten Zeile jenes Syllabars eine graphische Erklärung versucht wird [1]), und dass noch eine vierte Columne angereiht wird, welche die Bedeutungen, die das betreffende Zeichen (oder richtiger sumerische Wort — denn nicht immer kommen diese Bedeutungen dem Zeichen als Ideogramm in assyr. Texten zu, sondern oft finden sie sich nur in rein sumerischen Texten —) hat, gewissermassen als eine Reihe assyrischer Synonyma aufführt.

IV. Rawl. 69, 6 ff. GIR		*giru*	*zuḳaḳibu* (Skorpion)[2])
			paṭru (Dolch)
			padanu
			birḳu (Blitzstrahl)

1) So besonders die Formel: *ša ana* .... (z. B. bei obigem : *šu anna*) *idu* „welches zu (dem Zeichen šu) noch (das Zeichen *an*) kennt".

2) In dem Täfelchen K 4213 Synonym von *aḳrabu*.

Ergänzungen zu diesen drei Arten von Syllabaren bilden die den sumerischen Wörtern (resp. sumerisch-assyr. Schriftzeichen) so oft in den Nationallexicis in kleineren Charakteren beigeschriebenen Glossen, welche für die richtige Lesung sumerischer Texte von unschätzbarem Werthe sind, da es vorkommen kann, dass man in solchen ein Zeichen seiner Bedeutung nach ganz genau kennt, also auch, wenn alle andern Wörter bekannt sind, den Satz vollkommen richtig übersetzen kann, nur aber die Aussprache des betreffenden Zeichens zunächst noch unbekannt ist, und uns dann solche Glossen in vielen Fällen die richtige Aussprache an die Hand geben.

2. die grammatikalischen Paradigmen, welche von den assyrischen Gelehrten angefertigt wurden, und von denen sich eine grosse Anzahl im II. Band des Inschriftenwerkes (II Rawl. 8, 45—70 c d. 9. 11. 12 und 13. 14 und 15. 16., sowie einige Fragmente auf Tafel 33 und 35) abgedruckt findet.

Ich wähle hier ein bereits von Schrader aus II R. 12, 42—47 c d mitgetheiltes Täfelchen, um dort einen Fehler, der schon manche an der Richtigkeit der sumerischen Entzifferungen irregemacht hat, zu verbessern:

KI.NI.TA.	*ittišu* mit ihm
KI.NE.NE.TA [1])	*ittišunu* mit ihnen (im sumer. einfach durch Verdopplung der 3. sing. ausgedrückt)
KI.MU.TA	*ittija* mit mir
KI.MI.TA	*ittini* mit uns
KI.ZU.TA	*ittika* mit dir
KI.ZU.NE.NE.TA [2])	*ittikunu* mit euch (im sumer. 2. sing. + 3. pl. = 2. plur).

TA ist sumerische Postposition und entspricht dem assyr. *ultu* „aus, von", aber auch der ass. Präposition *ina* „in", z. B. IV R. 9, 11 + 12 b ŠIŠ.ZU.TA *ina aḫika* „bei deinem Bruder"; und KI wird von den Nationallexicis nicht blos durch *irṣitu* Erde, in welcher Bedeutung es auch als Ideogramm in den assyr. Texten vorkommt (z. B. KI.-*ti*[m] = *irṣiti*[m]), sondern auch durch *ašru* Ort erklärt. Es heisst also KI.NI.TA wörtlich *ina ašaršu* „an seinem Ort", wie man im Sumerischen für „mit ihm" sich ausdrückte.

3. die bilinguen Texte, einige Tafeln im II. Band und ausserdem beinahe den ganzen IV. Band des Londoner Inschriftenwerkes ausfüllend. Sie sind meist religiösen und mythologischen Inhalts

---

1) Schrader KI.BIL.BIL.TA. [illegible] ist aber in den sumer. Texten nur NE und (wenn es Feuer bedeutet) GIBIL, woraus der ass. Werth *bil* wie der von den Syllabaren angegebene sumer. Werth PIL (und BIL) erst abgekürzt zu sein scheint.

2) Schrader: KI.ZU.BIL.BIL.TA.

und so geschrieben, dass immer eine Zeile sumerisch und die folgende assyrische Interlinearübersetzung ist. In kleineren Texten kommt es auch vor, dass links das sumerische, rechts die assyr. Uebersetzung steht, und es sei hier der Kürze halber so ein kleineres Stück, nämlich ein sumerisches Sprichwort, als Beispiel eines bilinguen Textes gewählt:

II Rawl. 16, 14—17 c d

IZ.-DU IZI.-MU.UN.-IL	*tal-lik taš-ša-a*
...G[1] (MULU-)ḲUR.RA.KIT	*í-ki-íl nak-ri*
NI.-DUUN-IL	*il-lik iš-ša-a*
...G.-ZU (MULU-)ḲUR.RA	*í-ki-íl-ka nak-ru*

d. i. *du gingst* (hier nicht DU.A-ZU, sondern der reinen Verbalwurzel DU, gehen, wird hier IZ vorgesetzt zum Ausdruck der 2. Sing.), *du nahmst* (im Sumerischen wörtlich „du nahmst es“ mit incorporirtem n; IL, nicht GA.ṬU zu sprechen, heisst nehmen; vorgesetztes IM bildet neben IN- und BA- den Perfectstamm; wenn das im voraus auf das noch genannte Object hinweisende und dann zwischen das den Perfectstamm bildende Präfix und die reine Wurzel gesetzte Pronomen der 3. Pers. Sing. in den m-stamm, wie ihn Delitzsch zum Unterschied vom n- und b-stamm nennt, treten soll, so wird es dem m mittelst des diesem labialen Consonanten homogeneren u-Vocals angehängt, der vor dem m gewesene Vorschlags- oder Hilfsvocal i aber als nun nicht mehr nöthig abgeworfen, so dass wir die Form MU-N-IL bekommen, die an und für sich, da die 3. Sing. im sumerischen nicht besonders bezeichnet wird, „er nahm“ heissen würde, mit vorgesetztem IZI[2]) aber „du nahmst“ bedeutet) *das Feld des Feindes* (oder, wenn man MULU „Mensch“ nicht, wie ich es hier thue, als blosses Determinativ, was dann nicht gesprochen wird, betrachtet: „des feindlichen Mannes“; KIT ist eine den Genitiv bezeichnende Postposition des Sumerischen, wahrscheinlich entstanden aus KI.TA); *es gieng* (NI-DU der reine Perfectstamm und zwar der n-Reihe; mit NI- wechselt nicht nur IN- sondern auch UN-), *es nahm* (UN-IL) *dein Feld der Feind.*

4. die nur in sumerischer Sprache geschriebenen Texte. Von dieser Art sind bis jetzt nur kleinere Inschriften bekannt, welche von den ältesten babylonischen Königen herrühren und in den sogenannten hieratischen Keilschriftcharakteren geschrieben sind. Ohne die grammatikalischen und lexicalischen Arbeiten der Assyrer wie die bilinguen Texte wäre eine Entzifferung dieser Inschriften natürlich nie möglich gewesen; vor der Hand ist von ihnen daher auch keine reiche Ausbeute sondern meist nur Bestätigung der dort gemachten Forschungen und Entdeckungen zu erwarten, zumal sie fast alle nur geringen Umfanges sind.

---

1) 𒀀𒊮 (nicht A.ŠĀ zu sprechen, sondern auf G endigend, vgl. II R. 11, 73 e f); *iklu* Feld, ein in den Texten sehr oft vorkommendes Wort.

2) Zu dieser Aussprache des Zeichens 𒉈 vgl. II R. 8, 471 ff.

5. die Verwendung sumerischer Wörter als Ideogramme in assyrischen (resp. babylonischen) Texten.

Es ist keineswegs der Fall, dass die assyrischen Texte so von Ideogrammen wimmeln, wie es etwa scheinen möchte. Viele derselben sind bis jetzt *ἁπαξ λεγομενα*, unzählige andre kommen seltner oder nur in ganz speciellen Arten von Texten (wie astronomischen) vor, und wenn man solche ausnimmt, so kann man getrost sagen, dass es nur die gewöhnlichsten Begriffe der Sprache sind, welche ideogrammatisch in der Schrift ausgedrückt werden, so z. B. fast stets *irṣitu* Erde, *matu* Land, *nišu* Mann, *šarru* König, *halâku* gehen, *Aššur* Assyrien, *Ištar* Astarte u. s. w., welche KI, KUR, UN oder MULU, LUGAL, DU, --𒁹 DUG, --𒁹 XV geschrieben, aber in ihren eben angegebenen assyrischen (semitischen) Werthen gelesen werden. Zur Erleichterung setzen die Assyrer hier öfter sogenannte phonetische Complemente [1]) dem betreffenden Ideogramm nach, z. B. *ud* in KUR-*ud* As. Sm. 85, 51, *tim* in KI- *ti^m* passim, um zu bezeichnen, dass hier *ikšud* er eroberte [2]), *irṣiti^m* der Erde — *kur-ud* und *ki-ti^m* würden gar keine Worte sein — gelesen werden muss.

Seltner vorkommende Ideogramme richtig assyrisch lesen zu können, würden wir manchmal in Verlegenheit sein, wenn wir eben nicht die sumerisch-assyrischen Syllabare und Nationallexica hätten, die uns hier fast stets das richtige an die Hand geben. Aber neben diesen unschätzbaren Hilfsmitteln muss hier noch eines erwähnt werden, welches uns oft auch schon ohne dieselben zur richtigen Lesung gelangen lässt, ich meine die zahlreichen Varianten der Paralleltexte zu den historischen und andern Inschriften. Da kommt es oft vor, dass in der einen Fassung des Textes ein Wort ideogrammatisch geschrieben ist, was in der andern Fassung an derselben ganz gleichlautenden Stelle phonetisch wiedergegeben wird; so bietet uns, um nur einige Beispiele zu nennen, die erste Hälfte der von Smith herausgegebenen Inschriften Asurbanibals (p. 1—151) neben einer Reihe von sehr oft begegnenden Ideogrammen, zu denen die Varianten die phonetische Lesung geben (oder umgekehrt), — wie *arka-nu* [3]) (Var. *ar-ka-a-nu*) „nachher", *ṭibtu* (Var. *ṭa-ab-tu*) „Wohlthat", *zi-kar šap-ti-ja* (Var. *zikar šapti-ja*) „die Worte meiner Lippe", *nîri-ja* (Var. *ni-ri-ja*) „mein Joch", *ṣiru-uš-šu* (Var. *ṣi-ru-uš-šu*) „gegen ihn", *a-di maḥ-ri-ja* (Var. *a-di maḥri-ja* [4]) „zu meiner

---

1) Nicht mit der sogenannten Nominalverlängerung zu verwechseln, welche blos in sumerischen Texten vorkommt.

2) Vgl. zur Bestätigung die Variante der betreffenden Stelle, welche *ikšu-ud* phonetisch geschrieben darbietet.

3) Ich könnte natürlich hier wie in den folgenden Beispielen gerade so gut die sumerischen Werthe einsetzen, also hier EGIR- *nu* (= *arkanu*), beim 2. MUN (= ṭabtu), beim 3. EME- *ja* (= šapti-ja) u. s. w. transscribiren.

4) *a-di* 𒌋𒁹- *-ja* geschrieben.

Gegenwart", *turtanu* (Var. *tur-ta-nu*) „Statthalter", *umman-šu* (Var. *um-man-šu* „sein Heer", *ina ḳa-bal* (Var. *ina ḳabal*) in „der Mitte von", *Ištar* (Var. *Iš-tar*) „Astarte" und *ta-ḫa-zi* (Var. *taḫazi*) „Schlacht" — auch zwei Ideogramme, die uns sonst aus den Nationallexicis und Syllabaren wie aus den übrigen assyr. und sumerischen Texten, soweit sie durchforscht sind, noch nicht oder nur in wenigen Fällen bekannt waren, nämlich As. Sm. 105, 60 𒋛𒀀 𒈨𒌍 DIRIG.ǵ [1]), wie die Variante zu dem im Haupttext stehenden *ma-lu-u-ti* „reichliche" (von מלא füllen) bietet, und 123, 49 [cuneiform] „Gnade" (var. *ri-i-mu*, vgl. רחם), was zwar auch sonst in assyr. Texten vorkommt (und deshalb auch von Delitzsch, Schrifttafel seiner Ass. Lesest., 2. Aufl. Nr. 147 genannt wird), aber wozu uns die Syllabare und Nationallexica bis jetzt die sumerische Aussprache noch nicht haben finden lassen. Ich wählte letzteres Beispiel hier deshalb, um zu zeigen, dass diese Varianten für die sumerische Sprachforschung nur insofern Nutzen bringen, als sie uns zwar die Bedeutung, aber nicht die Aussprache, wenn wir diese nicht anders woher erfahren, der sumerischen Wörter kennen lehren. Da aber dieser sekundäre Nutzen für das Sumerische immerhin ein Nutzen bleibt, so musste auf den Werth jener Ideogramme und ihrer Varianten, der für das Assyrische freilich ein grosser ist, auch hier bei Aufzählung des literarischen Quellenmaterials der sumerischen Forschung hingewiesen werden. — Was nun noch den Zweck jener Verwendung von Ideogrammen anlangt, so sieht man deutlich, die Assyrer brauchten bei sehr oft vorkommenden Begriffen, um Raum zu sparen und um hier nicht ihre stets etwas längeren weil drei-consonantigen semitischen Wörter schreiben zu müssen, die viel kürzeren, weil meist einsilbigen und mit *einem* Zeichen geschriebenen sumerischen Wörter [2]). Die assyrische Schrift ist ja überhaupt eine dem semitischen Assyrisch erst angepasste nichtsemitische Schrift, die Schrift des alten Culturvolkes der Sumerier — dies hat Oppert lange bevor man sumerisch-assyrische Texte hatte, erkannt —, und nur aus ihrem nichtsemitischen Ursprung ist es zu erklären, dass die assyrische Schrift z. B. *az*, *as* und *aṣ*, *iz*, *is* und *iṣ*, *uz*, *us* und *uṣ*, *da* und *ṭa*, *di* und *ṭi*, *va* und *ma* mit *einem* Zeichen ausdrücken muss. Ein Glück für uns ist es, dass in den assyrischen Priesterschulen noch bis in die späteste Zeit

1) So transscribire ich das Pluralzeichen 𒈨𒌍 (sum. MEŠ = mahdûtu Menge, was, nebenbei bemerkt in sumer. Texten nie den Plural bildet, sondern nur in ass. Texten neben Ideogrammen dem Auge den Plural derselben anzuzeigen gesetzt wird).

2) Hier ist besonders zu beachten, dass in den Keilschrifttexten jede Zeile mit einem vollständigen Wort schliessen muss und eine Abtheilung desselben in solchen Fällen nie vorkommt, also schon deshalb oft Haushaltung in der Wahl der Zeichen geboten war.

des assyrischen Reiches die sumerische Sprache erlernt werden musste, in dieser Sprache immer noch die Hymnen auf das ursprünglich von den Sumeriern überkommene Götterpantheon abgesungen wurden, und uns so jenes unschätzbare Hilfsmittel der assyrischen Philologie, die erwähnten sumerisch-assyr. Nationallexia, Syllabare und grammaticalischen Paradigmen wie die Interlinearversionen der sumerischen Texte mit der übrigen Literatur der Assyrer erhalten blieben.

Was nun die neuesten Resultate der assyriologischen Wissenschaft für das Sumerische, zumal über seine Stellung innerhalb der uns bekannten Sprachen betrifft, so sind dieselben folgende:

a. Das Sumerische trägt in der Anfügung der Bildungselemente einerseits den Charakter der sog. *agglutinirenden Sprachen* an sich — man vergleiche nur die Anwendung der Postpositionen statt der Präpositionen, die lose Aufleimung der Suffixe z. B. ADDA Vater, ADDA.NA sein Vater, ADDA.NA.RA *ana abi-šu* zu seinem Vater, die Nominalcomposition (welche sonst auch noch den indogerm. Sprachen eigenthümlich ist) z. B. HID.KA.A.NA Mündungen der Ströme (HID Strom, KA Mündung), SAG.GIG Kopfweh, AN.KI.ŠAR.A.NA Schaaren des Himmels und der Erde (AN Himmel, KI Erde, ŠAR Schaar, ANA Pluralsuffix; ass. kiššat šami u irṣiti") und endlich der deutlich genug im Sumerischen ausgeprägte Ansatz zur *Vokalharmonie*, welcher sich besonders auffallend im Bau der zweisilbigen Nomina zeigt (vgl. UŠU *idiššu* allein, URU *alu* Stadt, LUGUD šarku, DUGUD *kabtu* schwer, URUD *íru* Bronze, ŠUḪUB *paru* Farre, SAḪAR *ipru* Staub, ALAD *šîdu* Stiercoloss, AMAR *bûru* Glanz, AZAG *illu* glänzend, DAMAL *rapšu* breit, DIRIG atru, IRIM ṣabu Soldat, EME *lišanu* Zunge u. a. m.), so dass man hier schon mehr von regelmässiger Durchführung sprechen kann, während die Vokalharmonie nur als *Ansatz* bei der Anfügung von Suffixen an die Wurzel betrachtet werden muss, z. B. beim Pluralsuffix -ANA, -ENE, z. B. ŠAR.A.NA Schaaren, KA.A.NA Mündungen, ŠU.BU seine Hand (statt ŠU.BI), ŠAGA.-NA sein Herz (statt ŠAGA-NI), DINGIR.RA.NA sein Gott (statt DINGIRRA.NI, was auch vorkommt), DAM.NA ihren Mann, DINGIR.E.NE Götter, IN.ZU.UŠ sie lernten (statt IN.ZU.EŠ; ZU heisst „lernen"), dagegen IN.LAL.E.NE sie wägen, E.A.NI sein Haus (vgl. oben DAM.NA ihren Mann), KA.BI sein Mund (nicht KA.BA) u. a. Wenn man nun noch die Identität der Pronominalsuffixe, bes. der 1. und 2. Person Sing. mit denen des türkisch-tatarischen Sprachstamms dazu nimmt, wenn man sich ferner erinnert, dass eine systematisch durchgeführte Vokalharmonie sich *nur* in den ural-altaischen Sprachen findet, und endlich die frappante Uebereinstimmung von einigen ganz gewöhnlichen Begriffen wie DINGIR Gott (alttürk. toñgra), TAK Stein u. a. ins Auge fasst, so scheint nach oberflächlicher Betrachtung die Zusammengehörigkeit des Sumerischen mit jener Sprachfamilie ohne allen Zweifel zu

sein. Trotzdem würde ich nie zu behaupten wagen, das Sumerische wäre etwa die Mutter irgend einer dieser Sprachen, weil wir ja keine derselben weiter als einige Jahrhunderte zurück verfolgen können, und das Sumerische in so grauem Alterthum die einzige von Sprachen solchen Baues wäre, welche wir kennen. Im Gegentheil, meine Ansicht war stets, dass eine solche Verwandtschaft, auch wenn sie wahrscheinlich erschiene, niemals mehr, selbst mit Herbeiziehung des ohne Zweifel mit dem Sumerischen verwandten noch unentzifferten Elamitischen, wissenschaftlich bewiesen werden könnte, eben wegen des zu grossen Zeitraums, der zwischen den uns bekannten ural-altaischen Sprachen und dem Sumerischen in dem Stadium, in dem es uns vorliegt, sich befindet. Aber bei näherer Betrachtung der Dinge eröffnet sich eine Kluft zwischen beiden, welche die obengenannten allerdings frappanten Aehnlichkeiten eben doch als Zufall erscheinen lässt und eine Vergleichung geradezu unmöglich macht. Diese Kluft wird durch folgende ebenfalls gesicherte Resultate der sumerischen Forschung, welche ich an zweiter Stelle anführe, in klares Licht treten.

b. Das Sumerische hebt sich andrerseits durch den Bau seiner Verbalstämme und seiner Conjugation, welcher, wie aus schon angeführten Beispielen ersichtlich, hauptsächlich in Prä- und Infigirung besteht, durch die in ihm gewöhnliche Nachsetzung der Adjectiva wie der ein Wort näher bestimmenden Substantiva (z. B. E-GAL grosses Haus, EN.DUGUDDA der angesehene Herr; GIS.ṬIN Wein, wörtl. Holz des Lebens, KI.BIL Kohlenbecken, wörtl. Ort des Feuers, E.MĀ Kajüte, wörtl. Haus des Schiffs) und endlich durch Präfigirung sonstiger näher bestimmender Elemente, wie z. B. des zu Abstracten erhebenden NAM (z. B. NAM.DŪ Sohnschaft), einiger neben den gewöhnlichen Postpositionen vorkommender Präpositionen (so stets MUḪ „auf", z. B. MUḪ.NA auf ihn; auch EN *adi*, z. B. II R. 15, 33 a b EN.E.KUBABBAR.RA adi kaspi) u. a. scharf von dem ganzen Charakter der ural-altaischen Sprachen ab, und nach meiner Ansicht wären nicht einmal Jahrtausende, selbst bei den sich relativ so schnell verändernden turanischen Sprachen, im Stande gewesen, so tief einschneidende, den ganzen Sprachtypus umdrehende Veränderungen zu bewirken, eine solche Kluft, die durch die oben mitgetheilten Differenzen [1]) zwischen dem Sumerischen und jenen Sprachen in Wirklichkeit besteht, zu überbrücken.

Zum Schluss sei noch auf die *Wichtigkeit des Sumerischen*, wie es uns in den lexicalischen und grammatischen Listen und den zweisprachigen Texten vorliegt, *für das Assyrische*, welche weit grösser als man gewöhnlich glaubt, hingewiesen. Die assyrische

1) Die von mir genannten Unterschiede führt Lenormant in seinen „Études sur quelques parties etc." p. XIII allerdings gewissenhaft auf, ohne aber zu erkennen, dass sie es gerade sind, welche der ganzen Theorie des turanischen Charakters des Sumerischen den Todesstoss geben.

Philologie hat hier von den Assyrern selbst Hilfsmittel überkommen, um welche sie manche andere Philologie, deren Material Inschriften oder geschriebene Literatur ist, beneiden darf. Gestatten Sie mir an zwei Beispielen aus den Annalen Asarhaddon's zu zeigen, wie wir in den Stand gesetzt sind, oft mathematisch genau die Bedeutung eines assyrischen Wortes mit Hülfe der sumerisch-assyrischen Texte und Nationallexica zu bestimmen. Asarh. 1, 10 steht *sâpinu gimir dadmišu* „wegfegend die Gesammtheit ihrer *dadmi* [1]); dies Wort *dadmi* übersetzte man, an דָם Blut denkend, bisher stets durch „Menschen", während uns jetzt eine bilingue Hymne (IV Rawl. 19, 9 + 10a), wo dem *dadmi* der assyr. Columne in der sumerischen das gewöhnliche sumerische Wort URU Stadt, Wohnsitz entspricht, lehrt, dass an allen Stellen der assyr. historischen Inschriften, wo dies *dadmi* steht, „Wohnsitze, Wohnungen" zu übersetzen ist. Als zweites Beispiel wähle ich Asarh. 6, 39. 40 *ṣurra-šun šaman ḳaḳḳadi šamna qulâ muḫḫa-šunu uša(ḳ)ḳi* „ihr (der Thiere) ṣurru, das Fett (NI šamnu Fett) des Kopfes, das grosse(?) Fett, (und) ihr Hirn liess ich opfern". Aus den Nationallexicis (II R. 36, 52 e f) ersehen wir aber, dass *ṣurru* ein Theil des Herzens, wahrscheinlich der Herzbeutel (צרר umschliessen, einengen?) ist. — Und so gibt es hunderte von Fällen, wo uns die semitische Wortvergleichung im Stiche lässt, wir aber theils aus sorgfältig abwägender Vergleichung der übrigen Stellen, wo das betreffende Wort in den assyr. Texten vorkommt, theils durch die Zurathеziehung des Sumerischen das richtige und sichere finden. Die Vergleichung von Wörtern anderer semitischer Sprachen hat dann höchstens zu bestätigen, als Wegführerin aber ist sie meist zu entbehren, oft sogar irreleitend (wie oben bei *dadmi*), zumal wenn einer nur schlechte Lexica, welche keine Belegstellen geben, benutzen muss, und die betreffende semitische Sprache nicht aus eigenen Forschungen kennt.

Dass die sumerische Forschung noch sehr viele Lücken in der Erkenntniss aufzuweisen hat, ist nicht zu verwundern und muss von jedem, der sich mit sumerischen Texten beschäftigt, ohne dass er sich dessen zu schämen brauchte, zugestanden werden. Diese Lücken immer mehr auszufüllen, ist ja der Zweck unserer Forschungen und muss bei dem reichen Materiale endlich auch ziemlich vollständig gelingen. Manchmal, ja man kann sagen, in der grösseren Hälfte der Fälle, sind diese Lücken jedoch der Art, dass wir ein sumerisches Wort (oder assyrisches Ideogramm) nur nicht der richtigen Aussprache nach lesen, wol aber genau übersetzen können. So ist z. B. das Ideogramm für Esel (dann zahmes Hausthier überh.) bis jetzt noch unbekannt, denn die Lesung PAZ oder PAS ist nur eine

---

1) Der Bildung nach von einer Wurzel דמדם; vgl. darüber Delitzsch Ass. Stud. I 143.

conventionell angenommene, um nicht stets X oder Y transscribiren zu müssen. Sehr oft dient uns als Wegweiser zur richtigen Lesung eine Art phonetischer Ergänzung, die aber in der Sprache selbst beruht und daher besser Nominalverlängerung genannt wird. So wusste man schon längst (oder vielmehr hätte schon längst wissen können), dass das Ideogr. für Fluss, [cuneiform], da ihm gewöhnlich in den sumerischen Texten DA folgt, einen auf d auslautenden Werth gehabt haben müsse (die Lesung ARI erwies sich also schon deshalb als eine irrig angenommene). Nun gibt aber eine Glosse in den Nationallexicis für [cuneiform] die Lesung *hid* an die Hand, und wir wissen jetzt sicher, dass HID [1]) die allein mögliche und richtige Lesung des sumerischen Wortes für Fluss ist. Vergleiche noch [cuneiform]-RA Gott, was natürlich, da uns das grosse Syllabar AN.NA [cuneiform] *šamû* Himmel, DINGIR.RA [cuneiform] *ilu* Gott bietet, nur DINGIR.RA, und nicht, wie Oppert noch in seinem neuesten Werk: Documents juridiques thut, AN.RA, gelesen werden kann; ferner [cuneiform]-GA = DUG.GA (nicht ḪI.GA) gut, [cuneiform]-LA = GAL.LA (nicht IK.LA Oppert ebendas.!) sein, besitzen.

---

1) Damit ist endlich auch Hid- in Hiddekel (ass. Diglatu) erklärt.

Zur semitischen Epigraphik.

Von

K. Schlottmann. [1])

V.

Metrum und Reim auf einer ägyptisch-aramäischen Inschrift. [2])

Es erklärt sich aus den eigenthümlichen Schwierigkeiten der semitischen Epigraphik, dass Forscher, deren Verdienste auf diesem Gebiet allgemein anerkannt sind, auf Inschriften, die nichts als trockene Namen enthielten, schwungvolle Poesie zu finden meinten. Umgekehrt sind auf dem vielbesprochenen Stein von Carpentras Metrum und Reim unbemerkt geblieben bis auf Joseph Derenbourg, dessen Scharfsinn wir so manche werthvolle Wahrnehmung verdanken [3]). Auch er hat aber von den dort beabsichtigten sechs Reimen nur zwei erkannt. Und auch sein erster Versuch, das Metrum zu bestimmen, ist, wie mir scheint, nicht ganz gelungen, sondern leidet an einigen gezwungenen Annahmen, in Folge deren es auch geschehen sein dürfte, dass die interessante Entdeckung nicht die verdiente allgemeine Anerkennung gefunden hat. Hiervon überzeugte ich mich auf der letzten Orientalistenversammlung in Tübingen und finde mich dadurch veranlasst, meine Bemerkungen über den Gegenstand den Fachgelehrten vorzulegen.

Höchst interessant ist doch gewiss der Nachweis von metrischen und gereimten aramäischen Versen aus der Ptolemäerzeit. In diese nämlich werden von Aegyptologen und semitischen Paläographen aus Gründen, die schwerlich antastbar sind, die bis jetzt bekannt gewordenen vier Inschriften gesetzt, welche in aramäischer Sprache und einer eigenthümlich ausgeprägten aramäischen Schriftart abgefasst sind und sich auf ägyptischen Cultus beziehen. Unter ihnen

---

1) Vgl. Band XXV S. 149—195.

2) Mitgetheilt auf der Generalversammlung zu Wiesbaden am 28. September 1877. D. R.

3) Journal asiatique. 6me série tome XI p. 277 ff.

ist die des Steines von Carpentras die wichtigste. Es ist das Denkmal einer „Taba Tochter der Taḥpi“, welche Namen Fr. Lenormant zuerst befriedigend nach dem Aegyptischen erklärt hat. [1]). Die eingehauenen Bilder zeigen in einer unteren Abtheilung Taba als Mumie, in einer oberen dieselbe als anbetend vor Osiris. Unter dem Ganzen steht die vierzeilige Inschrift, die offenbar absichtlich nach den vier Verszeilen abgesetzt ist. In ihr sind einige letzte Buchstaben beschädigt: am Ende ist mit Derenbourg ein He zu ergänzen. Von dem Bilde ist ganz oben ein Stück abgebrochen [2]).

Die Entzifferung der Inschrift begann mit Barthélemy. Hauptsächlich sind es die Namen Lanci, Kopp, Beer, Gesenius, Derenbourg, die hier den allmähligen Fortschritt bezeichnen. Doch war dieser, wie es zu gehen pflegt, nicht immer ein gradliniger. Mitunter wurde Einzelnes für längere Zeit wieder aufgegeben, was früher schon richtig erkannt war. Worin ich von Derenbourg abweiche, werde ich weiterhin darlegen.

Ich gebe zuerst Transscription und Uebersetzung, dann einige erklärende Bemerkungen, zuletzt eine Besprechung der äusseren poetischen Form.

1	בְּרִיכָה תָבָא בְּרַת תַּחְפִּי	תְּמַנְחָא זִי אוֹסִרִי אֱלָהָא
2	מִנְדַּעַם בְּאִישׁ לָא עַבְדַת	קַרְצֵי אִישׁ לָא אַמְרַת תַּמָּה:
3	קֳדָם אוֹסִרִי בְּרִיכָה הֱוִי	מִן קֳדָם אוֹסִרִי מַיִן קַחִי
4	הֱוִי פָּלְחָה נִמְעָתִי	וּבֵין חֲסַיָה תֶּהֱוִי שְׁלֵמָ[ה]:

Uebersetzung.

1. Gesegnet sei Taba, die Tochter der Taḥpi,
   die Geweihte des Gottes Osiris.
2. Nicht that sie etwas Schlechtes,
   nicht sprach sie Verleumdungen wider Jemand, die Reine.
3. Vor Osiris sei gesegnet,
   von Osiris empfange Wasser!
4. Bete an vor ihm, du meine Lust,
   und unter den Frommen sei in Frieden.

Z. 1. תמנחא. Mit Recht vermuthete Derenbourg hier ein ägyptisches Wort und erhielt durch de Rougé einen dem vollkommen entsprechenden Aufschluss. Monḫ ist ägyptisch = fromm sein, sich weihen, sich hingeben. Als Substantivum entspricht monḫ auf ägyptischen Denkmälern unter den Beinamen der Ptolemäer dem griech. *εὐεργέτης*. Daraus bildet sich die aramäische Masculinarform מְנָחָא. Das vorgesetzte ת auf unserer Inschrift ist ägyptische Bezeichnung des Femininums. Auf der ägyptisch-aramäischen Stele

1) J. A. 6. série X 513.

2) S. d. Abbildung im Gesen. Mon. Tab. 29 nach Lanci. Das in manchen Stücken weniger genaue Facsimile Barthélemy's s. ebendaselbst Tab. 28.

des Vatican, der Grabschrift eines Mannes, steht neben dessen Namen genau dieselbe Formel masculinisch, nämlich מְנַחָא זִי אוֹסְרִי אֱלָהָא. Darnach ist die femininische Form auf unserer Inschrift aramäisch mit Ausfall des kurzen a in dem ägyptischen ta תְּמְנַחָא zu sprechen, nicht wie Derenbourg schreibt תַּמְנָחָא. Er scheint dabei zu einer Combination mit der semitischen Wurzel מנח (vgl. מִנְחָה) zurückzukehren, an welche die früheren Erklärer unserer Inschrift dachten. Möglich in der That, dass bei den Aramäern eine solche Combination stattfand, wie bei den griechisch-ägyptischen Christen nach Derenbourg's Bemerkung eine Combination des ägyptischen monḥ mit dem griech. *μόναχος* = Mönch, was im Altgriechischen in der entsprechenden Bedeutung „einsam lebend“ nicht nachgewiesen ist.

Z. 2. מִנְדַּעַם. Auch dies Wort hat Derenbourg zuerst richtig erklärt, indem er es mit dem מִדַּעַם (= מִדֶּם, etwas) des Targum identificirt. Früher las man seit Barthélemy מן ריעם und noch Gesenius erklärte dies nach seinen Vorgängern = ex ira oder ex murmuratione. Es leuchtet ein, wie misslich dies ist. — באיש nimmt noch Derenbourg wie alle seine Vorgänger = איש mit der Präposition ב. Er nimmt die Worte als Lob der Keuschheit = nihil cum homine fecit — was sprachlich unmöglich ist. Eher könnte man erklären: nihil contra hominem fecit, wozu das folgende Glied „neque calumnias in hominem dixit“ eine passende Parallele bilden würde. Für diese Erklärung scheint ein starkes Gewicht auf die Wagschale der Umstand zu legen, dass dabei das איש in den beiden parallelen Sätzen genau in gleicher Weise steht. Indess vermisst man dabei ein Wort im ersten Satze, das dem קרצי im zweiten entspricht. Dies erhält man, wenn man das erste mit Halévy (Mélanges d'épigraphie p. 152)[1] erklärt: Tu n'as commis rien de mal. Dies ist um so mehr vorzuziehen, als die Zusammenstellung מנדעם באיש = aliquid mali auch im jüdischen Aramäisch üblich ist. Hierfür verdanke ich einem Freunde zwei Belege. Bechoroth 51 b: מִדַּעַם בִּישׁ עֲבַדְתְּ = du hast etwas Schlimmes gethan (Lesart Raschi's und der Tosephoth). Trg. 2. Kön. 4, 41: וְלָא הֲוָא מִדַּעַם בִּישׁ בְּדוּדָא entsprechend dem hebr. וְלֹא הָיָה דָבָר רַע בַּסִּיר. — Zu Anfang der 2. Hälfte dieses Verses hat man bis jetzt Waw und Kaph gelesen, also וְכַרְצֵי, wobei Gesenius mit Kopp das Kaph als für Koph stehend nahm und mit jenem übersetzte: et calumnias in quempiam non dixit. Aber ein Kaph ist nach der genaueren Abzeichnung bei Lanci schwerlich anzunehmen, vielmehr scheint mir nur ein etwas ungewöhnlich gerathenes ק dazustehen, was man irrig als וכ genommen hat. Der Sinn bleibt derselbe. — Derenbourg hat hier eine andere Erklärung wieder aufgenommen, wobei man וְכִדְצֵי las und dies gemäss der hebr.

1) Vgl. m. Besprechung dieser Schrift in der Jen. L. Z. 1873 Art. 396.

Wurzel רצה erklärte. Er übersetzt: Nihil secundum hominis voluntatem dixit integra und nimmt auch dies als Bezeichnung der Keuschheit. Aber ein solches רצה halten wir im Aramäischen nicht für möglich. Auch die Verbindung mit dixit secundum beneplacitum viri passt nicht zu jenem Sinne. Die Ausdrücke besagen vielmehr deutlich, dass Taba weder etwas Böses gethan noch geredet habe.

Z. 3. מַיִן קֳחִי. So las nach Lanci's Abschrift schon Beer richtig und erklärte es aus griechischen Inschriften, nach welchen dem Verstorbenen gewünscht wird, dass Osiris ihm gebe *τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* [1]) und nach den bildlichen Darstellungen auf ägyptischen Denkmälern, die dem entsprechen. Auch Derenbourg findet diese ihm von Levy brieflich empfohlene Deutung annehmlich, nimmt aber dennoch in seinem Texte die von Hamaker und Gesenius מְיַקְּרָה = מְיַנְקְרָה „honorata" auf. Derenbourg punctirt מִיַּקְּרָה, was eine in keiner Weise zu rechtfertigende Form ist.

Z. 4. הֲוַי פָּלְחָה esto adorans oder s. v. v. adoratrix (sc. coram Osiride). Statt des gewöhnlichen פָּלְחָה nehme ich aus metrischem Grunde (wovon hernach) eine Form mit erhaltenem i der mittleren Sylbe an, wie solche in dem Targum der Bomberger Ausgabe vorkommt z. B. צָבִירָא = sammelnd Ruth 2, 16 (wofür Buxtorf צָבְרָא hat); sonst müsste man, um drei Sylben zu erhalten, eine Intensivform פַּלָּחָה annehmen, wie sie allen Hauptdialecten gemeinsam ist, wie sie aber das Aramäische gerade bei dieser Wurzel nicht aufweist (vgl. das arab. فَلَّحَ mit anderer Bedeutung). — נמעתי mit Versetzung der Buchstaben für נעמתי nahm schon Gesenius als Anrede: „Du meine Lust". Man könnte auch daran denken, das נמעתי als Object zu פלחה zu fassen: „Wirke beständig mein Bestes" (nämlich durch deine Fürbitte), welchen Sinn die Wörter zulassen. Doch müsste man פלחת als st. constr. erwarten. Auf die Anbetung vor Osiris weist ja auch die darüber stehende Abbildung hin.

וּבֵין חֲסַיָּא תֶּהֱוַי שְׁלֵמָ[ה] et inter pios sis pace condonata, beata. Erst durch das von Derenbourg am Ende der schadhaften Stelle ergänzte ה erhält das Ganze einen passenden Abschluss. Früher erklärte man: et inter pios sis. שְׁלָם = pax! — in jeder Weise unbefriedigend. — Ich habe mit Gesenius תהוי gesetzt, was freilich graphisch nicht so leicht ist wie er meint, wenn auch hier in der Andeutung der beschädigten Buchstaben (von dem ה in חסיה an) Lanci das vollkommen Genaue hat. Denn alsdann kann man nur לֶהֱוֵי lesen, was aber in dem einzig eine Analogie bietenden biblischen Aramäisch nur für die hier nicht passende dritte Person vorkommt, nicht für die zweite. Will man nicht trotzdem das ל

1) Febretti inscriptionis antiquae cap. VI p. 466 C.

hier als Umschreibung für die 2. Person fassen, so muss man ein Versehen Lanci's oder schon des Steinhauers annehmen und תהוי lesen, wie Gesenius in den Bemerkungen. Dies ist als hebraisirende d. h. dem Hebräischen analoge Form hinten mit î zu sprechen, wie auch das obige קְחִי der gleichen Bildung angehört. In dem vorausgestellten Texte bei Gesenius ist wohl nur durch ein Versehen הוי gedruckt. Dies hat Derenbourg mit Unrecht aufgenommen. Denn nach Lanci's Copie, auf die wir bis jetzt allein angewiesen sind, ist so viel gewiss, dass zwischen חסיה und הוי noch ein Buchstabe sich findet.

Wir gehen nun zur Betrachtung der äusseren dichterischen Form in unserer Inschrift über.

Die vier Zeilen oder Verse zerfallen in zwei Verspaare, deren jedes einem arabischen Beit entspricht. In dem ersten wird von der Taba in der dritten Person gesprochen, in dem zweiten wird sie angeredet.

Derenbourg hat nun richtig erkannt, dass die beiden Beit, also der 2. und 4. Vers mit einem Reim enden, nämlich תַּמָּה und das von ihm hergestellte שְׁלֵמָה. Aber er hat übersehen, dass auch die beiden Hälften des ersten Beit den gleichen Reim haben, nämlich אֱלָהָא und תַּמָּה. Die Reimform ist also ganz wie in dem bei den Persern so beliebten Rubâ'î = a a b a.

Mein Vorgänger hat ferner die richtige Bemerkung gemacht, dass jede Langzeile durch eine Cäsur in der Mitte in zwei Hemistichien getheilt wird und dass, was noch Gesenius verkannte, nicht nur mit jeder Langzeile, sondern auch mit jedem Hemistich ein Gedanke abschliesst. Aber es ist ihm entgangen, dass die drei ersten Hemistichien des zweiten Beit miteinander gereimt sind, nämlich durch die Worte הֱוִי, קְחִי, נַמְעָתִי, während in dem vierten Hemistich mit dem שְׁלֵמָה der Hauptreim wiederkehrt, der das zweite Beit mit dem ersten verbindet — eine Reimweise, die besonders in dem volksthümlichen türkischen Scharḳî beliebt ist.

Der Regelmässigkeit des Reimes entspricht in unserer Inschrift die des Metrums. Wir finden nämlich ähnlich wie in der späteren syrischen Poesie eine Sylbenzählung, die selbstverständlich auch mit Hebung und Senkung verbunden ist. Dabei ist, wenn wir unsern Text nach Weise des biblischen und targumistischen Aramäisch punktiren, nach jener syrischen Analogie das Schwâ, sowohl das einfache als das zusammengesetzte, nicht mitzurechnen. Auch Derenbourg hat dies richtig als Prinzip aufgestellt. Aber er bleibt ihm in der Ausführung nicht getreu, sondern erlaubt sich, um eine gewisse Anzahl von Sylben herauszubringen, allerlei Gewaltsamkeiten. So liest er einmal in Z. 3 und zweimal in Z. 4 ein zweisylbiges unhaltbares הֲוִי statt des einsylbigen הֱוִי; in Z. 4 ausserdem ein dreisylbiges חֲסִיָּא statt des zweisylbigen חֲסִיָה (denn im Original steht ה, nicht א, als orthographisches Zeichen der

langen Sylbe). In Z. 3 setzt er die dreisylbige Unform מִינַּקְרָא statt des zweisylbigen מִנְּקְרָא (wo übrigens, wie wir sahen, מִן קְחִי zu lesen ist). Dagegen entzieht er dem Namen אוֹסְרִי in Z. 1 und zweimal in Z. 3 die mittlere Sylbe, indem er sicher unrichtig אוֹסְרִי punktirt. So gelangt er zu der Annahme, dass jedes Hemistich je sieben Sylben habe, die beiden aber, welche den Reim enthalten, acht. Dies kommt übrigens nach seiner Punktation nicht einmal heraus, denn das letzte Hemistich, welches den Reim enthält, hat nach seiner Schreibung וּבֵין חֲסַיָּא הֲוִי שְׁלֵמָה neun Sylben.

Wenn wir diese Unzulässigkeiten beseitigen und kein Schwâ als Sylbe rechnen, so findet sich, wie aus der obigen Transscription zu ersehen ist, dass in jeder Langzeile das erste Hemistich je sieben, das zweite je acht Sylben zählt. Dabei haben wir uns nur die Annahme der einzigen ungewöhnlichen Form פָּלְחָה in Z. 4 erlaubt, wofür wir aber doch eine Analogie beibrachten. Sie dürfte auch hier durch die sich aufdrängende Präcision der Form eben so sicher geboten werden, wie Aehnliches in arabischen Versen, wo nicht selten die des Metrums unkundigen Abschreiber irrig das Gewöhnliche an die Stelle des Ungewöhnlichen setzen.

Zur Verdeutlichung des Rhythmus gebe ich schliesslich noch eine Transscription in lateinischer Schrift:

1	Brichā Tábā brát Taḥpí	tmonḥá zī Óśiri 'lāhá.
2	Minda'ám b'īsch lá 'abdát	ḳarṣḗ 'īsch lá 'amrát tammá
3	Ḳdám Ośírī brichā hví	min ḳdám Ośírī májin ḳḥí.
4	Hví phālíchā ním'ātí	ūbḗn ḥśajjá tehví schlēmá.

Nachschrift.

Den Inhalt des Obigen hat mein junger Freund, Hr. Dr. Frenkel, auf der Orientalistenversammlung in Wiesbaden zum Vortrag und zur Debatte gebracht. Das Manuscript ist hier ganz so, wie ich es ihm damals übergab, abgedruckt, mit Ausnahme der Erklärung von באיש in Z. 2, die ich abgeändert habe. Ich schliesse mich nämlich aus den oben entwickelten Gründen der Auffassung an, die Hr. Halévy auf jener Versammlung vertreten hat.

In Betreff desjenigen, was mir von der dortigen Debatte mitgetheilt wurde, füge ich hier, anstatt der mir versagt gewesenen persönlichen Betheiligung an derselben, einige schriftliche Bemerkungen hinzu.

In graphischer Hinsicht wurde meine Lesung קרצי in Z. 2 angegriffen. Aber ich verweise auf das darüber oben Bemerkte und auf eine genauere Vergleichung der Zeichnung von Lanci. Das von mir angenommene ק ist von den übrigen ק der Inschrift etwas verschieden. Aber Gleiches gilt, wenn man statt dessen רכ liest, in noch höherem Masse von diesen beiden Zeichen. Eine

genaue Vergleichung des Originals wäre in diesen wie in anderen Punkten sehr wünschenswerth.

In Betracht der Einzelerklärung wurde beanstandet:

1) Das קחי am Ende von Z. 3, weil es kein aramäisches, sondern nur ein hebräisches Wort sei. Aber dabei übersah man, dass ein Gleiches auch hinsichtlich des איש gilt, das sich in Z. 2b zweifellos findet. Wir haben hier eben einen aramäischen Dialekt vor uns, der mehr noch als das sogenannte biblische Chaldäisch Elemente der Sprache Kanaans in sich aufgenommen hat, sei es, dass derselbe von abtrünnigen Juden, sei es, dass er von anderen gesprochen wurde, die dem Sprachgebiete Kanaans angehören. — Die Lesung קחי aber ist vollkommen sicher. Nach Lanci's Zeichnung kann der mittlere Buchstabe nur ein ח, und der letzte nur ein י sein. Gegen die Lesung מינקרה spricht auch der Zwischenraum zwischen נ und ק.

2) Statt des am Ende von Z. 4 nach D. hergestellten שלמה forderte man שלמתא. Auch hier gilt dasselbe wie in dem vorhergehenden Falle. Man übersah die Analogie von בריכה Z. 1 und 3, תמה Z. 2, פלחה Z. 3, (nicht בריכתא u. s. w.) Uebrigens wäre auch für die Lesung שלמתא oder שלמתה hinlänglicher Raum in der Lücke vorhanden.

Was die Annahme von Metrum und Reim anbelangt, so war ich dabei von vornherein, wie ich das auch gegen Dr. Frenkel aussprach, auf die Skepsis der Fachgenossen gefasst, die dem Auffälligen der Erscheinung gegenüber hier sehr berechtigt war. Auch ich habe es daran nicht fehlen lassen. Die betreffenden Wahrnehmungen drängten sich mir gleich beim ersten Lesen von Derenbourg's Erklärung der Inschrift auf. Ich habe dieselben erst nach wiederholter Prüfung, nach Verlauf mehrerer Jahre veröffentlicht. Um so mehr darf ich in dem vorliegenden Falle auch die Fachgenossen um sorgfältige Prüfung dessen bitten, was bei mir selbst die Skepsis überwunden hat.

Der Reim taucht im A. T. (ähnlich wie auch bei den classischen Dichtern) hie und da, z. B. im Lamech-Liede, wie zufällig auf, aber doch so, dass man nicht umhin kann zu denken, der hebräische Dichter habe selbst ihn wahrgenommen und nicht unschön gefunden, sondern vielmehr wahrscheinlich an dem Klangspiel ein Gefallen gehabt. Wenn nun auf der Orientalistenversammlung die Bemerkung fiel, dass man ähnliche elementare Anfänge des Reimes auch auf einer alten Inschrift wohl anerkennen würde, nicht aber eine schon so künstliche Combination wie die von mir angenommene, so war das eine aprioristische Wahrscheinlichkeitsrechnung, aber kein Beweis. Durch meine Wahrnehmungen wird, trotz der Kleinheit des Gegenstandes, ein ganzer Complex von Thatsachen gesetzt, die sich gegenseitig bestätigen. Es ist nach meiner Ueberzeugung nicht möglich, diesen ganzen Complex, wenn er wirklich vorhanden ist, für blosses Spiel des Zufalls zu erklären.

Man kann das versuchen (und ich selbst habe es versucht), aber es wird sich einem unbefangenen Urtheil gegenüber nicht aufrecht erhalten lassen. Widerlegen kann man mich also nur durch den Nachweis, dass ich mich hinsichtlich jenes Complexes von Thatsachen, trotz wiederholter Prüfung geirrt habe.

Es handelt sich hierbei um folgende Momente, die ich zu leichterer Uebersicht thesenförmig zusammenstelle.

1) Die Inschrift besteht aus vier Zeilen und acht Halbzeilen. Jede von jenen bildet einen in sich abgeschlossenen Gedanken, jede von diesen entweder einen Satz oder doch ein Satzglied, das in sich abgeschlossen ist.

Hierin ist Halévy a. a. O. mit Unrecht von seinem Vorgänger Derenbourg abgewichen und durchgängig zu Gesenius zurückgekehrt. Er zieht nämlich das חנה am Ende von Z. 2 zu Z. 3 a: „ô pieuse, sois bénie par Osiris". Und eben so verbindet er Z. 3 b und 4 a zu Einem Satze: „de par Osiris sois honorée dorénavant (?)" [1]). Das Richtige wird demgegenüber gemäss dem Verum index sui et falsi durch seine Einfachheit einleuchten.

2) Die 8 *στίχοι* fügen sich genau nach dem Gesetz des hebräischen Vers- und Strophenbaus gedankenmässig zusammen.

Dies wird durch einen Blick auf unsere obige Uebersetzung klar werden, in welcher die *στίχοι* abgesetzt sind. Jede Zeile enthält zwei parallele Glieder, wie ein zweigliedriger masorethischer Vers. Z. 1 und 2 einerseits, Z. 3 und 4 andererseits schliessen sich ganz nach der häufigen Form der hebräischen Verspaare zusammen. Es genügt hier als einziges Beispiel den 3. Psalm anzuführen. Er besteht aus zwei Hälftsn von je vier Versen. Jede Hälfte entspricht in dem Aufbau der *στίχοι* vollkommen den vier Zeilen unserer Inschrift, nur dass in V. 8 drei *στίχοι* statt der sonstigen zwei stehen. Ich setze die ersten vier Verse hierher:

2. Jehova, wie viel sind meiner Dränger,
   viele erheben sich wider mich.
3. Viele sprechen von meiner Seele:
   er hat keine Hülfe bei Gott.
4. Aber du, Jehova, bist ein Schild um mich her,
   meine Ehre und der mein Haupt erhöht.
5. Mit meiner Stimme rufe ich zu Jehova,
   so erhört er mich von seinem heiligen Berge.

Eine gewisse Analogie zu unserer Inschrift tritt zufällig auch darin hervor, dass, wie in dieser in Z. 1. 2 von Taba in der 3. Person, in Z. 3. 4 in der 2. Person geredet wird, in V. 4 und 5 wenigstens die Anrede an Jehova durchgängig ist, während in V. 2 nur die Anrufung an der Spitze steht, dann aber von den

---

1) Das Fragezeichen zu dorénavant setzt er selbst. Er erklärt so, ich weiss nicht nach welcher Combination, das נמעתי. Er liest dabei, wie Gesenius und Derenbourg am Ende von Z. 3 מינקרה, was, wie oben bemerkt worden, schon graphisch unmöglich ist.

Feinden in der 3. Person gesprochen wird. Ebenso steht hernach in V. 6. 7 die erste, in V. 8. 9 die zweite Person.

3) Nach dieser in der gedankenmässigen Construction des Ganzen begründeten Analogie der hebräischen dichterischen Form ist auch das Vorhandensein eines Rhythmus in unserer Inschrift als selbstverständlich vorauszusetzen.

Der Verfasser unserer Inschrift hat die in derselben vorliegende dichterische Form sicher nicht erst selbst erfunden, sondern er hat an etwas volksthümlich Gegebenes angeknüpft. Alle alte volksthümliche Poesie war aber ursprünglich mit Musik verbunden und hatte von daher einen dem musikalischen Takt entsprechenden Rhythmus. Das Vorhandensein eines solchen neben dem gedankenmässigen Parallelismus hat man auch in der hebräischen Poesie längst anerkannt, wenn gleich die genaue Bestimmung desselben ein schwer zu lösendes Problem ist. Es lag zu Tage, dass dabei nicht die Sylben, sondern nur, ähnlich wie z. B. in der altdeutschen Poesie, die Hebungen gezählt wurden. So hatte der im Buche Hiob vorherrschende zweigliedrige Vers sicher, wozu auch eine alte Tradition stimmt, drei Haupthebungen in jeder Hälfte (vgl. meinen Commentar zu dem Buche S. 68 f). Die einschlägige Untersuchung ist neuerlich von Ley zwar nicht zum Abschluss gebracht, aber doch wesentlich gefördert worden. — Man wird darnach zugeben, dass der Schluss der Analogie auf einen irgendwie vorhandenen Rhythmus in unserer Inschrift berechtigt ist.

4) Bei der dadurch erforderten formellen Untersuchung unserer Inschrift stellt sich als zweifellos heraus, dass hier nicht nur die Hebungen sondern auch die Sylben gezählt worden sind und dass jede Zeile in jeder ihrer Hälften vier Hebungen hat, die in der je zweiten Hälfte mit Sicherheit, in der je ersten mit höchster Wahrscheinlichkeit zu bestimmen sind.

Meine Zählung von sieben Sylben in dem je ersten, von acht in dem je zweiten Hemistich jeder Sylbe wird schwerlich als unrichtig oder auch nur als unsicher nachgewiesen werden. Man müsste zu dem Ende entweder das Prinzip meiner Zählung bestreiten, oder darthun, dass die Anwendung desselben eine unrichtige oder unsichere sei. Gelingt weder das eine noch das andere, so steht mein Resultat als zweifellos fest.

Das Prinzip ist das des syrischen Verses. Es ist dort doch sicher nicht zufällig, sondern es ist aus den Lautverhältnissen des Aramäischen, welches unter allen semitischen Dialekten am meisten die ursprünglichen Vokale beseitigt und in Folge dessen die Hauptmassen schwerer Sylben unvermittelt neben einander gestellt hat, mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangen. Sind also in unserer Inschrift die Sylben gezählt, so wird man zur Bestimmung ihrer Zahl nur jenes Prinzip anwenden können.

Die Anwendung des Prinzips ist in den ersten drei Zeilen eine vollkommen sichere. Es trifft sich günstig, dass dort kein

einziges Wort in einer anderen Weise punctirt werden kann, durch welche sich eine audere Sylbenzahl als Resultat ergäbe. Ich glaube nicht, dass jemand im Ernst auf die oben zurückgewiesene Lesung אוּסְרִי statt אוֹסְרִי zurückgreifen wird, um sie mir entgegenzuhalten. Die letztere wird sowohl durch die griechisch-lateinische Aussprache als durch das phönicische אֹסר bestätigt.

Steht aber für die drei ersten Zeilen eine genaue Sylbenzählung fest, so wird man sie auch für die leider verstümmelte letzte Zeile mit fast mathematischer Sicherheit voraussetzen dürfen. Mir scheint überdies, dass auch hier factisch der gleiche Versbau von mir in einer Weise dargelegt ist, die in ähnlichem Falle auf dem Gebiete jeder anderen Literatur als völlig genügend gelten würde.

Es kommt ein äusserer Umstand zu Hülfe. Die drei ersten Verszeilen sind nämlich so in den Stein eingehauen, dass die drei Endbuchstaben ziemlich genau unter einander stehen, obgleich links noch Raum übrig bleibt. Das Uebrigbleiben eines solchen gleichmässigen leeren Raumes auf der linken Seite ist überhaupt sonst auf altsemitischen Inschriften, soviel ich mich erinnere, etwas völlig Beispielloses. Es erinnert ganz an die Sorgfalt, mit welcher arabische, persische, türkische Kalligraphen ihre Verse so zu schreiben pflegen, dass die den Reim enthaltenden Endbuchstaben genau untereinander stehen. Nur die 4. Zeile unserer Inschrift macht in dieser Beziehung eine Ausnahme. Und doch hat der Steinhauer offenbar hinter חסיה, um eine Gleichmässigkeit des Endes mit dem der oberen Zeilen wenigstens annähernd zu erstreben, ungleich grössere und weitere Buchstaben gesetzt. Dennoch steht das letzte erkennbare Zeichen, das ם in שלם noch weit hinter den übrigen Zeilenenden zurück. Es liegt also schon aus dem kalligraphischen Grunde die Vermuthung nahe, dass hinter שלם etwas ausgefallen ist. War dies der Fall, so kann man die Lücke schlechterdings nicht anders ausfüllen, als indem man mit Derenbourg שלמה liest, oder auch שְׁלֵמְתָה, was die Lücke noch vollständiger ausfüllen würde. Und damit erhalten wir zugleich in Z. 4 b die erforderten acht Sylben, wenn man, was gewiss das einzig natürliche, das ו vor dem בין als û liest.

Nun ist aber Derenbourg auf eben diese Ergänzung ohne jenes kalligraphische Moment, das er nicht bemerkte, lediglich im Interesse des Sinnes gerathen, und zwar, wie ich oben gezeigt habe, mit gutem Grunde. Auch Halévy übersetzt a. a. O.: „et, au milieu des fidèles, reste en paix". So kann aber unmöglich תהוי שלם gedeutet werden: es ist dabei vielmehr שלמה oder שלמתה durchaus erforderlich.

So bleibt nur noch die Schwierigkeit des פלחה in Z. 4 a übrig. Ihre oben gegebene Beseitigung wird man aber, wenn sie die einzig mögliche ist, vollkommen berechtigt finden, sobald man

die Richtigkeit der Sylbenzählung in allen anderen Theilen der Inschrift zugestanden hat.

Was die Hebungen betrifft, so wird man sie in dem je zweiten Hemistich nicht anders annehmen können, als ich sie oben gesetzt habe. Im je zweiten Hemistich wäre vielleicht noch eine andere Auffassung denkbar, nämlich folgende:

Brichá Tabá brat Táḥpí

und analog in den andern entsprechenden Hemistichen. Doch halte ich dies für nicht wahrscheinlich.

5) Kann man der Anerkennung eines kunstvollen Metrums in der Inschrift sich nicht entziehen, so wird man auch den kunstvollen Reim als beabsichtigt fassen müssen, durch welchen dem Gedankenparallelismus gemäss sowohl das Ganze, als innerhalb desselben die näher zusammengehörigen Theile mit einander verbunden werden.

Der Reim -â verbindet Z. 1 und 2 näher mit einander, beide aber zugleich, indem er in Z. 4 wiederkehrt, mit der zweiten Hälfte des Ganzen. Der Reim -î schliesst Z. 3 und 4 näher zusammen, bewirkt also für die zweite Hälfte, für sich genommen, dasselbe, wie der Reim -â für Z. 1 und 2.

Auf einem [illegible] in einem [illegible] bei Karlstein.

No. 1 [illegible]

No. 2 [illegible]

No. 3 [illegible]

Notizen und Correspondenzen.

Christlich-palästinensische Inschriften.

Von

Th. Nöldeke.

In seinen „Neuen Beiträgen zur Kunde Palmyra's" (in
Sitzungsber. d. phil. und hist. Classe d. K. b. Akad. d. Wiss.
Bd. II) giebt A. D. Mordtmann u. A. auch die Copien von
syrischen Inschriften, welche er auf einem Sarcophag im (
gewölbe eines Heiligen Abraham oder Ahmed unweit Qarj
(auf dem Weg von Palmyra nach Damascus) fand. Die hier r
ducirten Abbildungen sind auf keinen Fall besonders genau. M
mann's Versuche, die Inschriften zu deuten, sind nicht glüc
ausgefallen. Sein . . . צלמיא דנה דאברהם אבן טורי „Dies
die Bildnisse des Abraham, des Sohn's Turi (?)" bedarf schon w
der sprachlichen Seltsamkeiten keiner Widerlegung. In Nr. 2 g
er in der Mitte זבן „Zeit" und am Ende דהורין „aus Havarin
erkennen (der Ort heisst aber ܚܘܪܝܢ Joh. Eph. 214 unten;
حوّارين mit ח)[1]. Von Nr. 3 gesteht er Nichts lesen zu kö
Grade diese Inschrift ist aber für Solche, die an syrische S
gewöhnt sind, ziemlich deutlich. Ich lese : ܡܪܝܐ ܠܐܠܝܐ ܕܝܪܝܐ
ܢܝܠܝܐ „Gedenke Herr des Mönches Elia . . . ." Lesung und Deu
des letzten Wortes sind mir zweifelhaft; eine Nisba ist es
wahrscheinlich, aber „vom Nil" zu übersetzen scheue ich
Nr. 1 lese ich ܨܠܘ ܥܠ ܕܝܪܝܐ ܒܪܘܡܐ ܡܢ ܛܘܪ ܕܗܘܡܐ „Betet für

1) Es ist ein Plur. von חִוָּר „weiss". Zu den von Mordtmann a.
S. 86 erwähnten Formen *Αὐαρία* (Ptol. 5, 14) und *Euhari* (Not. dign. or.
vielleicht in *Heuari* zu verbessern) füge noch in den Acten des Conc. Ch
(Mansi VII, 559) und *Εὐάριος* (Genit.) in Parthey's Not. episc. (I) pg. 91,
Versuche, die unbequemen Laute *Ḥeuwârîn* in abendländischer Schrift w
zugeben.

Mönch Barṣaumâ vom Berge Zion". Sicher ist ܕܝܪܝܐ ܒܪܨܘܡܐ ܡܢ ܛܘܪ ܕܗ..ܝ: die Ergänzung des ܕܗ..ܝ zu ܕܗܝܘܢ lässt sich kaum abweisen; das ܕ als erster Buchstab der Inschrift ist ferner auch sicher, und so wird auch das ܕܩܠ ܚܠܠ richtig sein. Das letzte Wort kann ich nicht lesen. Wir haben hier also Einzeichnungen zweier Mönche, die einst als Pilger an diesem Heiligengrabe standen. Aehnlichen Inhalts wird auch die zweite Inschrift sein, von der ich nichts Zusammenhängendes herausbringe.

Die unscheinbaren Inschriften gewinnen dadurch an Bedeutung, dass sie uns nicht die gewöhnliche Estrangelâ, sondern die plumpen Schriftzüge der christlichen Aramäer Palästina's zeigen. Die Schrift scheint mehr der in den älteren als der in den jüngeren Handschriften zu gleichen (s. die Facsimile's in Wright's Catalog Bd. III. und besonders in Land's Anecd. syr. Bd. IV.); doch müssen wir in dieser Hinsicht unser Urtheil suspendieren, bis einmal eine ganz genaue Copie vorliegt. Hoffentlich verschafft uns bald ein Reisender eine solche; dies ist um so mehr zu wünschen, da in den nicht entzifferbaren Zügen vielleicht eine *Datierung* steckt. Ein festes Datum zu gewinnen wäre aber für die Beurtheilung der in jener Schrift und Mundart geschriebenen Bücher von hohem Interesse.

Ob die beiden Mönche, welche sich hier in palästinischer *Schrift* verewigt haben, auch noch den palästinischen *Dialect* oder schon das gewöhnliche (Edessenische) Syrisch anwandten, lässt sich aus den wenigen Worten nicht erkennen; höchstens spricht ein orthographisches Moment, nämlich die Plenarschreibung ܐܠܚܡܐ (statt des im Syrischen üblichen ܠܚܡܐ) für palästinische Mundart.

Ein neuer himjarischer Fund.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

Vor einigen Wochen kam hier[1]) ein Jude aus Ṣan'â mit einer umfangreichen Sammlung „Antiquitäten" an, von denen die für mich interessantesten Stücke eine himjarische Münze, ein geschnittener Stein mit griechischer Legende und ein Basrelief mit himjarischer Inschrift waren. Während die beiden ersteren in Besitz des Herrn S. Alischan übergingen, welcher sie mir mit gewohnter Liberalität zur Publication überliess, gelang es erst

---

1) In Constantinopel. Datum der Einsendung: 25. März 1878.
D. Red.

nach langen Verhandlungen und durch Anwendung von List jenes Basrelief zu Gesicht zu bekommen, aber auch nur zum Beschauen, nicht zum Abzeichnen. Glücklicherweise genügten mir wenige Augenblicke, um die Inschrift auswendig zu lernen und zum nicht geringen Verdruss des Besitzers an Ort und Stelle niederzuschreiben. Trotzdem würde ich anstehen, eine solche Abschrift der Oeffentlichkeit zu übergeben, stände nicht zu befürchten, dass das Denkmal wahrscheinlich noch lange Wanderungen machen wird, ehe es in ein europäisches Museum gelangt, nicht ohne vorher durch den Transport mannigfachen Schaden erlitten zu haben. Der Besitzer, der übrigens Himjarisch liest und versteht, verlangt für den Stein die bescheidene Summe von 600 türkischen Pfunden (ca. 3600 Thlr.).

Das Denkmal besteht aus einer Art von hartem Gyps mit citronengelber Farbe, gerade wie das von Ganneau (Journ. as. Mars-Avril 1870) und weniger vollständig von Gildemeister (ZDMG XXIV, 178 ff.) bekannt gemachte Basrelief. Hr. Ganneau bemerkt schon: cette espèce de pierre, susceptible de prendre un beau poli, paraît avoir été employée par les lapicides himjarites, car nous trouvons cette couleur jaune caractéristique fréquemment mentionnée dans les notes de voyage de M. Arnaud. Nach Angabe unseres Gewährsmannes soll der Stein aus einer Tempelruine in Ṣan‘â stammen, und in der That erwähnt Arnaud, dass von seinen Texten aus dieser Stadt No. I. II. und III. sich sur pierre jaune befinden. Das Basrelief besteht aus zwei übereinander befindlichen Darstellungen von recht sorgfältiger Ausführung, die ich jedoch nicht lange genug studiren konnte, um eine genaue Beschreibung geben zu können. In der oberen Abtheilung schien mir der Harem des in der Beischrift erwähnten Verstorbenen dargestellt zu sein, ähnlich dem Ganneau'schen Bilde, in der unteren erscheint er selbst hoch zu Kameel und umgeben von seinen Knappen, in der nämlichen Haltung wie der Aus'il b. Zabbai auf dem Basrelief Journ. of the Bombay branch of the R. As. Soc. vol. II pl. IV. Auf dem Gewande der einen weiblichen Figur erscheint der Buchstabe 𐩢 (דּ) ebenso wie auf dem G.'schen Bilde [1]).

Die darüber angebrachte Inschrift in zwei Zeilen und von demselben Schriftcharacter wie z. B. die in dieser Zeitschrift XXX T. II veröffentlichte, lautet in Transscription:

צור | ונפשׂ | עגלם | בן | שׂעדלת | קרין
ולקמען | עתּ̄תר | שׂרקן | דיחּ̄רמנהו |

„Bild und Denkmal des ‘Iǵl b. Sa‘dilât Kurein. Und möge der ‘Aṯṯâr des Ostens den heimsuchen, der es zerschlägt“.

1) Aehnlich auf der Broncetafel von Levy ZDMG XXIV N. II und Miles I, wo es nicht mit שׂהרם zu verbinden. Ich behalte mir vor auf diese vielfach den Inschriften beigefügten einzelnen Buchstaben und Zeichen gelegentlich zurückzukommen.

Wir besitzen bereits zwei ganz analoge Inschriften:

Hal. 639: | נפשׂ | רבנשׂרם | רכב[י]ן | וליקמען | עתתר | שׂרקן | די[שׂ]תרן | נפשׂה[ו] „Grabdenkmal des Rabbnasr von Rakab; und möge der ʻA. des Ostens den heimsuchen, der sein Grabdenkmal zerschlägt“.

Prideaux N. IX: | נפשׂ | משׂאת | דת | אגושם | וליקמען | עתתר | שׂרקן | דישׂתרנהו | „Grabdenkmal der M. von ʼA.; und möge der ʻA. des Ostens den heimsuchen, der es zerschlägt“.

Die Bedeutung des Wortes נפשׂ als „Grab“ ist durch die Inschrift von Warka (Os. T. 35 a), wo es mit קבר verbunden ist [1], und durch den Gebrauch in den palmyrenischen und nabatäischen Inschriften (De Vogüé, Inscript. Sém. p. 38. 90) hinlänglich gesichert; in der bilinguis von Soueidéh wird es im griechischen Text durch *στήλη* wiedergegeben und diese Uebersetzung passt sehr gut auf die himjarischen Denkmäler in Frage. Denn ich zweifele nicht, dass auch die einfach als „Bild“ (צור) oder „Bild und Säule“ (צור | ונצב |) des N. N. bezeichneten Basreliefstelen Bombay Journ. vol. II pl. IV. V; ZDMG XXVI N. X; XXX S. 115 sowie das bereits erwähnte Ganneau'sche Bild in die Classe der Grabmonumente gehören; letzteres trägt ebenfalls den Zusatz | וליקמען | עתתר | דיתברנהו | „möge ʻA. den heimsuchen, der es zerbricht“.

Im Einzelnen erlaube ich mir Folgendes zu bemerken.

Z. 1. עגלם vermuthlich = عِجْل, vgl. Ibn Ḥabîb ed. Wüstenfeld p. ٣٩: وفى اليمن عِجل بن معاوية بن عدى ابن اد وهو عاملة; Wüst. Gen. Tab. 4, 16 Reg. 244.

Der Name שׂערלת = سعد اللات wird anderwärts noch שׂעראלת geschrieben (Hal. 577, 3); doch ist letztere Schreibung nur ausnahmsweise; vgl. תירלת = زيد اللات Os. 32, 1 Hal. 411, 5, עבדלת = عبد اللات Hal. 168, 2, אוסלת = اوس اللات in der Inschrift von Nâʻiṭ bei Hamdânî (Müller, Südar. St. 132). Levy, dem nur ein Beispiel vorlag, hat dessen Bildung richtig erkannt, und palmyrenische Eigennamen wie שׁלמלת, והבלת, in denen wir dieselbe Verschleifung des א beobachten, zum Vergleich herbeigezogen (ZDMG XIX, 182 A.). קרין scheint لقب zu שׂערלת und identisch mit קרינם Os. XIII, 1 und 5 zu sein, wozu der Herausgeber قرين bei Ibn Doreid p. ٢٠٩ verglich.

---

1) | נפשׂ | וקבר ist sehr häufig auf den von Fr. Lenormant publicirten Inschriften von Abian; doch sind die letzteren mit vielleicht zwei Ausnahmen sicher gefälscht. Ich berücksichtige daher in meinen Arbeiten diese Falsificate nicht.

Z. 2 ולקמען. Ich entsinne mich genau, dass mir bei der Betrachtung der Inschrift das Fehlen des י nach dem ל aufgefallen ist, da ich nach Analogie der eben citirten Parallelen, die mir vorschwebten, vielmehr das Imperfectum erwarten musste. Wenn nicht, was bei der Art wie ich diese Untersuchung machen musste, nicht ausgeschlossen ist, eine Täuschung meinerseits, oder auch ein Steinmetzenfehler vorliegt, so erinnere ich an Wendungen wie |חֿרין|ול Os. 20, 2, |יפען|ול Hal. 49, 15, |חדרן|ול Hal. 149, 11 und חֿרבן | ול Hal. 147, 9, in denen die auf ן auslautenden Verbalformen als Infinitive aufgefasst unendliche Schwierigkeiten machen, weshalb Praetorius, Beiträge III, 15 sie als „energische Imperative", Halévy, Ét. Sab. p. 45 als verlängerte Perfectformen ansieht. Unsere Stelle würde die letztere Ansicht wesentlich unterstützen.

שרקן | עתֿתר „der 'A. des Ostens" nach der einzig richtigen Erklärung von E. Meyer ZDMG XXXI, 610.

דיחֿרמנהו von خرم, welches Ibn Doreid ed. Wüstenfeld S. ٥٢ mit خرق oder قطع und S. ٧ mit شقق erklärt.

Einige Bemerkungen zu Herrn Müller's „Ḥimjarischen Studien".

(ZDMG XXX S. 671 ff.)

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

N. 2 (S. 673) ist genau genommen kein Ineditum; die Inschrift ist bereits bei Prideaux Transactions etc. vol. II S. 28 herausgegeben, wo sie jedoch irrthümlicher Weise als bronze tablet bezeichnet ist. In Folge dessen hatte ich sie in ZDMG XXX, 22 als „durch den Inhalt verdächtig" bezeichnet, da derselbe nur auf ein Steindenkmal zu passen schien. Dieser Verdacht hat sich, wie man sieht, gerechtfertigt. Prideaux giebt am Anfang und Ende der Zeilen manchmal mehr, manchmal weniger Buchstaben; leider ist Z. 5—6 auch durch den Euting'schen Abklatsch nicht festgestellt. P. hat: | בהרתהמו | צכנן | ואף (? ?), die lithographische Tafel zur Müller'schen Abhandlung | בהרתהמו | יכנן | ‖ ואף; Herr Müller liest dies, theils ergänzend, theils corrigirend (S. 674): | ואפ]קל בהרתהמו | ת]כנן und übersetzt zusammen mit dem vorhergehenden „und zum Gedeihen der Baum- und Bodenfrüchte, die da sind auf ihren Gebirgen". Dies ist unzulässig, da die Lesart יכנן| ganz unzweifelhaft feststeht, und auch nicht Raum da ist, um noch zwei Buchstaben zu ergänzen; man müsste denn zu dem misslichen Ausweg greifen, einen Fehler des Steinmetzen anzunehmen. Vor Bekanntwerden der M.'schen Abbildung vermuthete ich: ואןל |]יכנן (vgl. Reh. I—IV, 7 H. 345, 5, 349, 6 Fr. XL, 7 zu diesem Gebrauch des Relativpronomens) d. h. ihre Saaten und was sich auf

ihren Ebenen (قَيْرَة terra plana. Kam. vocab. Jeman. Ibn-Doraid Freyt. s. v.) befindet.

N. 3. Herr Müller liest die Schlusszeilen:

··ן | ר   בעם | פאל | סאל | איסם | אחה····

ר | דיהמן | בן | דן | שאמן | וכון | דן | ק]יפן··

und übersetzt: „.... und Il .... der Wohlthaten erwies in diesem Unglücke“ etc.

Hr. M. fasst also אל als Namen des höchsten Gottes. Vergleicht man aber:

Reh. I. IV. V, 7 f.: ואל | ה[ש]אל | כחלן | נקבן | ר ‖ אל | בה | אלעת | וגר״

Hal. 345, 5 ff.: דהשאל | תמרן

| דשאלהו | ול

(vgl. auch noch Hal. 349, 12), so kann kein Zweifel sein, dass אל vielmehr Relativpronomen ist. Demnach übersetze ich: „und was erbeten Iyâs, sein Bruder ....“; איסם ohne Mimation auch Hal. 575, 4 ist wohl gleich إِيَاس. Die Schlusszeile lautet aber nach der Lithographie:

דיהימנן | בן | דן | שאמן | וגר״

so dass das im Anfange der Zeile stehende Imperfectum nicht von מן = مَنّ, sondern von ימן = يَمَن abzuleiten ist. Von derselben Radix kommt z. B. der Eigenname אימן Fr. XLV (= Hal. 657), welcher mit dem أَيمن der Königslisten zu identificiren ist. שאם soll „Unglück“ bedeuten; aber dies scheint sonst nirgend zu passen, obgleich der Ausdruck „er lasse sie unversehrt aus diesem Ungemach hervorgehen“ (vgl. ar. V und X) nicht anstössig ist [1]). Ist es Zufall, dass auch Hal. 535, 13 דימנת | ורשאמת | zusammensteht?

S. 679 Miles V (gefälschte Bronzetafel, Copie einer echten Steininschrift) lautet nach der Lithographie:

<table>
<tr><td></td><td>Dafür vermuthet Herr Müller:</td></tr>
<tr><td>מרתתאל |</td><td>מרתדאל</td></tr>
<tr><td>בן | פשול |</td><td>. . . . .</td></tr>
<tr><td>קול | שמעי</td><td>בעל | שמרי</td></tr>
<tr><td>| בי | ודאם</td><td>| ביתל | ודאמרם</td></tr>
<tr><td>| קברהו | א</td><td>etc.</td></tr>
<tr><td>חטר | יום</td><td></td></tr>
<tr><td>| הקלהו | א</td><td></td></tr>
</table>

1) Im Gegentheil. Denn dieses von dem Hrn. Verfasser glücklich gerettete הימן entspricht doch wohl dem arab. هَيْمَن (in الْمُهَيْمِن Sur. 59, 23) = آمن „behüten“. D. Red.

Hiergegen ist zu bemerken, dass קול | שׁמעי nicht angetastet werden darf. קולם (so, mit der Mimation) ist als Eigenname, genauer gesagt, als Beiname gesichert durch Hal. 3, 2, wo es zu dem علم اسنادى אלהת | העל „er pries die Ilâhat“ hinzutritt, und durch Hal. 84 (Schira‘) gesichert. Letztere lautet:

עמשפקקול | שׁמעי | בני
1. יום | הקנהדולתֿ
בכרבאל | דֿקדֿשׁעב

Es ist klar und sofort einleuchtend, dass Miles V ganz ebenso lautete, etwa:

מרתֿדתאלב |
בן | · · · · · · |
קול | שׁמעי |
בני | וגנא |
5. קברהו | א
חטר | יום
| הקדמהו | א

Der Name מרתֿדהאלב ist durch die Inschrift Hal. 89, 2, welche aus Schira‘ stammt, wo nach Hal. 85 Ta‘lab verehrt wurde, gesichert; קול dürfte auch Hal. 85, 1 gestanden haben; בני | וגנא zusammen wie Hal. 276; 520, 12 Prid. I, 8; יום | הקדמהו, das sich aus den Varianten יום | הקלהו und יום | הקנהדו ergiebt, ist aus Hal. 154, 4 (vgl. ZDMG XXX, 29) bereits bekannt.

Miles VI, Bronzetafel nach einem echten Original auf Stein. Herr Müller verweist zu אצלם auf Os. VI, 1, wo es als Eigenname vorkommt; es ist vielmehr auf Os. XXXI, 2 nach Gildemeister's Erklärung ZDMG XXIV S. 180 zu verweisen. Dort heisst es:

הק]ני | שׁמהמו | תנף | בעלת | עצֿרן | ארבעתן | ועשר: הן[|]אצלמן | לופיהמו | וגו״ „er weihte der Tanuf, Herrin von Gadrân vierundzwanzig Idole zu ihrem Heile etc.“.

Demnach ergänze und übersetze ich hier:

· · · הקני | תאלב | רימם | בעל |]רחבן | עדי | [ע]רהו | דֿזבד | א[ר]בעתן | אצלם | וגו״ „X X weihte dem Ta‘lab R. Herrn von] Raḥbân vier Idole bei seinem Heiligthum von Zabîd zum Dank dafür“ etc. עד tritt in einer Reihe von Inschriften an die Stelle von בית; zur Verbindung: er weihte עדי „bei dem Heiligthum“ vgl. Reh. VII, 4: הקניו — עדי | תרעת und auf der grossen Bronzetafel bei Müller ZDMG XXIX, 591 Z. 3: הקניו | עדי | חרמתן |.

Das besonders in späterer Zeit bekannt gewordene Zabîd soll nach der von Johannsen Hist. Jem. herausgegebenen Geschichte dieser Stadt (mir hier nicht zugänglich) in nachmohammedanischer Zeit gegründet worden sein; somit wäre es nicht identisch mit dem זבד unserer Inschrift, welch' letzteres alsdann mit dem *Ζάβιδα*

des Stephanus Byz. (*Ζάβιδα, κώμη ἐν τῷ μεσογείῳ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας, Οὐράνιος Ἀραβικῶν τρίτῳ*) verglichen werden darf (vgl. Sprenger A. G. Ar. S. 65).

Es ist dringend zu wünschen, dass die Geographie Südarabiens einmal nach den Daten der Inschriften, Classiker und der arab. Geographen (die europ. Reisenden nicht ausgeschlossen) bearbeitet würde. Gleich auf S. 685 steht ein weiterer interessanter geogr. Name: der recht oft erwähnte 'Aṭṭâr von יהרק, d. i. يهاريق, Juhârîq, nicht Jahraq, vgl. Jâqût s. v. Dieser geogr. Eigenname beweist, dass das vielberufene Verb هَرَاقَ auch himjarisch war.

Reh. N. VII (S. 690). Die erste Zeile wird nach der Copie des Lieut.-Col. Prideaux

עת̄[ת | יפר | והותרעת̄ת | יה̌]אר

zu lesen sein. Dies wird dadurch bestätigt, dass derselbe Eigenname Prideaux IV, 1 wiederkehrt, wo הותרעת̄ת | יה̌אר zu lesen ist (schriftliche Mittheilung des Lieut.-Col. Prideaux d. d. Bushire 9. Dec. 1876).

S. 693. Gegen die gut beglaubigte Lesung | כ[י]:נמי wüsste ich Nichts zu erinnern; das Verbum ist schon durch Inschrift von Obne Z. 5 nach Herrn Praetorius' zutreffender Erklärung (ZDMG XXVI, 422) belegt.

Aus einem Briefe des Hrn. J. Halévy

an Prof. Fleischer.

Paris, 6. novembre 1877.

— Voici la lecture du texte araméen dit de Carpentras, sur lequel vous avez bien voulu demander mon avis.

בְּרִיכָה תְּבָא בְּרַת תַּחְפִּי — תְּמַנְחָא זִי אוֹסְרִי אֱלָהָא
מִן־דְּעַם בְּאִישׁ לָא עֲבְדַת — וְכַרְצֵי אִישׁ לָא אֲמַרַת תַּמָּה
קֳדָם אוֹסְרִי בְּרִיכָה הֲוַי — מִן־קֳדָם אוֹסְרִי מַיִן קְרָה
הֲוַי פָּלְחָא נמעתי — וּבֵין חֲסַיָּא הֲוַי שְׁלָם (ou שְׁלֵמְתִי)

מִן־דְּעַם, réduit à מידי dans le dialecte talmudique, signifi peut-être „de ce qui est avec" (sousentendre: la personne), c'est-dire „de ce qu'on possède"; de là: quelque chose, n'impor quoi [1]).

---

1) Zu Levy's Chaldäischem Wörterbuch, 2. Bd. S. 567, ist die mit V weisung auf Fürst's Formenlehre der chald. Grammatik S. 97 und 98 schon einer Recension von Bernstein's Lex. zu seiner Ausgabe von Kirsch' Chrest syr. in den Erg.-Bl. der Allgem. Lit.-Zeitung 1843 Nr. 16 Col. 126 nachgewies Ableitung jenes מִנְדַּעַם, מִדַּעַם und der daraus verkürzten Formen מִדַּם, דם

בְּאִישׁ est la forme pleine de בִּישׁ „mauvais, mal“ racine באש et n'est pas à décomposer en בְּ et אִישׁ „avec un homme“.

Le mot כרצי a été diversement interprété, les uns prennent רצי dans le sens de l'hébreu רצון „volonté“, les autres y voient une orthographie inexacte pour קרצי qui figure dans la locution אכל קרצי qui signifie „calomnier“, mais l'une et l'autre de ces interprétations ne conviennent guère avec le verbe אמר. Je pense donc que c'est tout simplement le כרצי talmudique qui désigne, d'après les commentateurs, un ver qui ronge les entrailles (la ténie?) et produit des coliques (le ténesme?). אמר כרצי איש „dire ou divulguer le ver solitaire de quelqu'un“ semble être une locution proverbiale pour exprimer la médisance, la calomnie, l'indiscrétion, la trahison.

מְיַנְקְרָה est pour מְיַקְּרָה „celui qui honore“ (sousentendu: ses adorateurs); l'emploi du noun au lieu du dagesch est des plus fréquents en araméen. On peut aussi le prendre comme un passif et traduire „honorée“.

פלחא est l'expression araméenne pour l'égyptien חמנחא.

Dans le mot נמעתי il y a probablement une faute du lapicide. Est-ce נְעִמְתִי „ma douce“, ou bien מן־עתי = héb. מִן עַתָּה „dorénavant“? Dans le premier cas on serait porté à compléter le mot de la fin en שְׁלֵמְתִי „ma parfaite“.

Traduction.

Bénie sois T'ba fille de T'hapi dévouée au dieu Osiris.
Tu n'as commis rien de mal, tu n'as calomnié personne, ô pieuse,
sois bénie par Osiris, de par Osiris sois honorée,
ô adoratrice, ma douce (ou dorénavant) et reste au milieu des fidèles. Paix (ou ma parfaite).

Ce beau morceau funéraire montre les traits essentiels de la poésie sémitique: le parallélisme et la strophe, mais ne révèle ni rime ni mesure prosodique, comme quelques savants l'ont supposé.

בלדם, מידי von מְנַדְּעָמָה, מַדְּעָמָה eig. *γνώριμόν τι*, scibile quid, nachträglich durch das zabische מְנַדַּע und neusyrische ܡܕܡ etwas bestätigt worden.

Fleischer.

Bibliographische Anzeigen.

Kâçîvidyâsudhânidhiḥ. — The Paṇḍit, a monthly journal of the Benares College, devoted to Sanscrit Literature. Nos. 80—120. folio. New Series I, 1—12. II, 1. 2. octavo. — E. J. Lazarus & Co., Benares, Jan. 1873 bis Juli 1877.

Vol. VII Nos. 80—84 pagg. 171 fg. p. CLXVII—CLXXXVI. vol. VIII Nos. 85—96 pagg. 288 p. CLXXXVII—CCXX. — vol. IX Nos. 97—108 pagg. 298 p. CCXXI—CCLIX. — vol. X Nos. 109—120 p. 290 p. CCLX—LXI. — New Series vol. I pag. 770. — vol. II Nos. 1. 2 pagg. 128 [1]). — Preis des Jahrgangs 24 shilling. Die seit unserem Bericht über die ersten Bände des Paṇḍit, Band XXVII, 164 fg., erschienenen weiteren voll. dieses verdienstvollen Unternehmens zeigen jenen gegenüber zwei bemerkenswerthe Unterschiede. Die sogenannte „schöne Literatur" zunächst ist in ihnen fast gar nicht mehr vertreten, an ihrer Stelle stehen rein wissenschaftliche Texte; und das ist ja ganz gut. Sodann aber enthalten sie, und das ist weniger dankenswerth, Sanskrit-Uebersetzungen einiger englischen Werke!

Ein Hauptantheil kommt nach wie vor speciell der Philosophie zu. Und zwar ist diesmal das Vedânta-System ganz besonders reich vertreten. Zunächst ist da die Fortsetzung und der Schluss (in Nro. 84) der Ausgabe Vecanarâmaçarman's von Çrikaṇṭhaçivâcâyra's çaivabhâshya zum Vedântasûtra zu nennen, so wie ebenfalls Fortsetzung und Schluss (in Nro. 88) der Vidvanmanorañjinî, des von Râmatîrtha abgefassten Commentars zum Vedântasâra, in Text und englischer Uebersetzung von A. E. G. (Gough) und GD. (Govinda Devaçâstrin). — Daran reiht sich sodann des Keçava Kâçmîrabhaṭṭa [2]) Commentar zum Vedântasûtra, Namens vedântakaustubhaprabhâ, in Nro. 86

---

1) die Nros. 80. 84. 97. 98. 104 fehlen auf der Berliner Königl. Bibl., wie denn auch die Nros. 68. 70, trotz wiederholter Schritte von Seiten derselben, noch immer nicht haben erlangt werden können!

2) s. Hall bibl. Ind. p. 115. 118.

—100, so wie des Lakshmîdhara Advaitamakaranda in 28 vv., mit der ṭîkâ des Svayamprakâça, genannt rasâbhivyañjikâ [1]), in Nro. 85, beide von Vecanarâmaçâstrin edirt. Die Nros. 89—91. 102 enthalten eine Uebersetzung des letzteren Werkes und des Commentars dazu von A. E. G. (Gough).

Endlich gehört hieher das an das Râmânujadarçanam sich anschliessende tattvatrayaculukam des Çrînivâsadâsa, Sohnes des Govindâcârya, in zehn avatâra, auch bezeichnet als Yatipatimatadîpikâ, in New Ser. I, 2—8. Da in den Unterschriften Çrînivâsadâsa hier als Schüler (erster dâsa) des Çrî Vâdhûlakulatilaka çrîman Mahâcârya bezeichnet wird, so ist er zwar mit dem bei Hall im Bibl. Index p. 112 genannten Autor gleichen Namens wohl identisch, dagegen von dem ibid. auf p. 114. 204 genannten Schüler Nimbârka's (resp. Niyamânanda's) zu trennen. Der Eingang enthält allerhand Namen von Vorgängern des Vf.'s, von denen nur wenige bisher in dieser Beziehung bekannt sind, und möge daher hier, nebst der sich daran anschliessenden Aufzählung der im Verlauf des Werkes behandelten Kategorien, Platz finden:

çrî-Veñkaṭeçam Kariçailanâtham çrî-Devarâjam Ghaṭikâdrisiñham | Kṛishṇena sâkam Yatirâjam îḍe svapne ca dṛishṭân mama deçikendrân ‖ 1 ‖

Yatîçvaram praṇamyâ'ham vedântâryam mahâgurum |
karomi bâlabodhârtham Yatîndramatadîpikâm ‖ 2 ‖

çrîman-*Nârâyaṇa* eva cidacidviçishṭâdvaitam tattvam | bhaktiprapattibhyâm prasannaḥ sa eva upâyaḥ aprâkṛitadeçaviçishṭaḥ sa eva prâpya iti vedântavâkyaiḥ pratipâdayatâm Vyâsa-Bodhâyana-Guhadeva-Bhâruci-Brahmânandi-Draviḍâcârya-Çrîparâñkuçanâtha-Yâmunamuni Yatîçvaraprabhṛitînâm matânusâreṇa bâlabodhârtham vedântânusâriṇî Yatipatimatadîpikâkhyâ çârîrakaparibhâshâ Mahâcâryakṛipâvalambinâ mayâ yathâmatisamgraheṇa prakâçyate |

sarvam padârthajâtam pramâṇaprameyabhedena dvidhâ bhinnam | pramâṇâni trîṇy eva, prameyam dvividham: dravyâdravyabhedât | dravyam ca dvividham: jaḍam ajaḍam iti; jaḍam ca dvedhâ: prakṛitiḥ kâlaç ceti, prakṛitiç caturviñçatyâtmikâ, kâlas tu upâdhibhedât trividhaḥ, ajaḍam tu dvividham: parâk pratyag iti, ajaḍam parâg api tathâ: nityavibhûtiḥ dharmabhûtajnânam ceti, pratyag api dvividhaḥ (sic!): jîveçvarabhedât; jîvas trividhaḥ: baddha-muktanityabhedât, baddho 'pi dvividhaḥ: bubhukshu-mumukshubhedât, bubhukshur dvividhaḥ: arthakâmaparo dharmaparaç ceti, dharmaparo

1) s. Hall bibl. Ind. p. 102.

2) Dramiu (!) wohl Dramiḍa ity api pâṭhaḥ. — Von den obigen Namen erscheinen ausser Vyâsa noch Veñkaṭaçanâtha, Bodhâyana und Yâmuna im Râmânuja-Abschnitt des Sarvadarçanasamgraha. Zu Veñkaṭa s. auch Hall p. 112, zu Yâmuna p. 203. Unter dem Yatirâja, Yatîçvara, Yatîndra, Yatipati ist wohl eben Râmânuja zu verstehen.

dvividhaḥ: devatântaraparo bhagavatparaç ceti; mumukshur dvividhaḥ: kaivalyaparo mokshaparaç ceti, mokshaparo dvividhaḥ: bhaktaḥ prapannaç ceti, prapanno dvividhaḥ: ekântî paramaikântî ceti, paramaikântî dvividho: dṛiptâ-"rtabhedât; pañcadhâ 'vasthita îçvaraḥ: para-vyûha-vibhavâ-'ntaryâmy-arcâvatârabhedât, para ekadhâ, vyûhaç caturdhâ: vâsudeva-saṃkarshaṇa-pradyumnâ-'niruddhabhedât, keçavâdivyûhântaraṃ matsyâdayo vibhavâḥ punar anantâç ca, antaryâmî pratiçarîram avasthitaḥ, arcâvatâras tu Çrîrañga-Veñkaṭâdri-Hastigiri-Yâdavâdri-Ghaṭikâcalâdishu sakalamanujanayanavishayatâṃ gato mûrtiviçeshaḥ | adravyaṃ tu sattva-rajas-tamaç-çabda-sparça-rûpa-rasa-gandha-saṃyoga-çakti-bhedâd daçadhai 'va | evam uddishṭânâm uddeçakrameṇa lakshaṇa-parîkshe kriyete | tatra pramâkaraṇam pramâṇam . . . .

Das Sâṃkhya System ist vertreten durch die Uebersetzung des Sâṃkhyatattvapradîpa in Nos. 98—106 von GD. (Govindadevaçâstrin). In Nro. 106 giebt Girîçacandrarâya eine „introduction to the Sânkhya Philosophy" in einer Uebersetzung aus dem nyâyapadârthatattva des Harikiçora Tarkavâgîça. Ein kleiner Abschnitt aus der Sâṃkhyatattvanaumudî (Cap. 57 nirîçvaravâda) ist in New Ser. I, 1 von A. E. G. (Gough) übersetzt. Endlich das siebente Heft New Ser. enthält den Anfang einer Uebersetzung des vierten Buches des Sâṃkhyapravacanabhâshya, welches die „stories illustrative of the Sânkhya doctrine" aufführt [1]), von Keçavaçâstrin.

Zur nyâya-Lehre gehört Fortsetzung und Schluss des çabdakhaṇḍa, des vierten Buches von Gañgeça's Cintâmaṇi mit dem Commentar des Rucidatta, herausgegeben von Bâlaçâstrin, in Nros. 81—93, sowie eine in der New Series II, 1. 2 begonnene Uebersetzung des Nyâyadarçana mit dem Commentar des Vâtsyâyana, von Keçavaçâstrin (der Text beider Werke am Fusse der Seite).

Hochverdienstlich sodann ist die Uebersetzung des Sarvadarçanasaṃgraha in Nros. 103—120 New Ser. I, 1 — II, 2 von A. E. G(ough) Buch II. IV. V. VIII. IX. und von E. B. C(owell) Buch I. III. VI. VII. X.; der Text ebenfalls unten am Fusse der Seite. — Und von hohem Interesse ferner sind auch die philosophischen Disputationen des Saṃskṛitasamâja in New Ser. I, 1. 4, über welche Herm. Jacobi bereits in der „Philosophischen Monatsschrift" IX, 417—38 (1877) speciell gehandelt hat.

Bedeutenden Platz endlich nehmen auf diesem Gebiete zwei Werke ein, welche dem ursprünglichen im Prospekt des Paṇḍit verheissenen Plane: „to publish rare Sanscrit works...." völlig fern liegen, und somit hier von Rechtswegen eigentlich gar nichts zu suchen haben, nämlich die Sanskrit-Uebersetzungen von Ber-

1) s. Ind. Stud. 2, 483. 3, 356.

keley's treatise on the principles of human knowledge, jnânasiddhântacandrikâ Barkelesaṃjnakamahâpaṇḍitaviracitâ, in Nos. 87—115 übersetzt von Keçavaçâstrin, und von Locke's Essay concerning human understanding, vidvadvara-Lokâbhidha mahâçayaviracitâ-mânavîyajnânavishayakaçâstra, in Nos. 119. 120. New Ser. I, 1 — II, 2 übersetzt von Ḍhuṇḍhirâjaçâstrin. Es ist begreiflich, dass beide Werke die jetzigen Vertreter der indischen Philosophie in hohem Grade beschäftigen, Berkeley steht ihrem Vedânta-, Locke ihrem Sâṃkhya-System sehr nahe; und die vorliegenden Bearbeitungen selbst sind daher für sie gewiss sehr anerkennenswerth. Aber im Paṇḍit hätten sie keine Aufnahme finden sollen! Derselbe ist ohnehin schon ziemlich theuer; und es ist daher zum Wenigsten den europäischen Subscribenten gegenüber eine etwas starke Zumuthung, wenn man ihnen an der Stelle von „rare Sanskrit works" Uebersetzungen in das Sanskrit bietet, die für sie gar kein Interesse weiter haben, als etwa das, zu sehen, wie die termini technici etc. unserer Philosophen sich im Sanskrit-Gewande ausnehmen!

Von der sogenannten „schönen Literatur", die früher so reich vertreten war, liegt in diesen Bänden nur ein specimen vor, und auch das ist von der Art, dass wir gern darauf verzichten würden, zumal es einen ganz bedeutenden Umfang hat. Es ist dies das ânandavṛindâvanacampûkâvyam, nebst Commentar, in Nos. 101—120 New Ser. I, 1 — II, 2 herausgegeben von Vecanarâmaçâstrin; leider noch immer nicht zu Ende (bricht in stabaka 15, mit v. 47 ab). Ein Curiosum ist die Uebersetzung von 40 vv. aus Goldsmith's Hermit in Nro. 106 von Ḍhuṇḍhirâjaçâstrin.

Von um so grösserer Bedeutung, und hoch dankenswerth, dagegen sind die beiden wissenschaftlichen Werke, die uns hier vorgeführt werden. Erstens nämlich der berühmte Commentar Vâmana's zu Pâṇini, die Kâçikâ, in Nros. 94—120. New Ser. I, 1 — II, 2 (bricht bei Pâṇ. VII, 1, 73 ab) von Bâlaçâstrin edirt; aus der Einleitung ist der im Çabdakaustubha und in der Manoramâ sich findende Vers:

Bopadevamahâgrâhagrasto Vâmanadiggajaḥ |
kîrter eva prasaṅgena Mâdhavena vimocitaḥ ||

bemerkenswerth, aus dem hervorgeht, dass Vâmana zum Wenigsten älter als Vopadeva und Mâdhava war. Zweitens aber Georg Thibaut's Ausgabe und Uebersetzung von Bandhâyana's Çulvasûtra mit dem Commentar des Dvârakânâtha in Nos. 108—120. New Ser. I, 1—12, in drei adhyâya.

Von kleineren Notizen, verschiedenen Inhalts, mögen hier noch eine Biographie Râjârâmaçâstrin's in Nro. 113 (October 1875), — a prophecy in favour of the British Government von Sivaprasâd (9. Sept. 1875), aus dem kalpasûtra der Jaina, in Nro. 114, — ein Brief Keçavaçâstrins (2. Mai 1875) gegen eine Angabe in Rev. Banerjea's Dialogues on Hindu Philosophy in

Nro. 109, — endlich ein Brief Pramadâdâsa Mitra's gegen Muir's Auffassung Rudra's als eines „demon worshipped by the aborigines" New Ser. I, 382—86 erwähnt werden.

Der dem Paṇḍit als Supplement beigegebene Catalog der in der Universitätsbibliothek in Benares befindlichen Sanskrit-Handschriften wird in Nro. 109 beschlossen (mit p. CCLXI); die nyâya- und vaiçeshika-Literatur ist in den Nros. 81—101 behandelt; den Schluss macht die Jaina-Literatur. Ein alphabetischer Generalindex, dessen Beigabe wir oben (XXVII, 189) als dringend wünschenswerth bezeichneten, ist leider nicht beigefügt, und dadurch der Werth der ganzen Arbeit erheblich beeinträchtigt, da eben innerhalb jeder der einzelnen Gruppen, in die sie zerfällt, Alles pêle-mêle durch einander geht.

Und so möge es denn hier auch zum Schluss überhaupt als ein sehr erheblicher Missstand in der ganzen Leitung, resp. dem äussern Arrangement, des Paṇḍit bezeichnet werden, dass bei demselben jegliche Rücksicht auf die Bequemlichkeit des Auffindens ausser Acht gelassen ist. Ausser der Ueberschrift: the Paṇḍit, dem Monats- und Jahresdatum, und der Paginirung — dies findet sich auf jeder Seite — ist nicht das Geringste beigegeben, wodurch der Leser sich irgendwie orientiren könnte. Nicht einmal ein Inhaltsverzeichniss der einzelnen Bände! Bei der vollständigen Zersplitterung des Inhalts ist dies nun in der That äusserst unbequem.

Wir möchten empfehlen, statt der völlig überflüssigen Ueberschrift: the Paṇḍit vielmehr wirkliche Columnentitel, und zwar mit möglichst genauer Angabe über Buch, Cap., Vers (oder Sûtra) des Inhalts der Seite, einzuführen. Zur Zeit kann man den Paṇḍit eigentlich nur dann benutzen, wenn man sich selbst genaue Notizen über dem Inhalt der einzelnen Hefte gemacht hat; sonst geht über dem Suchen enorme Zeit verloren. — Wir glauben im Uebrigen, dass eine Herabsetzung des Preises dem Vertriebe der Zeitschrift, speciell auch in Europa, sehr förderlich sein würde. Der Preis von 24 Mark, wozu ja noch der Porto-Zuschlag hinzutritt, ist für den Jahrgang einer Zeitschrift, die neben vielem Hochwichtigen doch auch Manches enthält, was für uns nur geringes Interesse hat, ein ziemlich hoher, und steht jedenfalls in keinem rechten Verhältniss zu den Preisen, die wir sonst für aus Indien kommende Publikationen zu zahlen haben. Die jährliche Subscription z. B. auf die zwölf Hefte des trefflichen Bombayer Vedârthayatna, dessen neuestes Heft (II, 8, Januar 1878) jetzt bereits bei Ṛigv. I, 94, 15 angekommen ist, beträgt, bei wesentlich gleichem Umfange, nur 6 Rupies, also gerade die Hälfte.

Berlin, April 1878. A. Weber.

Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Von David Kaufmann. Gotha, F. A. Perthes. 1877. 8. und 528 S.

Vorliegendes Werk ist die Frucht einer seltenen Verbindung von der Umsicht, wie sie in der Regel nur der reiferen Lebensstufe eignet, und dem hingebenden Sichversenken in den Stoff, welches das Merkmal einer jugendlichen Arbeitskraft ist. Die Liebe des Verfassers zu der von ihm behandelten Materie leuchtet allenthalben aus seinem Werke hervor, und die Wärme und die Lebendigkeit seiner Darstellung wirkt stellenweise sehr wohlthuend auch auf den Leser. Nicht alle Theile des Buches sind jedoch mit derselben Vollendung ausgearbeitet. Wie schon der Mangel an Capitelüberschriften in der über Gebühr sich ausbreitenden Darstellung der Attributenlehre Saadja's errathen lässt, ist diese auch in der That mehr eine Inhaltsangabe und ein Commentar zu dem 2. מאמר und einigen Partien des 1. מאמר des Saadjanischen האמונות והדעות, während andererseits z. B. das Zusammenfassen der in Jehuda Halewi's Kusari zerstreuten, mehr im Zickzack sich fortbewegenden, als nach einer strengen Methode sich entwickelnden Gedanken in ein zusammenhängendes System eine ebenso schwierige, wie verdienstvolle Leistung ist. Die Darstellung des früher nur wenig bekannten und durch einen unglücklichen Zufall viel verkannten Josef Ibn Zaddik, sowie der Schluss des Ganzen mit der Darstellung Maimuni's und der Kämpfe wegen des „Führers“ sind ganz vortrefflich.

Referent darf ferner mit der Bemerkung nicht zurückhalten, dass Inhalt und Titel des Werkes nicht ganz congruent scheinen, und zwar nicht nur in dem Sinne, wie das der Verf. (Vorwort S. XI) selbst gefühlt hat, dass er bisweilen „mehr geleistet hat, als er erwarten liess“, sondern auch darin, dass er nicht alles das geleistet hat, was man nach dem Titel hätte erwarten dürfen. Ref. vermisst in dieser Geschichte der Attributenlehre Zweierlei. Wer mich die Geschichte einer Idee lehren will, von dem erwarte ich, dass er mir deutlich und nicht bloss andeutungsweise die Entwicklung aufzeige. Ich will allenthalben das Bleibende und das Wechselnde, den Aufgang oder den Niedergang erfassen und in den Fortbildnern einer Idee sofort auch die Glieder einer Kette erkennen, die in einander sich fügen und die man in gewissem Betrachte so eng verbunden denkt, dass die Existenz des Einen die des Anderen entweder voraussetzt oder postulirt, sei es nun auf dem Wege einer consequenten Weiterführung, sei es auf dem Wege der Reaction. Dass es in der Geschichte der Attributenlehre bei den jüdischen Religionsphilosophen eine solche Entwickelung gibt, hat der Verfasser kurz im Vorwort angedeutet und auf S. 481 ff.

noch treffender hervorgehoben. Aber warum so vereinzelte Winke, wo er uns mit Händen hätte greifen lassen können, warum selbstständige Darstellungen der Attributenlehre bei Saadja Alfajjûmi (933), Salomon Ibn Gabirol (1050?), Jehuda Halevi (1140), Josef Ibn Zaddik (1145?), Abraham Ibn Daud (1160) und Mûsa Maimûnî (vor 1190), und nicht eine wirkliche, zusammenhängende Geschichte, wie versprochen war? Das Zweite, das Ref. auszusetzen hat, ist, dass der Verf. der, wenn man so sagen darf, exegetischen Seite seiner Aufgabe nicht entfernt dieselbe Aufmerksamkeit zugewendet hat, wie ihrer metaphysischen. An die Frage, wie die jüdischen Denker das Schriftwort den Postulaten ihres vernünftigen Denkens gefügig machten, erinnerte sich der Verf. nur, wenn der Autor, den er gerade darstellte, einen besonderen Nachdruck auf sie legte. Aber er suchte diese Frage nicht von selbst auf. Während er wohl kaum e i n e erreichbare Parallele aus der arabischen Religionsphilosophie unberücksichtigt gelassen haben dürfte, weist er selten oder niemals eine Parallele aus der Korân-Auslegung nach. Und doch möchte es dem Ref. scheinen, die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters wären ebenso, wie bezüglich des materiellen Inhalts der philosophischen Disciplinen, auch bezüglich der Zurechtlegung des „göttlichen Wortes" von den Arabern beeinflusst worden. Diesem Einflusse durften sie um so leichter nachgeben, als, wie das bereits Saadja Em. wd. II, 8 (fol. 31 a der Berl. Ausg.) bemerkt, die Umdeutung crasser Anthropomorphismen und Anthropopathien innerhalb des Judenthums schon in alten Zeiten gäng und gebe gewesen war, und es sich jetzt nur um eine Verbesserung der Deutungsmethode und um eine ausgedehntere Anwendung des von Alters her anerkannten Princips handelte, um auch dem vorgeschrittenen Denken zu genügen. In einer Geschichte der göttlichen Attributenlehre bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vermisst Ref. daher ungern die genaue Absonderung des urthümlich Jüdischen und des unter arabischem Einflusse Gewordenen in der Auslegung des Schriftwortes. Zum Mindesten wird ohne diesen Nachweis, beziehungsweise ohne die richtige Begrenzung des muslimischen Einflusses auf die Exegese der jüdischen Religionsphilosophen einer historischen Darstellung ihrer Attributenlehre der Vorwurf einer gewissen Unvollständigkeit nicht erspart bleiben.

Der Verf. hat mit Recht seine Darstellung mit Saadja begonnen, sofern von dem älteren Isak Israeli eine Lösung unseres Problems sich nicht vorfindet und wohl auch gar nicht versucht worden ist. Dem karäischen Zeitgenossen Saadja's, Josef al-Baṣîr hat Verf. keinen besonderen Abschnitt gewidmet, ist ihm aber in den Noten zu Saadja und Josef Ibn-Zaddik gerecht geworden, desgleichen auch dem David Mokammez. Ebenso wurde Ibn Ezra vergleichsweise öfters herangezogen. Nach dieser Seite hin also ist das Buch vollständig, und, wenn man Bachja b. Pakuda, den

Verf. anderweitig schon behandelt hat, hinzuzieht, so darf die Reihe jüdischer Religionsphilosophen bis Maimûni als abgeschlossen betrachtet werden. Ref. geht nun zu den einzelnen Darstellungen über.

Der Darstellung Saadja's (S. 1—77), welcher ein Anhang: der schriftstellerische Charakter des „Emunoth" beigegeben ist (S. 78—90), wurden die beiden ersten מאמרים des „Emunoth wdeoth" zu Grunde gelegt. Dass der Verf. auch auf die Beweise für das Dasein Gottes zurückgreift, begründet er richtig auf S. 15, wo er im Anschlusse an Zeller und Pfleiderer bemerkt: „Eine strengphilosopische Betrachtung des Gottesbegriffs wird daher nur diejenigen Bestimmungen desselben entwickeln können, zu denen bereits ihre Beweise für das Dasein Gottes sie hinführten", und von diesem Gesichtspunkte aus prüft, ob „Saadja in der That nur solche Bestimmungen von dem Wesen Gottes angiebt, die in der Ursache bereits nothwendig enthalten waren, deren Dasein von ihm erwiesen wurde". — Die Quintessenz von Saadja's Attributenlehre ist etwa in folgenden Sätzen enthalten: „Die Thatsache, dass Gott Schöpfer der Welt ist, ist die alleinige Quelle unserer Bestimmungen über sein Wesen. Der Begriff Schöpfer ist in unserem Denken an seine wesentlichen Eigenschaften: lebend, mächtig, weise geknüpft. Mit demselben Erkenntnissacte, mit dem wir Gott als den Schöpfer erfassen, erkennen wir jene drei Eigenschaften, mit dem Begriffe: Schöpfer werden wir zugleich ihrer uns bewusst. Von einem discursiven, schrittweisen Erkennen dieser Eigenschaften, kann keine Rede sein; in der Einheit des Begriffes: Schöpfer steht mit einem Schlage die Dreiheit seiner Eigenschaften vor unserer Seele. Wollen wir aber auch im lautlichen Ausdruck den Inhalt dieses Begriffes erschöpfen, dann müssen wir ihn in drei verschiedene Worte auseinander legen, wiewohl wir ihn jederzeit in seiner Einheit uns vorstellen. Ein deckendes Wort für diesen Begriff, das wir gleichsam blos anzuschlagen hätten, um in der Seele des Hörers sofort den Dreiklang seiner Eigenschaften hervorzurufen, giebt es in der Sprache nicht. Es erst zu prägen, wäre aber, da es neu und unbekannt, doch immer erst durch die alten Worte erklärend umschrieben werden müsste, ein vergebliches Beginnen" (S. 27 und 28). — S. 38—52, eine Beleuchtung von Saadja's Polemik gegen das Trinitätsdogma, werden wohl den Theologen interessiren, waren aber gerade nicht in einer Geschichte der Attribute nothwendig. Da Saadja's Stellung in der Religionsphilosophie im Ganzen und Grossen niemals unbestimmt war oder verkannt wurde, so hat das Verdienst einer neuen Darstellung nur in der Bestimmung oder Berichtigung von Einzelnheiten und in der Beleuchtung durch Parallelen bestehen können, und dieses Verdienst muss dem Verf. für die meisten seiner Bemerkungen zugesprochen werden. Zu bedauern ist, dass er nicht ebenso für Saadja, wie für Jehuda Halevi das arabische Original seiner Quelle zu Rathe gezogen hat.

Die wenigen Vergleichungen des hebr. Textes mit dem Original des E. wd., die er vorgenommen hat, waren verhältnissmässig wenig von Belang. Wie fruchtbar, ja wie nothwendig eine durchgängige Vergleichung mit dem Original gewesen wäre, mag aus folgendem Beispiele ersichtlich werden.

S. 66 giebt der Verf. die Worte Saadja's, die nach der Ibn-Tibbon'schen Uebersetzung (ed. Berlin p. 33ᵇ) lauten: והפך הדבור הוא אמרו החשתי מעולם אחריש אתאפק (ישעיה מ״ב) וענין החרישות הזאת המתנה ואריכות כי לשון הערב מספר עליו ספור הדבור כפי סברתינו ואינה מסברת (lies mit den and. Ed. מספרת) עליו החרישות ולא בסברא. וכאשר נוציא כמו החשתי אל הפירוש, יתברר מה שזכרנוהו וספרנוהו בתחלת הדברים באריכות folgender Maasen wieder: „und [wir] müssen folglich Gottes Schweigen, wenn die Schrift ein solches ihm beilegt (Jes. 42, 14), als „Warten und Hinausschieben" auffassen. Das beweist das Arabische, das für Gottes Reden, dieser Auffassung entsprechend, eine eigene Bezeichnung hat, Schweigen aber nicht einmal in rein geistigem Sinne bei ihm annimmt. Wenn wir ähnliche Ausdrücke wie Schweigen in dieser Weise erklären, so wird das im Eingang zu dieser Auseinandersetzung Bemerkte und länger Ausgeführte klar werden." Man kann nicht sagen, dass der Verf. nicht im Sinne Ibn Tibbons correct übersetzt hätte. Nur lässt sich die Stelle trotz aller Künstelei in den Anm. 124 und 125 so nicht gut verstehen. Dem Referenten, welchen diese Stelle schon viele Jahre wegen einer später anzuführenden Parallele im מחכימת פתי Josef al-Baṣîr's interessirt, war Ibn-Tibbons כי in dem Zusammenhange כי לשון הערב stets verdächtig, da er nicht glauben konnte, Saadja hätte die Richtigkeit seiner Auslegung oder Umdeutung eines biblischen Wortes durch den Sprachgebrauch des Ḳorân's und der muslimischen Dogmatik erweisen wollen. Das hätte ja in letzter Linie nichts anderes geheissen, als dem arabischen Sprachgenius eine grössere Richtigkeit im Denken, d. h. eine vollständigere Uebereinstimmung mit der besseren, geläuterteren Erkenntniss zuerkennen, als der Sprache der Thorah und der Propheten. Wer Saadja nur einiger Maassen kennt, musste sich sagen, dass S. unmöglich dergleichen Zugeständnisse auch nur indirect hätte machen wollen oder machen können. Er konnte, wie er etwas weiter nach der angeführten Stelle dies that, das Arabische mit in Betracht ziehen, wo es mit dem Hebräischen übereinstimmte. Er konnte auch bemerken, dass die beiden Sprachen in irgend einem Gesichtspunkte auseinandergehen; aber niemals konnte er beabsichtigen, zu sagen, das Arabische hätte den richtigen Tact gehabt, für Gott ein Schweigen nicht einmal als Metapher gelten zu lassen, während das Hebräische dafür Ausdrücke gebrauche, die erst umgedeutet werden müssen, und daraus die Richtigkeit seiner Umdeutungsmethode zu beweisen. Ferner schien dem Referenten die Schlussbemerkung, dass bei der richtigen Umdeutung von Ausdrücken, wie Schweigen die lange Auseinandersetzung zum

Eingange sich als richtig herausstelle, als ziemlich überflüssig und als ganz und gar nicht hier am Platze. Endlich hatte Ref. urgirt, dass Ibn-Tibbon doch wohl kaum in wenigen Zeilen באריכות in verschiedenem Sinne genommen haben dürfte, einmal in dem ungewöhnlichen von „Zuwarten" und einmal in dem gewöhnlichen von „in Ausführlichkeit." Ref. ersuchte daher Herrn Dr. Landauer in Strassburg, der im Besitze einer Copie des Oxforder Originals des E. wd. sich befindet, ihm den arabischen Wortlaut dieser Stelle mitzutheilen, ein Ersuchen, dem dieser aufs Bereitwilligste nachkam. Es möge der Wortlaut hier folgen: وامّا ضدّ الדבור فانمّا قالت החשיתי — ومعنى هذا السكوت امهال وانظار لكنّ لغة العرب تطلق عليه وصف الكلام على مثل تأويلنا ولا تطلق عليه صفة السكوت ولا بتاويل فاذا اخرجنا مثل החשיתי الى التفسير بها حكيناه من اوّل القول بالامهال. Bis فاذا اخرجنا ist der Text ziemlich klar und zeigt, dass das urgirte כי bei Ibn-Tibbon unrichtig ist. Was aber den Schluss betrifft, so deckt sich das Original gar nicht mit der Uebersetzung. Man müsste vielleicht statt بها = בהא — das Original ist mit hebräischen Charakteren geschrieben — بان ما = באן מא, abbreviirt durch ב׳מא lesen, um die Grundlage für die Tibbon'sche Uebersetzung zu bekommen.

Referent theilt hier eine, wie er glaubt, richtige Deutung der schwierigen Schlussbemerkung mit, die er im Wesentlichen dem Verfasser verdankt, und die er nur in einigen Punkten schärfer erfasst zu haben glaubt. Saadja würde demnach sagen: So oft wir aber Ausdrücke, wie החשיתי, ins Arabische [بها auf لغة العرب bezogen] übersetzt haben, gaben wir sie s o f o r t durch „Zuwarten" wieder. تفسير heisst bekanntlich die Uebersetzung im Gegensatz zum Commentar, und auch bei Saadja ist das Tafsîr vom Scharch zu unterscheiden. Der Zusammenhang des Ganzen wäre demnach folgender: In der Sprache der Bibel wird Gott auch das Gegentheil von Reden beigelegt, ein Schweigen. War das Reden metaphorisch als das Schaffen einer durch die Luft ans Ohr gelangenden Rede aufzufassen, so ist das Schweigen gleichfalls metaphorisch als ein Warten mit einem solchen Schöpfungsacte aufzufassen. So im Hebräischen. Das Arabische aber gestattet für Gott bloss ein Reden in ähnlich metaphorischem Sinne, wie dies in der Bibel nach Saadja's eigener Auslegung geschah, nicht aber ebenso ein Schweigen; d. h. Schweigen ganz und gar nicht. Wer nun aus dem Hebräischen, aus der Bibel ins Arabische übersetzt, wie sollte der sich helfen? Er kann vielleicht

in den Text der Uebersetzung سكوت aufnehmen, und im Commentar sagen, سكوت bedeute hier بتأويل so viel wie امهال. Das wäre aber umständlich und für ein arabisches Ohr oder Auge beim Betrachten des Textes verletzend. Die bessere Weise wird darin bestehen, sofort in den Text als Wort, das weiter keines تاويل bedarf [من اوّل القول], امهال aufzunehmen. Und das, meint Saadja habe er gethan. Ref. hat alle Stellen, wo החשה in den Psalmen und in Jesaia in Beziehung auf Gott und sonst vorkommen, bei Saadja nachgeschlagen und sich überzeugt, dass Saadja in dem einen Falle consequent مهل oder مسك dafür setzt, im anderen ein gröberes, buchstäblicheres Wort.[1])

Die Stelle im מחכימת פתי, von der vorhin die Rede war, befindet sich im 22. Capitel und lautet nach der Leidener Handschrift (Cod. 41 Warn.), deren Copie Ref. besitzt, wie folgt:
ואם יאמר לנו אח״ז כי הוא אצלכם כי אינו מדבר באשר אין לו תחלה התקראו לו אלם או שותק נאמר לו כי אלם לא יאמר עליו זה השם למען כי זה השם לא ישתמשו עליו בעלי הלשון אלא במי שנשחת כלי דבורו אבל שותק אם יהיה בלשון הישמעאלים שיאמר במי שלא יעשה הדבור עם היותו יכול עליו והוא יקרא בזה ואם יהיה בלשון שיאמר במי שישכון כלי דבורו הוא לא יקרא בזה למען כי י״י ית״ אין לו כלי דבור להשכינם ולכן לא יקרא בזה אבל בלה״ק ישתמשון באלה השמות כמו שאמר י״י ית״ש החשתי מעולם אחריש אתאפק ואמר אלהים אל דמי לך וכמו אלה הרבה במקרא.
d. h. „Und wenn uns [die wir ein Geschaffensein der göttlichen Rede behaupten, von gegnerischer Seite] entgegengehalten wird: Nachdem Euere Meinung dahin geht, dass Gott nicht von unbegrenzter Ewigkeit her ein Redender sei, nennet ihr ihn dann also [für jene Zeit vor der Schöpfung der Rede und immer, wenn er nicht eine Rede schafft] einen Stummen oder einen Schweigenden? so entgegnen wir: Der Ausdruck „stumm“ kann freilich nicht auf Gott bezogen werden, weil er in allen Sprachen nur von demjenigen gebraucht wird, dessen Sprachorgan mangelhaft ist; was aber den Ausdruck „schweigend“ betrifft, so könnte man Gott so nennen, wenn man sich im Arabischen derjenigen Worte bedient, welche nur ein Nichtsprechen trotz des Vermögens zu sprechen bedeuten, es könnten aber nicht diejenigen Worte gebraucht werden,

---

1) Da die Deutung von من اوّل القول von Ref. durch kein Analogon gestützt werden kann, so muss er es den Fachmännern überlassen, die Zulässigkeit dieser seiner Deutung zu prüfen, die sich ihm aus dem Zusammenhange mit Nothwendigkeit zu ergeben schien. Unangefochten dagegen dürfte des Verfassers richtige Auslegung von اخرجنا الى التفسير bleiben, sowie des Ref. Ausdehnung des فاذا auf alle Fälle, in denen Saadja genöthigt war, Ausdrücke, wie החשיתי zu übersetzen.

welche im Arabischen ein Ruhen des Sprachorgans bedeuten, weil Gott kein Sprachorgan hat, das ruhen müsste oder könnte. Im Hebräischen dagegen werden Ausdrücke, wie Schweigen auf Gott bezogen, wie Jes. 42, 14, Ps. 83, 2 und an vielen Bibelstellen sonst".

Im Anhange zur Darstellung Saadja's erörtert der Verf. die Frage, warum Saadja, eine polemische Natur, im E. wd. sehr wenig gegen den Islâm und gegen die Karäer polemisirt, ja warum er das von Muslimen und Karäern angegriffene und von ihm sonst mit aller Wärme vertheidigte Rabbanitenthum gerade in diesem gewisser Maassen abschliessenden Buche nicht besonders vertheidigt. Er stellt die Vermuthung auf, Saadja habe auf einen muslimischen Leserkreis gerechnet und darum nicht durch ein zu starkes Betonen des streng confessionellen Charakters seinem Buche von vorne herein schaden wollen. Die muslimischen Leser sollten nicht gleich abgestossen werden, sondern aus einer sachlich ruhigen Darstellung das Judenthum lieb gewinnen lernen, das ungetheilte Judenthum, nicht das in Rabbanitenthum und Karäerthum zerklüftete. Der häusliche Streit ging ja auch die Muslimen nichts an, und ihm war ja auch schon in den anderen, mehr für interne Leser berechneten Schriften sein Genüge geworden. Ref. stimmt hierin nicht ganz mit dem Verf. überein. Doch würde ein genaueres Eingehen auf diesen Punkt die für diese Besprechung gezogenen Grenzen überschreiten.

Bezüglich der Darstellung Salomon Ibn Gabirol's (S. 95—115) wäre zunächst zu bemerken, dass der Verf. mit Recht auch das berühmte כתר מלכות Ibn Gabirol's in den Kreis seiner Betrachtung gezogen hat, was ihn aber doch nicht hindert, zu dem Schluss-Resultate zu gelangen, Ibn Gabirol sei ein Gegner der Annahme göttlicher Eigenschaften gewesen. Wenn nur noch bemerkt wird, dass es dem Verf. gelungen ist, in einigen nicht unwesentlichen Punkten die Unabhängigkeit J. G.'s von Plotin nachzuweisen, so ist das Verdienst dieser ebenso gründlichen, wie knappen Darstellung kenntlich gemacht.

Mit besonderer Liebe und Sorgfalt wurde Jehuda Halewi, der jüdische Ġazzâlî, dargestellt (S. 117—252 incl. Anhang). Auf Grund einer Münchner Handschrift des arabischen Originals (Copie des Oxforder Codex) war der Verf. im Stande, fast durchweg einen correcten Text seiner Darstellung zu Grunde zu legen und in den Anmerkungen uns den Text des Originals mitzutheilen. Wir lernen die wichtigen Capp. IV, 3, IV, 5 und andere fast vollständig im Original kennen. Dass Jehuda Halewi an Ġazzâlî erinnere, war längst kein Geheimniss; aber Jeder wird dem Verf. dafür Dank wissen, dass er beide Männer aufs Eingehendste verglichen und die Abhängigkeit Halewi's von Ġazzâlî klar erwiesen hat. Diese Parallelisirung stellt Verf. in den Vordergrund seiner Darstellung, welche dann die eigentliche Lehre Jehuda's von den göttlichen Eigenschaften und die von ihm bis ins Einzelnste ausgeführte Eintheilung

der Gottesnamen in zehn Abschnitten uns vorführt. Ref. wurde vom Verf. ersucht, die Anm. 175 auf S. 199 dahin zu berichtigen, dass die Correctur فكمال für פכל מא des Originals überflüssig ist, und dass demnach auch im Texte das Wort „vollendete“ gestrichen werden muss. In der Uebersetzung Ibn Tibbon's (ed. II Cassel S. 310) braucht man bloss mit אשר הוא שכל בפועל einen neuen Satz beginnen zu lassen, und sie deckt sich ziemlich gut mit dem Original. Theilweise ergänzend, theilweise berichtigend hat Ref. zur Anm. 181 S. 203 und 204 zu bemerken, dass allerdings die in Ġazzâli's מאזני העיונים vorgetragene Ansicht über die Prophetie die eigentlich philosophische, die des Ibn Sînâ ist, wie Ref. sich bei der Durschsicht des Manuscripts der k. Hofbibliothek in Wien gleichfalls überzeugt hat. Aber, wie der Verf. schon bemerkt, scheinen sämmtliche dort vorgetragene metaphysische Lehren die Ansichten der Philosophen zu enthalten. Ebenso befindet sich die philosophische Auffassung der Prophetie im Kusari V, 12 in einem Zusammenhange, der gar nicht zweifeln lässt, dass nicht eigene, sondern fremde Lehren vorgetragen werden. Dagegen ist es dem Verf. nicht gelungen, bei Ġazzâlî oder bei Jeh. Halewi selbst eine Parallele dafür zu erbringen, dass mitten in der Darstellung der eigenen Ansicht, welche der philosopischen ganz entgegengesetzt ist; nun doch der Zweifel an der Alleingültigkeit der eigenen Lehre oder die Vermuthung ausgesprochen wird, beide könnten am Ende doch gar identisch sein, wie das Kusari IV, 3 (S. 312 bei Cassel in den Worten: ואפשר שיהיו העינים ההם הכח המדמה בעוד שישמש הכח השכלי geschehen ist. Ref. hat sich dieses Zugeständniss Jehuda Halewi's an die Philosophen, dass nämlich möglicher Weise sein „inneres Auge“ identisch sei mit der Einbildungskraft, so lange diese im Dienste der Verstandeskraft stehe, mit der sonst schroffen Ablehnung der philosopischen Theorie bei Jeh. Halewi nicht zusammen zu reimen gewusst. Die Mittheilung des Urtextes bei Kaufmann [ويشكّ für ואפשר] hat nun allerdings gezeigt, dass Ibn Tibbon nicht ganz genau übersetzt hat und den Zweifel Halewi's mehr in einer den Philosophen günstigen Weise ausgesprochen hat, als der Verf. mit dem Worte ويشكّ beabsichtigt haben mochte. Jedenfalls beweist die Stelle selbst nach dem Original, dass J. H. trotz seiner Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Auffassung der Prophetie es für nöthig fand, an hervorragender Stelle die entfernte Möglichkeit anzudeuten, dass seine Ansicht mit der philosophischen sich noch versöhnen lasse, und dass der mehr zu den Philosophen hinneigende Ibn Tibbon diese Gelegenheit wahrnahm, um durch ein geschickt gewähltes Wort eine noch grössere Annäherung anzudeuten. — Ein Anhang sucht zu beweisen, dass Abraham Ibn Daud bei Abfassung seines

אמונה רמה den Kusari gekannt und benutzt habe. Dieser Nachweis kommt zur gelegenen Zeit, da ein neuerer Bearbeiter dieses Werkes, Herr Dr. Guttmann (Frankel-Grätz'sche Msch. 1877, S. 461 u. ff.) eine solche Abhängigkeit nicht zugeben will.

S. 255—337 machen uns mit einem bisher nur wenig bekannten jüdischen Religionsphilosophen, Josef Ibn-Zaddik bekannt. Mehr, als irgend ein jüdischer Religionsphilosoph, fand J. Z. sich bewogen, gegen die karäisch-mutazilitischen Ansichten vom philosophischen Standpunkte aus anzukämpfen. Die Attributenlehre Josef al-Baṣîr's in seinem Compendium מחכימת פתי wird von J. Z. eingehend widerlegt. Gegenüber früheren Irrthümern bemerkt Verf. (S. 336): „Ein oberflächlicher Blick auf sein [J. Z.'s] Werk verschafft die Ueberzeugung, dass die reinste Auffassung von Gott darin waltet und schon der Versuch des Kalâm, Wesensattribute Gottes aufzustellen, als lästerlicher Anthropomorphismus niedergeschlagen wird".

S. 341—360 beschäftigen sich mit der Attributenlehre Abraham Ibn Daud's. Während dieser sonst, wie der Zeit, also auch der philosophischen Anschauung nach dem Maimûni offenkundig am nächsten steht, erscheint seine Attributenlehre anfangs sogar als ein Rückschritt gegenüber Josef Ibn Zaddik. Aber dies scheint bloss so. „In Wahrheit ist aber in ihr [der Darstellung A. I. D.'s] ebenso nur der peripatetische Charakter ihres Urhebers ausgeprägt, wie bei Ibn Zaddik der neuplatonische. Wie nachmals Ibn Roschd die im Korân ausdrücklich genannten Attribute vor der Vernunft zu rechtfertigen unternommen hat, ohne über die tieferen damit zusammenhängenden Fragen sich den durchans negativen Ergebnissen seiner eigenen Speculation gemäss auszusprechen, so hat A. I. D., der treue Anhänger Ibn Sina's, die dem frommen Denken geläufigen Eigenschaften Gottes einer besonderen Besprechung ohne tiefere und eingehendere Erörterung zwar gewürdigt, aber über ihre Bedeutung für die Erkenntniss des göttlichen Wesens keineswegs einer Täuschung sich hingegeben." (S. 360).

Wie die jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters in der Maimûni's gipfelt, so bildet selbstverständlich auch bei unserem Autor die Darstellung der Attributenlehre Maimûni's den Gipfelpunkt des ganzen Werkes.

Vorzügliche Register und Verzeichnisse der besprochenen arabischen und hebräischen Ausdrücke erleichtern die Benutzung sehr wesentlich. Die schöne Ausstattung rechtfertigt den wohlbegründeten Ruf der Verlagsbuchhandlung.

Berlin. Dr. Frankl.

L. Gautier, ad-dourra al-fâkhira, la perle précieuse de Ghazâlî. Genève-Bâle-Lyon 1876. 8. XVI, 90 und ١١. SS.

Die merkwürdigsten Schöpfungen des Glaubens, beziehungsweise Aberglaubens sind in den meisten Religionen die Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode und ihre Kenntniss ist für die Kulturgeschichte der Völker um so nothwendiger, als sie von wirksamstem Einfluss auf das Leben zu sein pflegen. So ganz besonders auch bei den Bekennern des Islâm. Von den alten Arabern glaubten zwar einige wenige an die Auferstehung, aber im Ganzen und Grossen hat den Beduinen das Jenseits nicht viel Kopfzerbrechens gemacht. Der Islâm brachte unter die bekehrten Araber ganz neue Vorstellungen, die sich wohl alle auf jüdische und persische Ideen, letztere wahrscheinlich auch mit Durchgang durch jüdische Vermittlung, zurückführen lassen. Leute, wie Ka'b-al-aḥbâr, haben bei diesen Uebertragungen wesentlichen Einfluss geübt. Nicht sogleich fasste ein festes System diese Ideen zusammen; mehrere Jahrhunderte bekämpften sich eine freiere, geistigere Anschauung, z. B. die der Mu'taziliten, und die materialistischere der Orthodoxie, bis letztere mit ihrer Ansicht von Auferstehung des Leibes und jüngstem Gericht siegte und etwa mit dem elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung das immer mehr steigende Uebergewicht in allen Ländern des Islâm gewann.

Herr Prof. Gautier giebt uns in seinem Werke ein Compendium muhammadanischer Eschatologie aus der Feder Ġazâlî's (1058—1111), eines der einflussreichsten Theologen, der dasselbe Thema schon ausführlicher in seinem Iḥjâ al-'ulûm behandelt hatte. Diesen Abriss hatte Ġazâlî nach des Herausgebers gewiss richtiger Ansicht als Erbauungsbuch geschrieben; offenbar ist er auch viel benutzt und copirt worden und daher die zahlreichen kleinen Abweichungen im Text, wie sie die Handschriften bieten. Acht derselben standen dem Herausgeber zu Gebote und er hat daraus mit kritischem Verständniss einen guten Text hergestellt; vielleicht hätte den Handschriften B und G hier und da mehr Einfluss auf die definitive Constituirung des Textes gegeben werden sollen. Ueberall bekundet sich der Herausgeber als trefflicher Kenner des Arabischen, sorgfältig bis ins Einzelste und Kleinste; etwas mehr Vocalisation hätte das Lesen noch mehr erleichtert. Beweist einerseits die Textherstellung durchgehends genaues Verständniss, so thut dies weiter noch eine gute Uebersetzung, die den des Arabischen Unkundigen sehr willkommen sein wird.

Nur an wenigen Stellen möchte Referent Aenderungen vorschlagen: Text S. 5, 10 l. wie 10, 10 وتزرق; 22 Anm. h ist وحُثِي gemeint; 33, 1 würde ich wie 33, 9 und 37, 1. 15 تبيد

vorziehen und عين überall sinnlich fassen und nachher lieber وترم lesen. 88, 2 l. واخوانه und 102, 5 schrieb Ġazâlî schwerlich das vulgäre الارضين. — In der Uebersetzung 12, 5 (zu 14, 7) würde „se déchirent" die 7. Conjugation fordern; die 8. kann nur „il traverse" heissen. — 12, 4 v. u. l. Nicht das war es, was mir als Tradition von Dir erzählt wurde, einfacher Negativsatz. — Im Text 21, 1 wird min tilḳâ'i ṣadrihi, lokal gefasst, die Stelle bezeichnen, an der das Bahrtuch sich bewegte und danach Uebers. 18, 13 zu ändern sein. — Text 32, 4 ist mâ huwa etc. Relativsatz zu kalâmin und Uebers. 27, 2 v. u. zu setzen: Sie unterhielten sich über mir (nicht über mich) mit Reden, die reiner Unglaube *waren. — Uebers. 30, 4 und 40, 3 v. u. würde mir als Bedeutung von ṣa'ḳah Lane's „the blast of the horn on the day of resurrection" besser gefallen. — 33, 12 wohl: Illusion im Verein mit (begleitet von) Genuss und 33, 15 abzutheilen: morts. Quand — a disparu, il y en a etc. — Text 45, 7 heisst: Und es widerspricht dieser Tradition nach unserer Annahme nicht, dass etc. — Text 63, 2 kann nur heissen: Denn seine Fürbitte wurde als Vermittlung für sein Volk (wie ein Schatz) aufgespart, obgleich etc. — Text 86, 4 heisst مجذوم leprosus und حيّى begrüssen, im Sinne des رحّب, Zeile 9 und 13; die IV. Form heisst wiederbeleben, wonach auch Uebers. 72 Anm. 5 zu ändern ist. — 89, 11 ist gewiss Ahl al-ġirrati zu lesen und danach zu übersetzen. — 94, 9 heissen die letzten Wörter: und in Schutz nehmen der durch Unrecht Gekränkten. — Ob Uebersetzung 84, 3 ein Buchtitel gemeint ist, bezweifelt Referent, wie an andern ähnlichen Stellen; jedenfalls sollte 84, 15 und 85, 5 v. u. nur „richtige, gültige Tradition", nicht Ṣaḥiḥ stehen. —

Nochmals begrüssen wir die vortreffliche Arbeit, die auch äusserlich schön ausgestattet ist, auf das Lebhafteste und hoffen, der Verfasser werde uns bald nun auch über die Quellen der einzelnen Vorstellungen nähere Auskunft bringen.

H. Thorbecke.

Zu Rückerts Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser.

Von

Prof. **H. L. Fleischer.** [1])

II.

Einzelne Berichtigungen.

a) Veränderung und Wiederherstellung von Consonanten und ganzen Wörtern.

S. 2 Z. 9 „نَر“ schr. وَر; Uebersetzung S. 3 Z. 7 und 8 „*Jeden deiner Feinde aber, den es betrifft, dessen Leben ist der Vernichtung geweiht*“ schr. *Und wenn dein Feind auch Alles aufgreift* (d. h. *welche Zahlen aber auch immer dein Feind aufgreift*), *sein Leben* u. s. w.

S. 9 Anm. 3 Z. 6 und 9 „تَخْتُد“ und „تخند“ schr. تُخْتُد und تخند.

S. 10 Z. 7 „مَعْقَد“ schr. مُقْعَد. Z. 9 „Dhât“ schr. Dhâl.

S. 12 Anm. 1 Z. 2 „العاجوز“ schr. العَاجْز (oder العَاجِز), wie S. 118 drittl. Z.

S. 14 Z. 12 „خَوْشا“ schr. خَوشا ohne Sukûn des in der Aussprache verschwindenden Wâw, wie S. 28 Z. 7.

---

1) S. den vorigen Band, S. 563—581. Zur Vermeidung eines besondern Verzeichnisses von Schreibe- und Druckfehlern habe ich auch diese, insoweit sie nicht schon vom Herrn Herausgeber selbst S. XVII—XX berichtigt sind, gehörigen Ortes dieser zweiten Abtheilung eingefügt.

nach alter Ueberlieferung von allen Koranlesern allein anerkannte Form; s. Mufaṣṣal S. ١٢٩ Z. 4.

S. 267 Z. 3 v. u. „عَرْضَةً“ schr. عِرْضَهٔ.

S. 298 Z. 12 „قَرار“ schr. اِقْرار, wie S. 211 Z. 3 v. u.; Z. 15 „*auf deine Sondergleichheit legen ihr Glaubensbekenntniss ab die Feinde*“ schr. *deine Sondergleichheit gestehen (selbst) die Feinde zu.* اقَرَّ بالشىء, pers. بچيزى اقرار كردن, einer Sache geständig sein, ist nicht, nach Anm. 2, gleichbedeutend mit قَرَّرَ الشىء, pers. چيزى را تقرير كردن, eine Sache bestätigen. „*Glaubensbekenntniss*“ ist eine besondere Art des اقرار, aber keineswegs seine ausschliessliche Bedeutung. Und so war auch S. 212 Z. 4 zu übersetzen: *deine Schönheit haben Sonne und Mond eingestanden.*

S. 303 Z. 7 „كِرْيَهنَر“ schr. كِرْيَه تَر, so dass تَر, feucht, nass, von ميساز, mache, regiert wird; S. 304 Z. 5 „*So verlösche ihn (den Hauch) wie eine Kerze durch eine Thränenwelle*“ schr. *So mache sie (die Lippe) gleich der Kerze durch Thränen wieder feucht.* Die brennende Kerze „weint“ und feuchtet durch ihre herabfliessenden „Thränen“ immer wieder sich selbst an. Hierdurch fallen Anm. 1 und 2 hinweg.

S. 314 Z. 9 v. u. „وِخود“ schr. او خود als Anfang des Nachsatzes, wie auch vorl. Z. richtig „*sie selbst*“.

S. 339 Z. 6 „كَنَكُ“ schr. كَبْكُ.

S. 340 Z. 2 „فارِق“ schr. فارِغ; Z. 6 „*frei von Liebe*“ schr. *leer von Liebe* oder, mit Schiller, *liebeleer.*

S. 341 Z. 9 „بَخْتْ“ schr. تَخْتْ; Z. 12 „*das Glück*“ schr. *der Thron*, Gegensatz zu دار „*der Galgen*“; — der Thron die „*hohe Stelle*“ des Gepriesenen, der Galgen die seines Gegners.

S. 344 Anm. 2. Die Verwandlung des ungefügen مُسْتَعان in مُسْتَعين würde nicht nur den Form-, sondern auch den Sinnparallelismus der beiden Vershälften zerstören. Das مُسْتَعار der Gothaer Hdschr. ist entschieden richtig. Die Auflösung der beiden

vocativischen Nominalsätze (s. den vorigen Band S. 564 und 565) in Verbalsätze ist: ای که مستفادِ لطفِ تو اقبالِ آسمانست und وی که مستعارِ جودِ تو انعامِ روزگارست. — S. 345 Z. 6 und 7 „*O du, von dessen Huld versorgt wird der Wohlstand des Himmels und von dessen Fülle unterstützt wird das Wohlthun der Zeit!*" schr. *O du, von dessen Güte die himmlischen Glücksgaben als Gewinn erfleht und von dessen Freigebigkeit die Huldgeschenke des Schicksals als Anleihe erbeten werden.* Der Vers enthält die ächt asiatische Schmeichelei, der freigebige Fürst sei an die Stelle des Himmels und des Schicksals getreten und man wende sich daher mit Wünschen und Bitten nicht mehr an jene überirdischen Mächte, sondern an ihren Stellvertreter auf Erden.

S. 347 Anm. 1 Z. 4 „کثرت" schr. كثرت.

S. 348 Z. 8 „بدان" schr. mit dem Urtext (Anm. 1) بدار, gleichgültig ob بدار از آنکه, oder بدارْ زانکه; S. 350 Z. 10 und 11 „*Wisse, Vorzug ist verborgen wie 'Anḳâ, darum weil übrig ist Niemand, der den Humâj vom Geier unterscheidet*" schr. *Geistesreichthum halte verborgen wie die 'Anḳâ, weil es Niemand mehr giebt, der den Paradiesvogel vom Hühnergeier zu unterscheiden wüsste.* خاد und خات, — Rückert hier „*Geier*", S. 18 l. Z. „*Habicht* oder *Weihe*", S. 19 Z. 6 „*Habicht*", — ist nur Weihe, Hühnergeier, milvus (franz. milan), in den Originalwörterbüchern erklärt durch die Synonymen زغن und غَلیواج, غَلیواز, arab. حِدَأَة, gemeinsprachlich حِدَايَة. Die Sage von dem jedes halbe oder ganze Jahr wechselnden Geschlechte des Weihe, S. 19 Z. 4, richtig übersetzt ebendas. Anm. 2, steht im برهان جامع (Tebrîz, J. d. H. 1260, lithogr.) unter غلیواج, bei Ḳazwînî, I, S. ۴۱, Z. 3 und 4 unter حدأة. Die 'Anḳâ ist der fabelhafte Vogel, von dem es heisst: موجودُ الاسم معدومُ الجسم „dem Namen nach daseiend, dem Körper (der Wirklichkeit) nach nichtseiend". Der Humâi oder Paradiesvogel stellt den selbstständigen schöpferischen Geist, der Hühnergeier das imitatorum servum pecus und die gemeinen Gedankendiebe vor.

S. 353 Z. 16 „ذر" schr. کز, zusammengezogen aus که از; denn so ist das کز in HK zu lesen. Z. 19 „*sprach bei sich*

selbst: Sei auf der Hut“ schr. *sprach: Sei vor dir selbst auf der Hut.*

S. 362 Z. 13 „تهيّة“ schr. تحيّة, Begrüssung, Inf. von حيّا.

S. 378 Z. 1 und S. 379 Z. 3 „نَش و“ schr. نَشْو, Inf. von نَشا in Verbindung mit dem die Conjunction و vertretenden kurzen u.

S. 392 Z. 3 „كَرِد“ schr. mit Rückert كَرْد; denn معلوم كرد bedeutet nicht er machte bekannt, sondern er erkannte, arab. عَلِمَ; die Beziehung auf das Vorhergehende als Object ist selbstverständlich. Wie hätte übrigens گَرديد, *ward*, in گَرْد verkürzt werden können? Zum Ausdrucke dieses Begriffes durch ein einsylbiges Wort hätte der Dichter گَشْت geschrieben.

---

b) Veränderung von Vocalen und Lesezeichen.

S. 22 Z. 6 „بَهَجْرانَت“ schr. بِهِجْرانَت, wie S. 140 Z. 4.

S. 29 Z. 4 v. u. „پِسْتَه‌م“ schr. پِسْتَه‌م; s. S. 30 Anm. 1, S. 46 Z. 2 v. u., S. 180 Anm. 2, S. 207 Anm. 3. Wie diese Stellen zeigen, ist پِسْتَه, Pistazie, erst nach einigem Schwanken zu gebührender Anerkennung gelangt. Die persische Aussprache mit i in der ersten Sylbe und zugleich die ältere Form پِسْتَك sind erhalten in πιστάκη, πιστάκιον, pistacium u. s. w., die letztere auch in dem arab. فُسْتَق mit Verwandlung des i in u, daneben mit Vocalassimilation فُسْتُق; s. Muḥîṭ al-Muḥîṭ u. d. W. فستق S. ١٦٠٣. Ebensowenig aber wie پِسْتَه‌م ist پِسْتَه‌م oder بَسْتَه‌م (S. 30 Anm. 1) zulässig; denn das tertium comparationis ist die der Pistazie und der Cypresse gemeinschaftliche frische grüne Farbe (s. فستقى, pistaziengrün, M. al-M. a. a. O.), wegen deren die Cypresse hier auf die Pistazie eifersüchtig wird.

S. 30 l. Z. „Tachallûṣ“ schr. Tachallöṣ (تَخَلُّص).

S. 31 Z. 17 „بَدَنِى“ schr. بَدَنِى.

S. 47 Z. 14, S. 50 Z. 11 und an andern Stellen „فَعْل“ schr. فِعْل.

Z. 50 S. 15 „مُحْتَمِلَه“ schr. مُحْتَمَلَه oder vielmehr, da hier kein Grund für die Femininform vorhanden ist, مُحْتَمَل, als möglich oder wahrscheinlich gedacht.

S. 51 Z. 2 „نَفِي“ schr. نَفْي. — Z. 10 und 12 „مُسْتَقْبِل“ besser مُسْتَقْبَل; s. meine Beitr. z. arab. Sprachkunde, 2. Stück vom J. 1864, S. 286—288.

S. 56 Anm. 1 Z. 6 „اُرْجُوزَة“ schr. أُرْجُوزَة.

S. 59 Z. 9 und S. 77 Z. 2 „مَدْحَت“ schr. مِدْحَت, n. act., nicht n. speciei von مَدَحَ. Ebenso S. 90 Z. 17, S. 169 Z. 17 und S. 170 Z. 2 und 3 „رَفْعَت“ schr. رِفْعَت, n. act. von رَفَعَ; Freytag unrichtig رَفْعَة, was n. vicis ist. Beide Infinitive haben dann concrete Bedeutung gewonnen, und als türkische Eigennamen, Midḥat und Rif'at, sind sie in neuster Zeit allbekannt geworden.

S. 60 Z. 10 „سَتَايِش“ schr. سِتَايِش.

S. 70 Z. 1 „سُلُب“ schr. سَلَبْ, wie ital. roba, vom deutschen Raub. Die Kleider heissen so als wirklicher oder möglicher Gegenstand des سَلْب, spoliare, σκυλεύειν; s. Ḳazwînî, II, S. ٣٣٢ Z. 5 v. u. — Rüstung und Waffen sind theils, wie in der eben angeführten Stelle, mit darunter begriffen, theils nicht, wie in unserer Stelle, wo سلاح noch besonders dabei steht. — Z. 3 „خَجْل“ schr. خَجِل. — Z. 13 „جَرِعَه“ eig. n. vicis, einmaliges Schlucken, dann allerdings auch concret einmaliger Schluck; hier aber, in Verbindung mit يكى, ist zur Vermeidung eines Pleonasmus جُرْعَه zu schreiben.

S. 78 Z. 19 „Sherf“ schr. Sheref (شَرَف).

S. 79 Z. 8 „كَاوْ ماهى“ schr. كَاوْ ماهى.

S. 83 Z. 20 „پَنْدارَم“ und S. 124 Z. 1 „پَنْدارى“ schr. پِنْدارَم und پِنْدارى, wie S. 287 Anm. 1 Z. 2.

S. 97 Z. 10 „oder wohl richtiger مُزْدَوِج“ schr. allein richtig مُزْدَوَج; ebenso S. 129 Z. 2.

S. 100 Z. 8 v. u. „مُنْحَصَر“ und S. 101 Z. 15 „مُفْتَخَر“ schr. مُنْحَصِر und مُفْتَخِر.

S. 101 Z. 17 „نَهَد“ schr. نِهَد. — Z. 18 „مَلَك“ schr. مَلِك.

S. 102 Z. 3 und S. 389 Z. 10 „سَنين“ schr. سِنين, Pl. von سَنَة; s. ZDMG Bd. XV, S. 386 und 387. Dagegen S. 102 Z. 4 „سِنين“ schr. سَنين, Adj. von سَنّ; S. 103 Z. 5 „*die Spitze als Jahre*“ schr. *die scharfe Spitze.* Hierdurch fällt Anm. 5 hinweg. — Z. 7 „قَطْرَسْت“ schr. قَطْرَسْت; S. 103 Z. 8 „*zwei Tropfen, herzberückend*“ schr. *zwei herzberückende Regionen*, wie sonst داران, zwei Wohnorte, d. h. dieses und jenes Leben. „*Zwei Tropfen*“ könnte nur „دو قَطْرَه“ heissen, da قَطْر Singularcollectiv ist.

S. 110 Z. 17 „تَبْن“ schr. تِبْن; Z. 18 „مانْدَن“ schr. مانْدَن.

S. 116 Z. 9 „خَلْق“ schr. خُلْق.

S. 118 Z. 1 „وَجْع“ schr. وَجَع.

S. 119 Z. 20 „بيازَرْدى“ schr. بِيازَرْدى.

S. 123 Z. 15 „لَعْبَت“ schr. لُعْبَت.

S. 128 Z. 13 „وَرْد“ schr. وِرْد.

S. 153 Z. 4 v. u. „يَسار“ (vor تو) schr. يَسار.

S. 160 Z. 1 „مَهْروى“ schr. مَهْروى.

S. 165 Z. 6 „حَذْف“ schr. حَذْف.

S. 167 Anm. 1 Z. 2 „مرافق“ ist im Gegentheil das Richtige, in der Bedeutung sich zugesellend, als Gefährte anschliessend, weil jeder Vers dem Sinne nach sich jedem andern

anreihen kann. — Anm. 2. Weder مُعَزِّى noch مُعَزِّى kommt als Eigenname vor. Das Richtige ist مُعِزِّى; s. S. 290 Anm. 2.

S. 173 Z. 18 „جُفاكُنَكى“ schr. جَفاكُنَكى.

S. 174 Z. 10 „مَحَبَّت“ schr. مُحِبَّت; Z. 18 und 19 „*An der Seite der dauernden Lust der Liebe* (oder nach Anm. 3 „*der Lust eines in der Liebe Beständigen*“) *ist das ewige Paradies ein geringfügiges Loos*“ schr. *Neben* (*in Vergleich mit*) *dem steten Wonnegenusse deines Liebhabers ist das ewige Paradies ein geringzuachtendes Glück.* نَعيم مُقيم ist der koranische Ausdruck (Sur. 9 V. 21) von der ewigen Paradieseswonne, im Gegensatze zu عَذاب مُقيم (Sur. 39 V. 41), der ewigen Höllenpein. Ebenso wie hier ist دَر جَنْبِ S. 224 vorl. Z. gebraucht und S. 225 Z. 4 sinngemäss übersetzt. — „بَهِشْت“ schr. بِهِشْت.

S. 184 vorl. Z. „عَذابٌ“ schr. عَذابٌ.

S. 203 Z. 4 „بَر بَخْرِدان“ schr. بَرِ بَخْرَدان, die Präposition بَر ihrem Ursprunge gemäss noch als Substantiv behandelt, daher mit dem dichterisch verlängerten i der Genetivanziehung (s. meine pers. Gramm. 2. Aufl. S. 81 Anm. 2), und بَخْرَدان synkopirt aus بَخِرَدان, Pl. von بَخِرَد, Verständiger, Kluger, Gegentheil von بيخِرَد, Verstandloser, Dummer. Die von Rückert angenommene Zusammenziehung aus بَخُورْدان, Räucherpfanne, ist unmöglich; überdies wird Moschus, um zu duften, nicht auf Kohlen gelegt. — Z. 9 und 10 „*Hast du nicht gehört, dass Geruch des Weins und Geruch des Moschus auf der Räucherpfanne schwer ist zu verbergen?*“ schr. *Du hast wohl schon gehört, dass Wein- und Moschusduft vor klugen Leuten schwer zu verbergen ist.*

S. 203 vorl. Z. „طِلاى“ schr. طَلاى, von طَلا, طَلى, (mit etwas) bestrichen.

S. 204 Z. 8 „زَنْده“ schr. زِنْده, wie S. 54 Z. 14.

S. 205 Z. 7 „سُبْق“ schr. سَبَق, wie S. 98 Z. 3 und S. 211 Z. 7.

S. 214 Z. 8 und S. 313 Z. 2 „غُنْچه“ schr. غُنْچه.

S. 218 Z. 18 „تُرُنْج“ schr. تُرُنْج. Dass تُرُنْج wegen des Reimes auf نارَنْج hier gegen den feststehenden Sprachgebrauch (vgl. S. 272 vorl. Z. und arab. أُتْرُنْج, أُتْرُج, تُرُنْج, hebr. אֶתְרוֹג, syr. ܐܬܪܘܓܐ) تَرَنْج auszusprechen sei (Z. 21 und 22), ist derselbe Fehlschluss wie S. 217 Z. 2 und 3; s. dagegen Anm. 1 auf derselben Seite.

S. 227 Z. 13 „نَشين“ schr. نشين. Z. 14 „وِلايَت“ schr. وِلايَت.

S. 233 Z. 6 v. u. „*Mut'heffir*“ schr. *Mut'heffer* (مُظَفَّر, der Siegbegabte).

S. 235 l. Z. „عِزّ“ schr. عِزّ.

S. 236 Z. 8 „مَقْصود“ schr. مَقْصودِ; denn دَرْيائى ist nicht ein dem مقصود beigeordnetes und durch jāï iżāfet damit verbundenes Relativadjectiv von دَرْيا, sondern dieses Substantiv selbst mit dem Einheits-ī, als Gegensatz zu dem für die zweite Singularperson des Präsens von جُسْتَن gehaltenen جُوئى. — S. 237 Z. 17 „*Jedes einzelne, mögest du suchen aus ihm ein Meereskleinod gedoppelt*“ schr. *Ein jeder (Vers) ein Strom, dessen Sinngehalt ein Doppelmeer* (wörtlich: *ein Meer zweimal*) *ist.* زِ وى hängt von مقصود ab, arab. مقصود منه = مُراد منه.

S. 245 Z. 9 „بِالْبَداهَه“ schr. بِالْبَداهَه.

S. 248 Z. 5 „رَحِم“ schr. رَحِم. Z. 16 „رُتْبَه“[1]) schr. رُتْبَه. Z. 20 „پِى“ schr. پِى.

S. 249 Z. 16 „مُديح“ schr. مَديح. Z. 25 „مُتَحَبِّت“ unächte turcisirende Form statt مُتَحَبِّث.

1) Nach S. XIX Z. 8 v. u.

S. 251 Z. 12 „بَسالْ هيجْدَهَم“ schr. بَسالِ هيجْدَهُم.

S. 262 Z. 2 „مُعزِ“ schr. مُعِزِ, durch و mit زَيْن zur Genetivanziehung von رُسُل verbunden; Z. 8 „*Der Verehrte, der Schmuck der Gottesboten*“ schr. *Der Verherrlicher und Schmuck der Gottesboten* (*Gottgesandten*).

S. 266 Z. 9 „Moh'teshim“ schr. Moh'teshem (مُحْتَشَم, der Verehrte, Ehrwürdige). Z. 15 und 17, und S. 267 Z. 7 v. u. „Newwâb“ schr. Nuwwâb, نُـوّاب, Vicestatthalter, nach persischer und türkischer Weise Pluralform statt des Singulars نائب.

S. 267 l. Z. „جَنان“ schr. جِنان, Pl. von جَنَّة. — Anm. 1. Rückert's *shehîdi* mit jâï izâfet ist richtig; denn Substantiv- und Adjectivbeiordnung werden beide wie Genetivanziehung behandelt, wie S. 307 Z. 3 v. u.

S. 269 Z. 2 „كَشْتى“ rein persisch كَشْتى, aber „كِشْتى“ schrieb mir Herr Prof. Pertsch „wird als speciell indische Aussprache gestattet; s. Vullers. Ich habe deshalb die Rückert'sche Schreibung beibehalten“. Später fand ich selbst im Farhang i Rashidi, Calc. 1875, Bd. II S. 154 Z. 1 und 2: كشتى بالفتح سفينه اگرچه بكسر كاف مشهور شده. Dazu die Bemerkung, auch aus einem Gedichte Niẓâmî's scheine sich die Aussprache كِشْتى zu ergeben, da es dort auf بِهِشْتى gereimt sei, doch wahrscheinlich eben nur des Reimes wegen (— und auch dies nicht einmal nothwendig; s. oben die Anm. zu S. 218 Z. 18 —).

S. 271 Anm. 2 Z. 3 „شَورَش“ schr. شُورِش, persisch, nicht arabisch; Z. 6 „*von seiner Schönheit*“ schr. *durch sein Schüren.*

S. 280 Z. 8 „مَصاف“ schr. مُصاف. Nach Sûdî's Commentar zum Gulistân, Constantinopel J. d. H. 1249, S. ٩٧ Z. 7, ursprünglich مُصَافّ, Particip von صَافَّ, als Substantiv: einer andern gegenüberstehende Schlachtordnung; dann mit Infinitivbedeutung = جنگ وصواش, Krieg und Kampf.

S. 287 Z. 2 „مُتَجَمِّل“ schr. مُجْمَل.

S. 295 Z. 4 v. u. „كَفْتَم“ schr. كُفْتَم.

S. 303 Z. 11 „مُژْدِهْئِى“ schr. مُژْدَهِئِى.

S. 307 Z. 7 „جَلّ“ schr. جَلْ, organisch und metrisch nothwendige Verkürzung statt der contradictio in adjecto جَلّْ; s. den vorigen Band S. 577 Z. 8—11. Von Bezeichnung der Kürze des Sylbenvocals durch graphische Verdopplung des einfach auszusprechenden Schlussconsonanten wie bei uns Ball, Mann, wissen die Morgenländer nichts, und wenn selbst in orientalischen Handschriften hier und da dergleichen vorkommt, so gehört dies zu derselben durch angebliches etymologisches oder exegetisches Bedürfniss nicht zu rechtfertigenden Hinzufügung ungültiger Lautzeichen, nach welcher man früher auch schrieb اومن, اثمان u. s. w. S. ZDMG Bd. XV, S. 381—383.

S. 314 Z. 2 „بُزُرْكِى“ schr. بُزُرْكِى.

S. 317 Z. 11 „خَصَر“ schr. خَصِر.

S. 326 Z. 19 „دَل“ schr. دِل.

S. 337 Z. 2 und 4 „دَرَج“ schr. دُرْج.

S. 344 Z. 5 „جَمَل — حِساب“ schr. جُمَل — حِسابِ.

S. 347 l. Z. „اَلْجَمِع“ schr. اَلْجَمْع.

S. 376 Z. 17 „كَبِرْتَش“ schr. كِبْرِتَش.

S. 389 Z. 9 „مَدَّتِى“ schr. مُدَّتِى.

---

c) Aenderungen der Uebersetzung.

S. 2 Z. 4 v. u. „*Aus Wohlthat*“ schr. *Durch die Freigebigkeit*, nämlich die deinige. — Vorl. Z. „*Ich*“ schr. *Auch ich.*

S. 3 Z. 1 „*Und habe ein Exempel ausgerechnet, das*“ u. s. w. schr. *Und habe in der Rechenkunst eine Regel* (die Anweisung zum folgenden Rechenkunststück) *aufgestellt*, *die* u. s. w. Ueber ضابطة in dieser Bedeutung s. Lane.

S. 3 Z. 5 und 6 „*Das Ergebniss dieser Zahl wird, wie du es empfängst, deinem natürlichen Leben zu Statten kommen*“

schr. *Das Ergebniss derjenigen Zahl, welche du aufgreifst, wird dir als Facit deine natürliche Lebensdauer liefern.*

S. 4 Z. 4 und 3 v. u. „*ein Gesäme*“ schr. *die Raute.*

S. 6 Anm. 1 l. Z. „*Jener Wind, der, wenn er nach Indien kommt, als Sturmwind kommt*“ schr. *Jener Wind, der, wenn er in Indien auftritt, als Sturmwind auftritt.*

S. 21 Z. 1 „*die in persischer Sprache das Wort führen*“ schr. *die persisch sprechen*; denn das Wort führen ist nach unserem Sprachgebrauche etwas anderes als das allgemeinhin reden, sprechen bedeutende سخن راندن, eigentlich, wie سياق الكلام, דִּבֵּר, Worte hinter einander her gehen, auf einander folgen lassen. Dasselbe ist سخن گفتن S. 389 Z. 7, wo از vor آفرين dem arab. عَنْ, nicht dem مِنْ entspricht; S. 390 Z. 5 „*So lange man mit Heilsgruss zu sprechen anhebt*“ schr. *So lange vom Heilsgrusse die Rede sein wird*, d. h. für alle Zeiten. — Die andere, wie mir scheint, vorzuziehende Lesart ننشانند (Abulfedae Hist. anteislam. S. 122 Z. 12) giebt den Sinn: „Die, welche persisch sprechen, setzen ذ nicht da, wo د stehen muss“, als allgemein negativer Ausdruck der Regel, welche der nächstfolgende Vers positiv im Einzelnen ausführt. Ausser der Dresdener Handschrift, aus welcher ich jene Anmerkung zur Hist. anteislam. genommen habe, giebt auch das türkische Burhân-i ḳâṭi‘ S. ١٣ und فرهنگ رشيدى, ed. Splieth S. ١١ die letztere Lesart, dagegen HḲ, das persische Burh. ḳâṭ. S. ۴ und das neue Calcuttaer Farhang i Rashîdi S. ٩ die erstere. Enwerî's Verse Anm. 2 sind eine geistreich kühne Ausnahme von der Regel, indem das feste arabische د des Stich- und Reimwortes جُود die weichen persischen د der drei vorhergehenden Halbverse zu gleicher Unveränderlichkeit zwingt.

S. 23 Z. 6 „Ferse“ schr. Fusssohle, woraus die nöthigen Aenderungen in den folgenden Zeilen sich von selbst ergeben. (Dass تابان oder طبان auch speciell Ferse, talon, türk. اوكچه, bedeute, ist ein in das Zenker'sche Wörterbuch übergegangener Irrthum.)

S. 27 Z. 6 und 5 v. u. Die Uebersetzung „Wegwünschung“ stellt die zehnte Form اِسْتِبْعاد unter die Begriffsclasse des طَلَب (Mufaṣṣal S. ١٣. Z. 2) statt unter die der إِصابة (ebendas. Z. 6), wodurch ausgedrückt wird, dass jemand eine Person oder Sache

für sich, nach seiner Erfahrung, seinem Urtheile oder Gefühle, so und so findet, für das und das ansieht. Das Wort bedeutet demnach: etwas بعيد, d. h. unwahrscheinlich, unglaublich, undenkbar finden oder dafür ansehen, und واوِ استبعاد ist dasjenige und, welches in einem elliptischen Ausrufungssatze zwei unvereinbare Dinge oder Begriffe nach dem Grundsatze Opposita juxta se posita magis elucescunt mit einander zusammenstellt, wie in dem angeführten Verse: „*men u inkâr-i śarâb!*" *Ich und dem Weintrinken entsagen!*

S. 29 vorl. Z. „*Wenn*" schr. *seit* oder *seitdem*, wie تا mit folgendem Präteritum richtig übersetzt ist S. 83 Z. 2 und S. 215 Z. 18. Unzutreffende Uebersetzungen dieses تا sind ferner *indem* S. 204 Z. 5, *bis* S. 210 Z. 10, *da* S. 212 Z. 5, *als* S. 332 Z. 7 und S. 356 Z. 10 v. u. — تا mit folgendem Präsens: تا دارى, *solange* (*als*) *du hältst* oder *halten wirst*, ist S. 139 Z. 7 übersetzt mit „*wenn du hältst*", und S. 300 l. Z. تا نَشْكَنَمَش, *solange ich es nicht zerbreche* oder *zerbrechen werde*, mit „*wenn ich es nicht zerbräche*". — S. 105 Z. 2 hat die Auffassung der Conjunction تا als Präposition das richtige Verständniss des ganzen Verses verhindert: „*Wir wenden uns an Gott um ein Traumbild deines Schönheitsmales*, (*und doch*) *kommen wir durch das Traumbild von dir* (*nur*) *in einen noch verwirrteren Zustand*" statt (wörtlich): *Bei Gott! Seitdem wir das Phantasiebild deines Schönheitsmales haben, haben wir einen über deine Phantasie hinaus traurigen Zustand*, d. h. Seitdem die Vorstellung von deinem Schönheitsmale in unserer Einbildungskraft lebt, sind wir in einem Zustande, dessen Traurigkeit deine Einbildungskraft sich nicht vorzustellen vermag.

S. 36 Anm. 1. چه بُوَد, چه بُودِى, wie türk. نَه اُولَيْدِى, نَه اُولا, gewöhnlich zusammengezogen in نُولَيْدِى, نُولا, was wird es sein? was wäre es, würde es sein? ist durchgängig negative Frage im Sinne von: *was wird, würde es verschlagen* oder *schaden? qu 'y aura-t-il, y aurait-il de mal?* Durch eine Art von Litotes hat aber das damit gemeinte *es wird, würde nichts schaden* (wie diese Redensart auch bei uns) den entgegengesetzten Sinn erhalten: *es wird, würde recht gut, erwünscht sein* u. dgl., und leitet mit folgendem كه oder گر, اگر bescheidene Vorschläge und Anträge, Wünsche, Bitten und Aufforderungen ein, auch Aufforderungen, die man gewissermassen an sich selbst richtet; daher Meninski's „libenter faciam *aut* exequar mandata" in der Erklärung von نولا. Der hier angeführte Vers Sa'di's steht

in Graf's Ausgabe des Bostân S. ١١٨ Z. 6. Dem Sinne nach entsprechend ist das arabische ما ضَرَّهُ أَنْ, ما ضَرَّهُ لَوْ, *was schadet es ihm, dass* —, *was würde es ihm schaden, wenn* —, ما كان ضَرَّهُ لو, *was hätte es ihm geschadet, wenn* —; s. Makkarî I, S. ١٧ Z. 22, S. ٥٩ Z. 5 (l. an beiden Stellen ضَرَّهم st. ضرَّهم), Mutanabbî, ed. Dieterici, S. ٣٧٧ Z. 7, Kâmil, ed. Wright, S. ٣٧٨ Z. 11, Ibn al-Aṯîr, X, S. ١٣٠ Z. 15.

S. 40 Z. 10 „*hervor*“ schr. *zurück, rückwärts; wiederum;* بَازْ = وَازْ = وَا = فَا.

S. 41 Z. 7 „Emolument“ فايِدَه (فائِدَه), schr. nach unserem Sprachgebrauche: nützliche Notiz, lehrreiche Bemerkung, wie man eine lehrreiche Schrift, un livre instructif, von demselben Verbalstamme كتاب مُفيد nennt.

S. 41 Z. 15 „*Nachtflügel*“ (als wörtliche Uebersetzung von شَبْ پَرْ = شَبْپَرْ, *Fledermaus*) schr. *Nachtflieger* (d. h. in der Nacht fliegendes Thier, wie bei uns, obschon in anderer Bedeutung, *Nachtfalter*), *Nachtgeflügel;* denn der zweite Theil dieser Zusammensetzung ist nicht das Substantivum پَرْ, Flügel, sondern das mit der Verbalwurzel gleichlautende einfachste concrete Verbalnomen von پَرِيدَنْ, fliegen, in der Bedeutung von پَرَنْدَه; s. meine pers. Grammatik, S. 45 Z. 1 ff.

S. 43 Z. 17—19 „فَرّاش باد, *der Ausfeger, Staubkehrer des Windes*“. Allerdings haben die Ferrâsche oder Kammerdiener neben ihrem namengebenden Hauptgeschäfte, dem Auflegen, Reinigen, Ausklopfen u. s. w. der فُرُوش, Teppiche und Matten, auch das Ausfegen und Auskehren der Zimmer zu besorgen; aber in der Einleitung des Gulistan, woher dieser Ausdruck genommen ist, wird der Ostwind, باد صَبا, nicht als Ausfeger oder Auskehrer, sondern wirklich als *strator*, *στρώτης*, *Teppichbreiter* dargestellt; Sa'dî sagt dort von Gott: فرّاش باد صبارا گُفته تا فرش زمرّدين بگسترد, *er hat dem Teppichbreiter des Ostwindes* (dem Ost-

winde als Teppichbreiter) *geheissen, den smaragdgrünen Teppich* (die Gras- und Pflanzendecke über die Erde) *zu breiten.*

S. 43 Z. 22 „eine wirkliche Aussage des مضاف vom مضاف اليه" schr. Ausdruck eines wirklichen oder eigentlichen Angehörigkeitsverhältnisses des مضاف zu dem مضاف اليه.

S. 44 Anm. 1 „eine Qualificirung (ein Adjectiv) im Zustande eines Qualificirten" (als Uebersetzung von صِفَت بَحالِ مَوْصوف) fasst بَ in بَحال als gleichbedeutend mit دَرْ, arab. فى; aber بَحال ist, nach dem Kunstausdrucke, nicht ظَرْف oder مفعول فيه, sondern صِلَة oder مفعول به: بَ in der Bedeutung des arab. بِ in وصفه بالشىء, er hat ihn d u r c h etwas qualificirt, d. h. es ihm als Qualität beigelegt. Also wörtlich: Qualificirung durch die Beschaffenheit eines (andern) Qualificirten, d. h. Qualificirung eines Substantivums durch Qualificirung eines diesem untergeordneten zweiten Substantivums, z. B. مردِ خوش رو, arab. الرجلُ الحَسَنُ الوَجْهِ oder الحَسَنُ الوَجْهِ, الحَسَنُ وَجْهُهُ u. s. w.; s. de Sacy, Gr. ar. II, S. 197—201, § 330—332. خوش und حسن sind dem Sinne nach Qualificirungen von رو und وجه = مردى كه رويش خوشست, الرجل الّذى وجهُه حسنٌ; in Verbindung mit dem von ihnen Qualificirten aber qualificiren sie das übergeordnete مرد und الرجل.

S. 44 Z. 11 „*ein schönantlitziger Mann*" schr. *der schönantlitzige Mann.*

S. 46 l. Z. „*Habicht*" schr. *Sperber, épervier.*

S. 47 Z. 19 „*Traube*" رَز ist zunächst *Weinstock* in generischer und collectiver Bedeutung, und *Weinrebenpflanzung, Weingarten,* wie arab. كَرْم; dann *Weintraube,* ebenfalls generisch und collectiv. Vgl. die Berichtigung von Freytag's Angaben über كَرْم in Juynboll's Lex. geographicum, T. VI, S. 66. — Die Bedeutung von رَز: „*Kleid*", ist mir unbekannt. Statt بار schr. بَر.

S. 48 Z. 18 „*das Wandeln*" für خِرام, näher zu bestimmen: *stolzes, feierliches Einherschreiten mit Hin- und Herwiegen des*

Körpers; wie خِرامید ظَریفانَه S. 77 Z. 4 übersetzt ist „*wandelte feierlich zierhaft*".

S. 50 Z. 18 „می کَرْد oder کَرْدی, *er machte*", — hier ausschliesslich in der Bedeutung von *würde machen*, *faceret* (beziehungsweise auch: *hätte gemacht*, *würde gemacht haben*, *fecisset*, wie S. 67 Z. 1 und 2), als modus hypotheticus, verschieden von dem in dieser Aufzählung fehlenden می کَرْد oder کَرْدی, *er machte*, *faciebat*, als imperfectum historicum im Indicativ, ماضیِ اِسْتِمْراری oder حال ماضی genannt; s. S. 36 Z. 12 ff. und meine pers. Grammatik S. 237 unter مَاضی. Ebenso ist کرده میشُد oder کرده شُدی l. Z. zu übersetzen: *er würde gemacht werden*, beziehungsweise: *er würde gemacht worden sein*.

S. 54 Z. 14 „*Leben*" schr. *lebend*.

S. 58 Anm. 1. مُجَدَّد als Kunstwort der Poetik ist hergenommen von ناقة مجدّدة, eine Kamelin, deren Zitzen durch den Druck des صِرار, — eines fest über das Euter gelegten Verbandes, durch welchen das Junge am Saugen verhindert wird, — wie abgeschnitten (مجدودة) sind; s. Muḥîṭ al-Muḥîṭ S. ۲۳۱ Sp. 2 Z. 23, und daselbst Z. 22 die auch vom Calcuttaer Dictionary of the technical terms S. ۱۹۳ gegebene bildliche Bedeutung: القصيدة التى لا تشبيب فيها, eine Ḳaṣîde, von welcher der Dichter den lyrisch-erotischen Eingang gleichsam abgeschnitten, d. h. weggelassen hat, womit natürlich auch der تخلّص, d. h. der Uebergang von dieser Einleitung zum Lobgedichte, von selbst wegfällt. Eine Ḳaṣîde dagegen mit dieser Einleitung, aber ohne Uebergang von ihr zum Hauptgegenstande, heisst مُقْتَضَب; s. Mehren's Rhetorik der Araber S. 145 Z. 8 v. u. und das genannte Dictionary S. ۱۱۹۹ Z. 15: مقتضب قصیدهٔ را گویند که درو تخلّص نبود „Muḳtaḍab nennt man eine Ḳaṣîde, in der kein taḫalluṣ ist", wahrscheinlich in ähnlicher Weise, wie مجدّد von ناقة مجدّدة, her-

genommen von ناقة مقتضبة, wörtlich, mit einem von Pflanzen entlehnten Bilde: eine vorzeitig abgeschnittene, d. h. ohne Abrichtung und Einübung zum Reiten gebrauchte Kamelin. Anders jedoch wendet den Begriff des Abschneidens in diesem Kunstworte der türkische Ḳâmûs: „اقتضاب in der Poetik drückt aus, dass der Dichter den teśbîb von seiner Ḳaṣîde abschneidet (قصيده سندن تشبيبى قطع ايدوب), d. h. nicht damit verbindet und ohne Weiteres zu seinem eigentlichen Gegenstande, dem Lobe des zu Verherrlichenden, übergeht. Passender und gefälliger aber ist es, diesen Uebergang mit حُسْن تخلّص zu bewirken“, d. h. so, dass man das Ende des Eingangs durch eine geschickte Gedankenwendung zum Anfange des Lobgedichtes überleitet.

S. 62 Z. 22 „*In der Wallfahrtszeit ist die Wallfahrt auch nur am Tag um das heilige Haus*“ schr. *das Wallfahrten zu dem Heiligthume* (der Ka‘ba) *erfolgt bei Tage, und ebenso von dem heiligen Hause hinweg*, d. h. der Wallfahrer ist verpflichtet, seinen Einzug in Mekka und den gleich darauf folgenden Besuch der Ka‘ba bei Tage zu bewerkstelligen, und ebenso seinen Wegzug.

S. 62 Z. 27 „*des Horizonts*“ nach dem Texte: *der Horizonte*, d. h. der Erdgegenden, insofern jede ihren besondern Horizont oder Gesichtskreis hat.

S. 63 Z. 3 „*So ist dein Gebot minder als meines, und so bist du minder als ich*“ schr. *Deshalb ist die Zahl deiner* (der in dir zu verrichtenden) *Gebete geringer* (als die der meinigen), *weil du selbst geringer bist als ich.* Auch S. 70 Z. 17 ist das mit زان كه gleichbedeutende از آنجا كه übersetzt: „*So dass*“ statt: *Desshalb weil* oder *Darum dass.*

S. 66 Z. 10 „*Da vom Morgenwind mein Herz hatte deinen Duft ergriffen*“ schr. *Da mein Herz durch den Morgenwind Witterung von dir bekommen hatte.* Das freilich nicht eben zarte Bild ist von der Jagd und zunächst von dem Jagdhunde hergenommen, dem der Wind die Witterung des Wildes zuführt.

S. 70 vorl. und l. Z. Genau nach dem Texte (S. 68 vorl. und l. Z.) im Allgemeinen, ohne Beziehung auf den Propheten: „*Wie es möglich sei, jenen langen Weg — hin und zurück zu machen*“.

S. 71 Z. 2 Unter „*rohen Gelüsten*“ schlechthin verstehen wir doch etwas Anderes als was der Dichter hier durch سوداى خام und das gleichbedeutende ماخوليا S. 70 Z. 6 — Synkope von ماليخوليا, *μελαγχολία* — ausdrücken will; etwa: *unlauteres*

Wissensgelüst. Denn die schwarze Galle ist nach der morgenländischen Temperamentenlehre die Quelle jeder übermässigen, ungeregelten und ausschweifenden Begierde, — ebenso leidenschaftlicher Liebe und Habsucht, wie faustischer Gier nach höherer Erkenntniss.

S. 71 Z. 3 „*Etwa um eine Frühstückszeit*“ u. s. w. Dieses „*etwa*“ würde nach unserem Sprachgebrauche die Zeitangabe zu einer bloss ungefähren, annähernden machen, wogegen مگر in solcher Verbindung, wie hier, im Anfange von Erzählungen und bei Eintritt von Incidenzpunkten اتّفاقًا, *forte*, *par hazard*, *zufällig* bedeutet, etwas breiter: *forte accidit ut* —, *es traf sich einmal dass* —.

S. 71 Z. 8 „*in einer Stadt*“ schr. *in der Stadt*, nämlich in welcher er wohnte.

S. 71 Z. 22 „*Vom Haupt nahm er den Helm seines Trotzes*“ als Uebersetzung von زِ سَر ساخْت تَرْکِ سَرِ اَنْجامِ خْویش, d. h. wörtlich: „*Aus dem Kopfe* (*heraus*) *schaffte er das Fahrenlassen seiner Endbestimmung*“ d. h. er entschlug sich der fahrlässigen Preisgebung des ewigen Lebens, arab. تَرْكُ عاقِبَتِهِ, glaubte nun also an die vorher bezweifelte nächtliche Himmelfahrt des Propheten, um nicht durch hartnäckigen Unglauben die ewige Seligkeit zu verlieren.

S. 74 Z. 4 „*So hat es Grund*“ schr. *So tritt der Fall ein.*

S. 74 Z. 5 „*Da ich kein Zeichen für mich in Bereitschaft habe*“ genauer: *Ohne ein Zeichen für mich zubereitet zu haben.*

S. 74 Z. 12 „*Er machte sich an ihn, als er ein Stückchen schlief*“ schr. *Er* (der lose Vogel) *ging ihm* (dem Kurden) *auf dem Fusse nach*, *bis dieser sich an einem Orte niederlegte und einschlief.* در پیش افتاد arab. وَقَعَ فِي عَقِبِهِ.

S. 74 Z. 15 und 16 „*sah den Kürbiss, dessen Schenkel an den Fuss eines Mannes gebunden war*“ schr. *sah den Kürbiss an den Fuss eines Menschen neben ihm gebunden.* پَهْلُوِ او arab. جَنْبَهُ, präpositioneller Ortsaccusativ mit Genetivanziehung; s. meine pers. Grammatik S. 82 Z. 12.

S. 74 Z. 18 „*in Verwirrung über mein Ding*“ در کار خویش arab. فِي أَمْرِي, im Allgemeinen: *über das mich Angehende, meine Angelegenheit*, d. h. hier: *über meine Persönlichkeit*, *über mich selbst.* کار und امر sind in solcher Verbindung oft kaum wörtlich

übersetzbar, und besonders „*Ding*“ ist viel zu concret für diesen abstracten Begriff.

S. 80 Z. 11 „*Am Ende seines Tisches sind nach Gastesweise Stier, Fisch*“ u. s. w. schr. *Auf seinem Tische stehn für den Gast Rind, Fisch* u. s. w., nämlich als Gerichte aufgetragen. بَرْ سَرِ ist gewöhnlich nur ein verstärktes بَرْ, arab. عَلَى, im neueren Gebrauche auch bloss سَرِ als präpositioneller Ortsaccusativ; s. meine pers. Grammatik S. 82 vorl. und l. Z. und vgl. S. 102 Z. 12 mit der Uebersetzung S. 103 Z. 12.

S. 80 Z. 16 „*Leyer*“ und S. 108 Z. 6 „*Laute*“ schr. *Harfe*; denn mit diesem europäischen Instrumente hat der persische *ćeng* wenigstens die grösste Aehnlichkeit; s. die Abbildung davon in Lane's englischer Uebersetzung der Tausend und Einen Nacht, Bd. I S. 228.

S. 81 Anm. 3. De Sacy's „*zu deinen Füssen*“ ist die richtige Uebersetzung von در پای تو; vgl. S. 85 l. Z. mit S. 86 Z. 9, wo Rückert selbst so übersetzt. Mit sinngemässer Wortstellung also ist Z. 9 zu schreiben: *Ausser darnach, dass ich meine Seele zu deinen Füssen hinstreue.* Vgl. den vorigen Jahrgang S. 564 Z. 7 flg.; nur dass hier statt des arab. نثر das pers. افشاندن steht. „*Auf deiner Spur*“ wäre در پَیِ تو oder در پَیَتْ.

S. 84 Z. 17. Die Frage: „*Was für ein Schmerzbehafteter bist du?*“ würde, wie das folgende چه کسی „*was für ein welcher?*“ auf die Beschaffenheit gehen, wogegen das کُدام des Textes nach einer Person, einem Individuum unter zweien oder mehreren fragt. Daher ist zu übersetzen: „*welcher Schmerzbehaftete bist du?*“ nämlich unter den Hunderten, die der Fragende dem zweiten Halbverse zufolge gefangen hält. Uebereinstimmend damit der Zusatz: گُو نامِ تو چیست „*Sage, wie heisst du?*“

S. 84 Anm. 2. Die Auffassung von درمانم als *mein Heilmittel*, „*die Medicin für mich*“, ist offenbar die vom Dichter selbst gewollte.

S. 88 Anm. 1. Da beide, نَعِیم und جَحِیم, indeterminirt sind, so ist genauer zu übersetzen „*in einem Lustort*“ und „*in einem Feuerpfuhl*“.

S. 90 Z. 6 v. u. „*dich drehend wie der Himmel*“ schr. *dem Himmel gleich geworden*, گُشْته in derselben Bedeutung wie im zweiten Halbverse. „*Dich drehend*“ wäre گَرْدانْ.

S. 94 Z. 4 u. 5. Der Gegensatz von أوّل und آخر würde in der Uebersetzung schärfer bezeichnet sein durch *zuerst* oder *anfangs* statt „*gleich vom Anfang*“, und durch *zuletzt* oder *schliesslich* statt „*nun*“.

S. 95 Z. 13 „*Der Zarte ist der Beste, über den Niemand seine Seele betrübt*“ schr. *Es ist besser, dass Niemand durch den Schönheitsstolzen Kränkung erleide.* نازنين ist absoluter Nominativ, او in كزو das darauf zurückgehende Pronomen, آن unser neutrales *das*, كه in كزو die entsprechende Conjunction *dass*; wörtlich: *Der Schönheitsstolze — das ist besser, dass seinetwegen Niemand Herzeleid empfinde.*

S. 96 Z. 11 „*Kind des Messias*“ schr. *Diener Christi.* Das durchaus nicht (s. Anm. 2) anzutastende پسر hat auch, wie فتى, صبى, وليد, παῖς, *puer*, *garçon*, *Knappe* u. s. w., jene Bedeutung, ohne oder mit خدمتكار, wie im Gazophylacium linguae Persarum S. 133: „Garzone servitore, famulus, garçon, valet: پسر خدمتكار“. — گر ترسائى bildet mit بى ترس آئى nicht nur ein paronomastisches Laut-, sondern auch ein artiges Sinnspiel, mit Anspielung auf die eigentliche allgemeine Bedeutung von ترسا: „*wenn du auch ein Christ* (*Gottesfürchtiger*) — *furchtsam* — *bist, sollst du doch furchtlos zu mir kommen*“.

S. 96 Anm. 4 l. Z. ist zu streichen.

S. 98 vorl. und l. Z. „*Mir fiel mit deinem listvollen Herzen ein Geschäft zu; geworfen haben in dieses mein Herz deine beiden Granatblüthen Feuer*“. Richtiger Gedankenfortschritt und Zusammenhang kommt erst dadurch in die beiden Vershälften, dass man كار nicht allgemein als *Geschäft* fasst, sondern als *Streit*, *Kampf*, *Treffen*, franz. *affaire*, *action*, wie in den damit zusammengesetzten كارزار, پيكار u. s. w. „*Ich hatte einen Strauss mit deinem ränkevollen Herzen; da warfen deine beiden Granatblüthen Feuer in dies mein Herz*“. Durch eine Kriegslist lässt das ränkevolle Herz die beiden Granatblüthen (rothen Wangen), gleichsam als Grenadiere in ursprünglicher Bedeutung, Brandgranaten in das Herz des Gegners werfen.

S. 99 Z. 12 „*den Funken* (*der Zerstörung*)“ schr. *einen Funkenregen*; demgemäss sind auch „*ein Funken*“ und „*dem*

Funken“ S. 121 Z. 8 und 9 zu ändern. Denn شَرار ist Collectiv-singular, Einheitsnomen aber شَرارة. Auch bewirken diese sprühenden Funken nicht die „*Zerstörung*“ der Seele, sondern entzünden nur in ihr ein Liebes- und Sehnsuchtsfeuer.

S. 101 Z. 11 und 12. Die Uebersetzung von در ثَرْوَت, arab. فى الثَّرْوة, durch „*in Reichthum*“ fehlt durch zu grosse Wörtlichkeit; unser Sprachgebrauch verlangt für dieses در *in Betreff* oder *in Anbetracht.* Der Sinn des ganzen Verses: *Wenn durch die Sonne deiner Huld ein einziges Sonnenstäubchen zu mir gelangt, fühle ich mich in Anbetracht des* (dadurch erlangten) *Reichthums von der Erde zum Siebengestirn emporgehoben.*

S. 103 Z. 4 und 5. Das in كِز S. 102 Z. 3 enthaltene كه ist nicht Relativ-, sondern Conjunctivpartikel: „*Da* (oder *Als*) *dein Gegner aus prahlerischem Hochmuth immer mehr Lebensjahre begehrte, zahlte ihm deine Lanze mit scharfer Spitze Vernichtung aus*“. (S. oben S. 162 d. Anm. zu S. 102 Z. 3 und 4.) Dieses كه steht nie, wie unsere ihm entsprechenden Conjunctionen, zu Anfang des Satzes, sondern immer erst nach einem oder mehreren Worten, wie z. B. auch S. 204 Z. 8, wo die Verkennung seiner Bedeutung weiter zu unrichtiger Auffassung der zweiten Person des einfachen Präteritums, دادى Z. 9, als dritter Person des Imperfectums geführt hat. Jener Vers bedeutet: *Indem du ein Schönheitsmal aus Ġâlie auf deine Wange drücktest, kündigtest du* (eben dadurch) *dem Monde und der Sonne einen Herrlichkeitssieg* (über sie beide) *an.*

S. 103 Z. 8 „*Sie* (meine schwarze Locke) *wird durch deinen Hof Seide nun, ohne Zeichen sitzend*“ schr. *Es* (mein schwarzes Haar) *ward nun durch deinen Hofdienst weisse, ungemusterte, flach anliegende Seide*“. „Ungemustert“ بى نشان, arab. بلا عَلَم, ohne anderfarbiges Abzeichen; „flach anliegend“ نِشين, arab. قاعِد, nicht, wie früher, emporstehend oder gekräuselt.

S. 103 Z. 13 „*auf diesem Haar von solcher Art und Weise*“. In بر سَرِ موئى چُنان چُنين bezieht sich چُنان, arab. كذاك, auf das frühere schwarze, چنين, arab. كهذا, auf das gegenwärtige weisse Haar: *Erbarme dich über ‘Amîd, der an deinen Hof kam mit schwarzer Farbe auf einem Haare* (*damals*) *von* j e n e r, — (*jetzt*) *von* d i e s e r *Beschaffenheit.*

S. 103 Anm. 5 „Statt: *aller*“ schr. *Statt aller.*

S. 104 Anm. 1 „*eine Rede*“ schr. *ein Redestück in Prosa*, wie auch das dem سخن entsprechende arab. كلام vorzugsweise so gebraucht wird, im Gegensatze zu شِعْر; s. Kâmil, ed. Wright, S. ۷۰۸ Z. 3: لولم يَجُزْ فى الكلام لَجاز فى الشِعْر.

S. 108 Z. 6 „*In lauter Stöhnen*“ genauer: *Vor lauter Stöhnen.*

S. 108 Anm. 1. Der Dichter hat jedenfalls نَظَاره und nicht نَظّاره im Sinne gehabt, und Rückert hätte nur nicht, gegen seine eigene Uebersetzung, نَظّاره schreiben sollen. Das Versmass an sich erlaubt Beides. Jenes نَظَاره ist ein neugebildetes arabisches Wort, welches die Perser, العَجَم, nach Bistânî, Muḥ. al-Muḥ. S. ۲۰۹۲ Sp. 2, Z. 5 und 6, für التنزّه فى الرياض والبساتين, also ganz in der hier durch den Zusammenhang geforderten Bedeutung gebrauchen. أزْ پَى ، پَى mit Genetivanziehung, eigentlich einem Menschen oder Thiere *auf der Ferse, hinter* ihm *her*; weiter *in Verfolgung* oder *zur Erlangung* von etwas, vor Abstractbegriffen und Infinitiven *zum Zwecke* von, *zu, wegen* (*causa*, nicht *propter*), *um zu*, immer mit causa finalis, nie mit causa efficiens. Daher S. 235 Z. 21 und 22 لِلّهِ ٱلْحَمْد أز پَيِ جاه الخ nicht „*Dem Herrn sei Lob über die Macht und den Preis des Landesherrn! Ein Juwel der Hoheit ist aus dem Ocean der Gerechtigkeit ans Ufer gekommen*“, sondern: *Gott Lob! Zur* (*Befestigung der*) *Macht und Herrlichkeit des Landesherrn ist die Perle der Hoheit* u. s. w., d. h. der Thronerbe auf die Welt gekommen. Hiernach ist Anm. 2 zu ändern. Ebenso bedeutet S. 267 Z. 3 „*wegen des Restes*“, پَيِ باقى: um das noch fehlende Uebrige, die Zahl 8, hinzuzubekommen.

S. 109 Z. 11 „*Macht*“ schr. *Grösse.* („*Deine Macht*“ wäre قُدْرَتَت, nicht قَدْرَت.)

S. 109 l. Z. „*So wird vor seinem engen Mund zur Knospe vor Scham die blühende Rose*“ schr. im entgegengesetzten Sinne: *So wird die* (geschlossene) *Rosenknospe aus Scham vor seinem kleinen Munde zur* (erschlossenen) *Rose*, d. h. Da die Rosenknospe sieht, dass sie in einem Schönheitswettstreite mit seinem

knospengleichen Mündchen unterliegen müsste, so entzieht sie sich vor Scham darüber dieser Gefahr dadurch, dass sie ihren Kelch gleich ganz öffnet.

S. 110 Z. 9 und 10 „*deine Gerechtigkeit die reine Milch des Verlangens*“ schr. *deine Rechtspflege die reinste Liebe.* Z. 11 „*dein Besuch die ersehnte Gunst*“ schr. *dein Gastbesuch das höchste Glück* (eig. der Vollerguss des Gewünschten).

S. 111 Z. 2 „*Reh*“ generell bestimmt: *Antilope*, speciell: *Antilope leucoryx*; s. den Commentar zu Seetzen's Reisen, S. 496 Z. 19 flg. — Z. 3 „*Blick*“ richtig; der Perser aber übersetzt *Auge*, چشم, wie طَرْف auch wirklich oft gebraucht wird. „*Biene*“ schr. *Bienenschwarm* oder *Bienen* im Plural und ebenso S. 116 Z. 14. Z. 4 „*ein Wurm*“ schr. *Hitze*, nach dem berichtigten گَرْمی S. 110 l. Z.

S. 113 Anm. 2. Der persische Sprachgebrauch lässt nur Rückert's erste Uebersetzung des Halbverses S. 112 Z. 16 zu: „*Gott sei Dank, dass er mir so* (*durch den Tod*) *zu Hülfe kommt gegen meinen Schmerz*“, nicht: „dass (nur wenigstens noch) meine Klage vor Schmerz ergehet“. Denn رسیدن ist stets gelangen, hinkommen, nie ergehen, vorkommen, geschehen. فَرْیادْرَس, arab. صَارِخ, صَرِيخ, βοηθός, — zunächst: den Hülferuf mit Gegenruf erwiedernd, dann: zu Hülfe kommend, Helfer, — zeigt übrigens klärlich, dass auch فریادرسیدن (wovon S. 113 Z. 16 فریادم رسد) eine Art Zusammensetzung ist st. بفریاد رسیدن, *zu Hülfe kommen*, wie bei Ḥâfiẓ, ed. Brockh., II, S. 6 Z. 7: عِشْقَت رَسَد بِفَرْیاد, *die Liebe kommt dir zu Hülfe.*

S. 114 Z. 4 und 5 „*Alles im Himmel*“ dazu wäre der Artikel الفلك nöthig; فَلَك aber ist einer der sieben Planetenhimmel, und die hier angeführten beiden Worte, ohne das folgende يَسْبَحُونَ Sur. 21 V. 34, bedeuten an und für sich: *Jedes* (der beiden Hauptgestirne, Sonne und Mond) *ist an einem* (besondern) *Himmel.*

S. 116 Z. 13 „*Kunde*“ schr. *Verständniss.* „*weise*“ schr. *Gelehrter.*

S. 118 Z. 16 und 17 „*wohl bekomm's!*“ شَابَاش ist nach Sinn und Sprachgebrauch unser *bravo!* wie das arab. أَحْسَنْتَ,

أَحْسَنْتَ u. s. w., *gut gemacht!* — Das Ausland v. J. 1855, Nr. 38, S. 893: „Der König (von Audh) riss die Augen auf, horchte, und rief Schabasch! Schabasch! (bravo! bravo!)“ nämlich um einer Sängerin seinen Beifall zu bezeigen.

S. 119 Z. 8 „*Ende*“ بن, *Grund*, Gegensatz zu „*Haupt*“ سر; schr. demnach: *der Rede Haupt- und Grundregel.*

S. 120 Z. 11 „*ein einziges Mal*“ dies wäre يكبار; „بيكبار“ hingegen ist unser *mit einem Male.*

S. 123 Z. 1 „*besser*“ könnte nach unserem Sprachgebrauche hier nur Adverbium zu „*sehe ich*“ sein: „je vois mieux“; aber „خوبتر“, *schöner*, ist Adjectivum: *Die Sonne deiner Wange erscheint mir nun, da dein Wangenflaum wie Staub zwischen sie und mein Auge getreten ist, noch schöner.*

S. 123 Z. 17 „*Bildsäule*“ schr. *Puppe*, als Liebkosungswort. Hierbei sei bemerkt, dass alle bei Freytag unter لَعِبَةٌ stehenden Bedeutungen, mit Ausnahme der ersten, der Form لُعْبَةٌ zuzutheilen sind, wie denn auch hier Z. 15 لُعْبَت zu lesen ist.

S. 125 Anm. 1 Z. 14 „*dem Auge einer herzraubenden Schönen*“ schr. *dem schönen Auge der Herzräuberin* (des Liebchens), oder: *dem schönen herzräuberischen Auge*; denn خوش als Hauptwort zu nehmen verbietet der Sprachgebrauch.

S. 125 Z. 17. Die Uebersetzung: „*und eine Tasse voll Safranspeise*“ entspricht der Lesart ويكى كاسه مزعفر mit Substantiv-Apposition, wie in يكى قدح شراب u. dgl. Das vom Herrn Herausgeber gewählte ويكى كاس مزعفر aber gestattet die durch den antithetischen Parallelismus mit „*sechs zarte Brode*“ und durch den gefälligern Sinn empfohlene Uebersetzung: *und einen safranfarbigen* (gelbrothen) *Becher Wein*; denn bekanntlich heisst nur der gefüllte Becher كأس.

S. 126 Anm. 1. Dieses كم ist wohl die durch ihre Lage in einer grossen, wasserreichen und fruchtbaren Aue (s. Géogr. d'Aboulféda par Reinaud et de Slane S. ٣٤١) zu Viehzucht und Milchwirthschaft vorzüglich geeignete Stadt Kum (arab. قُم) im persischen ʿIrâķ.

S. 127 Z. 8 „سالْ“ schr. سالِ in Genetivverbindung mit dem folgenden Eigennamen. — Z. 11 „*Judenkirsche*“ ist doch etwas ganz Anderes als das S. 128 Anm. 1 richtig erklärte Bâdingân, d. h. *Melanzane*, franz. *mélongène*, volksthümlich *Paradiesapfel*, franz. *tomate*.

S. 127 Anm. 1. Näher liegt die Beziehung des اِو auf شکم, *Bauch*: *Wenn Linsen den Bauch füllen, so ist das Gewohnheitssache von ihm*, gegen die sich von Seiten eines feinern Geschmacks nicht wohl streiten lässt, da der Geschmack einmal verschieden ist; oder, liest man خُوْی als vorausgestelltes Prädicat: *so ist das eben Gewohnheitssache.*

S. 128 Z. 1—2 „Lauter Namen für Nudeln oder Maccaroni“, doch nicht سَنْبوسه und قُطَاب. Das erste, arabisirt سَنْبوسَك oder سَنْبوسَق, bedeutet eine kleine Fleischpastete (s. Ell. Bocthor unter Pâté, und Cuche S. ٣٨٩ Sp. 1); قُطَاب aber ist Singularcollectiv von قُطَابَة, d. h. Schnitzel, Fleischschnitzel.

S. 128 Z. 16 „*des Preises* (*Kaufpreises*)“ schr. *von Gehäcksel* (*hachis*); denn das entsprechende Textwort ist nicht das arab. قيمة, sondern das türk. قیمه, ky'ma, von قیمق, zerhacken, d. h. klein gehacktes und als Füllsel (farce) in verschiedene Arten von Gebäck u. s. w. eingeschlagenes Fleisch.

S. 128 Anm. 1 Z. 5 „gekocht“ schr. gebraten oder geröstet.

S. 129 Z. 9 „*so bist du Meister*“ vielmehr: *da giebt's für dich zu thun.*

S. 130 Anm. 1. کَشْمِر, wie im Texte zu lesen ist, von کَشْمِیر, arab. قَشْمِیر, *Kaschmir*, nur prosodisch verschieden.

S. 132 Z. 20 „oder besser“ schr. richtig.

S. 134 Z. 7, S. 135 Z. 4, S. 166 Z. 3 und 5 v. u., S. 192 Z. 10. „*Bart*“ nämlich *Wangenbart* (Backenbart), wie an andern Stellen genauer übersetzt ist.

S. 135 Anm. 1. Rückert irrt darin, dass er, gegen die Erklärung der Morgenländer selbst, den Vergleichungspunkt auch bei سُنْبُل in die Blätter statt in die Blüthen verlegt. *Sunbul* als secundum comparationis von Lockenhaar und Wangenbart ist nicht „*Krauseminze*“, نَعْنَاع, sondern die eigentliche *Hyacinthe* mit ihrem den Stengel wie krauslockiges Haar umgebenden Blüthen-

gewirr. An سنبل وریحان, *Hyacinthen und Basilikum*, ist nichts zu ändern.

S. 138 Z. 4 „*Meinen Adern und Fasern ein Gepräge hauche du ein!*“ als ob صُور, die Auferweckungstrompete des Erzengels Isrâfîl (Sur. 6 V. 73 u. s. w.), Plural von صُورة wäre. Möglichst wörtlich also: *In meine Adern und Fasern blase Auferweckungstrompete!*“ d. h. durch Spenden aus diesem Glase oder dieser Flasche wecke sie zu neuem Leben!

S. 138 Z. 7 „*diese räthselhafte Materie*“ schr. *diese goldgleich geläuterte Substanz*, d. h. die Substanz der Seele; s. die letzte Bedeutung von نُكْتَة in Muḥ. al-Muḥ. Auf تنقيح, der Reinigung von Schlacken und allem Ausserwesentlichen, Ungehörigen, beruht auch die Vergleichung mit geläutertem Gold.

S. 138 Z. 12 „*Zupf' ihn am Ohr, sich des Guten zu befleissigen*“ — eine derartige Mahnung würde bei dem „*Satan*“, wenn überhaupt möglich, wenig helfen; auch kann از كوشش nicht bedeuten: „*sich zu befleissigen*“. گوش مالیدن, die Ohren reiben, bedeutet, ähnlich wie frotter les oreilles, überhaupt züchtigen, mit Worten und Werken strafen, und كوشش احسان ist die vom Dichter gegen die Versuchungen des Teufels zu Habsucht, Geiz u. s. w. anempfohlene Handlungsweise: *Strafe ihn durch Fleiss im Wohlthun.*

S. 141 l. Z. „*Nicht ein Stäubchen deines Herzens ist bei mir, auf einmal hast du den Bund gebrochen*“. Wenn يكراه S. 140 Z. 6 einen neuen Satz anfinge, so würde man es nur mit einmal in prägnanter Bedeutung übersetzen können, wie wir sagen: „Du hast einmal den Bund gebrochen“, d. h. ein- für allemal. Aber dies wäre gegen die Analogie aller übrigen Verse des Gedichtes, in welchen das reimende Anfangswort der zweiten Vershälfte dem Sinne nach regelmässig zur ersten gehört. Man verbinde daher jenes يكراه mit نيست und übersetze: *Nicht ein einziges Mal ist ein Stäubchen deines Herzens bei mir; du hast den Bund gebrochen.*

S. 142 Z. 19 und 20 „*Du hast den Anfang mit mir gemacht, zum Ende mach' es auch, aber gelind!*“ Auch hier ist فرجام als Objectsaccusativ zu همی نمودی im ersten Halbverse zu ziehen: *Gleich anfangs liessest du mich das Ende sehen; mag es nun kommen, aber gelind!*

S. 142 Z. 22 „*doch du scherzest mit andern als mir*“ der allgemeinen Bedeutung von نوازان entsprechend: *doch du schenkst deine Gunst andern als mir.*

S. 142 Z. 31 „*So mehre mir nicht Schmerz über Schmerz*“ wörtlich: *mehre du nicht meinen Schmerz durch unsern Schmerz*, d. h. mehre nicht den Schmerz, den ich mir selbst ohne dein Zuthun bereitet habe, durch solchen, an dem du gemeinschaftlich mit mir schuld wärest.

S. 148 Z. 7 „*Paradieseslust*“ schr. *Paradiesesluft.*

S. 150 Z. 10 „*O du, durch dessen Rede erörtert sind die Koransverse der Tugend*“ schr. *O du, der durch seine Worte Wunderwerke von Geisteskraft ausgeführt hat.* آيات Zeichen und Wunder, hier durchaus nicht in specieller Beziehung auf den Koran; هُنَر, arab. فَضْل, فضيلة, hoch ausgebildete geistige Begabung, hervorragendes Talent, gelehrte, schöngeistige oder künstlerische Virtuosität; hier nach dem Zusammenhange rednerische oder dichterische Meisterschaft, — nur nicht, weder hier noch Z. 15, „Tugend“ und „Tugenden“ im moralischen Sinne.

S. 150 Z. 11 „*deine Kunden*“ d. h. was die Geschichte von dir verkündet oder erzählt.

S. 151 Z. 17 „*Macht es* (d. h. sein Ross) *am Leib einer Ameise kein Spitzchen eines Härchens wund*“. Setzt man, wie das گردد des Textes verlangt, an die Stelle der beiden ersten Worte *Wird*, so gewinnt dadurch zugleich der Gedanke an Allgemeinheit und Grossartigkeit: Wohin immer der König zieht, da ist auch den geringsten Wesen Sicherheit gewährleistet, nicht nur vor den Hufen seines eigenen Rosses, sondern auch vor denen seines Gefolges.

S. 156 Z. 9 „*des Königreichs*“ schr. *der königlichen Würde* oder *Macht.* Königreich ist مَمْلَكَت, nicht مُلْك.

S. 164 Anm. 1. Der gordische Knoten in Z. 2 und 3 löst sich ohne alle Gewaltthat von selbst durch richtige Lesung und Erklärung:

بَسَر وبُسَر ورَبّ ورُبّ درب
نَشْت وكُنْدُم نيك وجَمْع وكَمْ خُدا

رَبّ ist Infinitiv von رَبَّ = جَمَعَ, und رُبّ = pers. كَمْ, wenig, selten, nach dem bekannten Lehrsatze, dass رُبَّ — in dieser Hinsicht das Gegentheil des arab. كَمْ — durch Abschwächung

der ursprünglichen Bedeutung nach überwiegendem Sprachgebrauche nicht للتكثير, sondern للتقليل dient, mit andern Worten: nicht eine relative Vielheit oder Häufigkeit, sondern eine relative Wenigkeit oder Seltenheit ausdrückt. Man bemerke auch den sich auf diese Weise ergebenden Vocalparallelismus der beiden Glieder der arabischen Wortreihe mit zweimaligem *a u a*.

S. 166 Z. 4 v. u. „*in Verwirrung*" schr. *in's Verderben*, هَلَاك = ضَلَال.

S. 175 Z. 19 „*auf der Lauer stehen*" schr. *auf die Lauer stellen*; das hinzuzudenkende Object ist das im Laufe des Verses zur Vorandeutung des Schluss- und Reimwortes vorausgeschickte Wort; s. Mehren's Rhetorik der Araber S. 102 und S. ٩٩ in den Anmerkungen vorl. Z., wo الارصاد erklärt wird durch نَصْب الرقيب فى الطريق, *den Laurer auf den Weg stellen*.

S. 180 Anm. 2 zu Ende. Der Vergleichungsgrund (vgl. den vorigen Jahrgang S. 564 Z. 27 flg.) liegt darin, dass die Pistazie durch die aufgesprungene innere Schale den rothen lambertsnussähnlichen Kern durchscheinen lässt, wie der Mund durch die geöffneten Lippen das rothe Zahnfleisch.

S. 180 Anm. 3. Ohne tiefer liegende Beziehung dient die Mandel einfach wegen der mandelähnlichen Form des Auges als Bild für dieses.

S. 181 Z. 3 „*Grüsse*" schr. *Nachrichten*.

S. 184 Z. 14 und 15. Ohne das vom Reime geforderte Sinnesopfer: *Nicht fand ich, o weh, bei der Welt Beständigkeit; nicht fand ich, o weh, bei den Schönen Treue.*

S. 186 Z. 13 „*mache nicht von trockner Ascetik Profession*" genau: *gieb nicht* (als Murśid, geistlicher Führer, deinen Muriden, Zöglingen) *zu starrer Ascetik Anleitung*. Ueber خُشْكى in solcher Verbindung s. meine pers. Grammatik 2. Aufl. S. 208.

S. 186 Z. 17 und 19 „*Esel*" nämlich خرِ صالح, *frommer Esel*, das gewöhnliche Schimpfwort für einen albernen Frömmler; s. ebendaselbst S. 208 und 209.

S. 192 Z. 9 „*den Bart*" nämlich den spriessenden Backenbart mit der leichten Krümmung seines untern Endes nach dem Schönheitsmale auf der Wange hin, wie der Ballschlägel sich mit seinem klauenartig gekrümmten untern Ende nach dem Balle hin richtet.

S. 193 Z. 16 „*Er ist Gott allein*" dies wäre هُوَ اللّٰهُ وَحْدَهُ; aber هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ ist nach den einheimischen Erklärern entweder:

So ist's: *Gott ist Einer*, oder: *Er* (nach dem ihr fragt) *ist Gott, Einer*, sowohl der Zahl als dem Wesen nach.

S. 199 Z. 9. پَرْدَه ist nach Burhân-i-ǵâmi' unter Anderem کنایه از آسمان, eine Metonymie für Himmel, gleichsam der die Oberwelt verhüllende Vorhang. Statt „*O Himmelsadler des Zeltes der Lust*" wird demnach zu übersetzen sein: „*O Paradiesvogel der Himmelsluft des Schönheitsstolzes*" von einem Schönen, der, wie der Paradiesvogel nach der Volkssage stets in den Lüften schwebt, sich nie aus der Aetherregion seines Schönheitsstolzes zu Gemeinem herablässt.

S. 202 Z. 4 v. u. „*aus guter Meinung*" از راهِ صَواب, *in rechter Weise.*

S. 203 Z. 18 „*Wasser und Feuer sind deiner Gemüthsart Söldlinge*". Zu der schon im vorigen Jahrgange S. 565 Z. 9 und 10 gegebenen Uebersetzung dieser Stelle ist nur noch erklärend hinzuzufügen, dass der Dichter meint, die Gemüthsart des Gepriesenen vereinige in sich die entgegengesetzten Eigenschaften und Kräfte des Wassers und des Feuers in so idealer Vollkommenheit, dass beide Elemente bei ihm noch zu lernen hätten.

S. 204 Z. 6 „*auf deinen Wangen*" ist ein willkürlicher Zusatz. Die angebliche Bedeutung von مَنْدَل bei Castle und Meninski „mystax juvenum, seu lanugo juvenilis, qua vestiuntur genae" ist vielleicht daraus entstanden, dass man das خط, Strich, Linie, der Originalwörterbücher in der Erklärung von مندل, Zauberkreis[1]), irgendwie aus dem Zusammenhange herausgekommen, als selbstständige Bedeutungsangabe fasste. Der Sinn ist, dass der angeredete Schöne, weil Sandelholz unter ähnlichen aromatischen Substanzen zu zauberischen Räucherungen gebraucht wird, durch Einreiben seiner Stirn damit eine magische Operation zur Bezauberung seiner Liebhaber eingeleitet habe, wie ein Beschwörer durch Ziehen des magischen Kreises um sich.

S. 204 Anm. 2. از جان ist einfach von Herzen, d. h. gern, oder, wie wir gewöhnlich mit Verbindung beider Aus-

1) Burhân-i-ǵâmi': مَنْدَل ومَنْدَلَه دایره وخط مدوّری که عزایم خوانان بر گرد خود بکشند ودر میان آن نشسته دعا وعزایم خوانند, „Mandal und Mandala ist der Kreis und die runde Linie, welche die Beschwörer um sich ziehen und in deren Mitte sitzend sie Gebete und Beschwörungen recitiren."

drücke sagen, von Herzen gern; verstärkt از جان ودل, türk. جان وكوكلدن, جان ودلدن.

S. 206 Z. 4 „*junges Schilf*“ lieber, wie S. 180 Z. 8, „*junges Gras*“ oder allgemein *junger Trieb*, woneben aber auch das persische نبات als *Kandiszucker* anklingt und mit dem vorhergehenden „*Zucker*“ eine Art Oxymoron bildet.

S. 207 Z. 7 „*verklärt von Sonn' und Mond*“ schr. *glänzender als Sonn' und Mond*; denn die Dichtersprache erlaubt den Gebrauch des einfachen Adjectivums und Adverbiums ohne angehängtes تر in Verbindung mit از zum Ausdrucke des Comparativs mit als, wie türkisch آى وكونشدن روشن.

S. 208 Anm. 1. Vollkommen einverstanden mit der Berichtigung und Erklärung des Herrn Herausgebers, möchte ich nur mit noch etwas engerem Anschlusse an die Textworte übersetzen: *wenn auch* (von der andern Seite) *dein Charakter ein Schweisstüchlein ist vor dem Antlitze der Bedürftigkeit*, indem deine Menschenfreundlichkeit den dürftigen Bittstellern gleichsam den Angstschweiss vom Gesichte abwischt.

S. 208 Anm. 5. چو ist hier nicht Zeit-, sondern Vergleichungspartikel, und der Halbvers bildet einen einfachen Comparativsatz: „*Ja wohl, wie ein Punkt auf dem 'Ain tausend ist* (d. h. ergiebt)“.

S. 209 Z. 14. Zur Bestätigung dessen, was oben S. 229 Z. 9 und 10 über سبز in Beziehung auf Haarfarbe gesagt wurde, und zum Beweise, dass dieser Sprachgebrauch auch im gemeinen Leben noch jetzt stattfindet, diene folgende Stelle aus Morier's trefflichen „Abenteuern Ḥâǵî Bâbâ's in England“, deutsche Uebers. Leipz. 1828, 1. Th. S. 73: „Seiner Beschreibung nach war sie klein von Gestalt, besass aber Augen von einer erstaunenden Grösse und eine so grünende Gesichtsfarbe, als nur immer die berühmtesten Schönheiten von Irân“; mit der Anmerkung zu grünende: „Sebs oder grün ist ein Wort, womit man in Persien eine Brünette bezeichnet“.

S. 212 Z. 2 „*beseligten Gemüths*“ schr. *gottgesegneten Verstandes*. — Z. 5 „*Wird kommen*“ schr. *kommt*.

S. 215 Z. 18 „*Zitrone*“ schr. *Pomeranze*, *Orange*; s. das Richtige S. 219 Z. 13 und 14. — Das „*Doch*“ zu Anfang der vorletzten Zeile ist in die letzte zu setzen: *In ihrer Jahreszeit ist süss die Frucht; doch wie gäb's Melonen im Winter?*

S. 216 Z. 16 „*Koriander*“ کِشْمِش, die bei uns *Korinthen* genannten kleinen Weintrauben ohne Kerne, seien sie frisch oder getrocknet.

S. 216 Z. 21 „*Wenn deine Liebe nicht in meinem Haupte wäre*“ schr. *Wenn deine Sonne nicht über meinem Haupte stände*, d. h. wenn du mir nicht als Sonne deine belebenden Strahlen zusendetest.

S. 216 Z. 24 „*Du aber hast in deiner Hand nichts als Milde* (*Trauben*)“. Der Herr Herausgeber war in Anm. 4 der Wahrheit schon ganz nahe. Weder kann کَرْم in کَرَم zerdehnt werden, noch dieses zugleich für jenes gelten, um so weniger, da die „Trauben“ schon S. 215 Z. 5 v. u. genannt worden sind. — کَرَم, später gewöhnlich in کَلَم erweicht, ist ursprünglich کَرَنب (über die Lautveränderung s. oben S. 42 Z. 10 flg.), *κράμβη*, *crambe*, arab. کَرْنَب und کُرُنب.

S. 216 l. Z. „*Zuckerwicke*“ schr. *Zuckererbse;* Gazophylacium linguae Persarum S. 292: „Pisello, pisum, cicer, pois, نخود“.

S. 217 Z. 1—4. Verwechslung von Pastillen mit Pastete. قُرْص, pl. اَقْراص, nennt man alle runden, von einer flachen Basis convex aufsteigenden Bäcker-, Conditor- und Parfümerie-Waaren, besonders auch parfümirte oder ganz aus aromatischen Substanzen gemachte Wohlgeruchs-Pastillen; Gazophylacium l. P. S. 275: „Pastelletti di profumo, pastilli odorati, pastilles de senteur, اقراص خوشبو . کشته . بخور کشته . قرص کشته . کشته“. قُرْص صَنْدَل ist ganz richtig *Sandelpastille;* denn die Verschiedenheit des kurzen Vocals vor dem Reimconsonanten hindert den Reim nicht; s. das Ende der Anm. 5 zu S. 209 und Anm. 1 zu S. 217.

S. 217 Z. 11 und 12 bilden nicht, wie in der Uebersetzung, zwei Sätze, sondern einen Vordersatz und Nachsatz, von denen jener in gewöhnlicher Wortstellung lauten würde ای یار چو یاری نمی کنی: *O Freund, da du einmal keine Freundschaft hältst, was übst du soviel Härte und Unrecht?*

S. 222 Z. 9 und 10 „*Sonnenpriester*“ schr. *Sonnenanbeter.* (Oder wollte Rückert durch diese Uebersetzung von *Âftâb-perest* vielleicht eine von ihm damals vermuthete Verwandtschaft zwischen *perest* und *Priester* andeuten?)

S. 224 Z. 4. Die Form „فَشْنَدَ“ steht, gegen die allgemein gehaltene Bemerkung S. XIX Z. 18, schon in der ersten Aufl. meiner persischen Grammatik S. 10.

S. 224 Anm. 3. خُرُوج in politischem Sinne ist = خروج عن طاعة السلطان oder خروج على السلطان (s. die 2. Bed. bei Freytag), die Handlung eines Rebellen, خَارِجِى, welcher der bestehenden Regierung den Gehorsam aufkündigt, sich gegen sie empört oder selbst als Kronprätendent auftritt.

S. 226 Anm. 1. سَعادت ist speciell die ewige Seligkeit, — hier die Gelangung zu derselben durch den Tod, — das Gegentheil davon شقاوت, die ewige Verdammniss; s. Ali's hundert Sprüche S. 84 Nr. 258.

S. 228 Anm. 5. Zu dieser richtigen Erklärung von نثار رحمت, nur die Bemerkung, dass nach islamischer Vorstellung nicht der im Grabe liegende Hasan, sondern Gott selbst als derjenige zu denken ist, welcher die himmlischen Gnadengaben über das Grab und dessen Besucher ausstreut.

S. 230 Z. 9 flg. Der Vf. des HḲ. scheint طا Z. 1 als Zusammensetzung von ط = 9 und ا = 1 genommen zu haben; aber wie soll die Zahl 10 nach ihm aus jenem عُشْر از على herausgefunden werden?

S. 234 Z. 15 „*Einsichtig in der Gutthat der Welt*“ undeutlich für: *sich darauf verstehend, der Welt wohlzuthun.*

S. 237 Z. 17 „*Jedes einzelne, mögest du suchen aus ihm ein Meereskleinod gedoppelt*“. Das Einheitsnomen جوئى, von Rückert für جوئى von جُسْتن angesehen, bildet den Gegensatz zu دريائى: *Ein jedes* (Beit) *ein Strom, dessen Sinngehalt ein zweifaches Meer ist*, hyperbolisches Bild für dichterische Gedankenfülle.

S. 239 Z. 5 „*die Forschung*“ schr. *Keśfî*, als Dichtername (تَخَلُّص).

S. 240 Z. 18 „*Vermuthung*“ schr. *Einbildung*; der Sinn: Möge das Glücksgestirn seines Feindes immer so winzig sein und

bleiben, dass man sich nicht einmal einbilden kann, es zu sehen. Ebenso ist Z. 16 نقطهٔ موهوم der eingebildete, imaginäre, d. h. mathematische, in der äussern Wirklichkeit nicht existirende Punkt. „*Und der vermuthete Punkt seiner Annäherung enthalte selbst nur Entfernung*“ wörtlich: *der* (in dem Glücksgestirn seines Feindes gegebene) *imaginäre Punkt sei für ihn* (den gepriesenen Fürsten) *fähig fortgeschafft zu werden*, d. h. möge selbst dieses unfassbare Nichts für ihn fassbar werden, so dass es völlig beseitigt und vernichtet werden kann. (Statt مَوْهوم schr. مَوْهُوم.)

S. 241 Z. 2 „*Von dem Sturmwind*“ schr. nach dem Persischen: *Vor dem Sturmwind.* — Z. 11 „*über dessen Scheitel*“ schr. *über seinem* (des gepriesenen Fürsten) *Scheitel*, — dem Sinne nach zu verbinden mit „*wie das irdische Paradies des Sheddâd*“.

S. 243 Z. 10 und 11. شـاه جِهان آباد ist beidemal als Eigenname zu übersetzen: *Gebaut hat Er in Dihlî* (das Schloss) *Śâhiġihânâbâd* (Weltkönigsheim); *ewig bleibe Śâhiġihânâbâd durch ihn wohlbehalten!* — Z. 16 „*Fluthbecken mit Springwerken*“ schr. *Wasserbecken mit Springwerk.* — Z. 17 und 18 „*bis zum Hauch der Auferstehungsposaune*“ schr. *bis zur Verheissungszeit*, d. h. bis zum jüngsten Tage, wie ميعاد oft im Koran, z. B. Sur. 3 V. 7. دَمْ eig. Hauch, Athem, Athemzug, arab. نَفَس; dann, wie dieses, Zeitdauer eines Athemzugs, Augenblick; weiter allgemein Zeitpunkt, Zeit.

S. 245 Z. 15 „*der sich auf die Zeit versteht*“ schr. *der über die jetzigen Menschen hinaus* (mehr als diese) *einsichtsvoll ist.* الزمان hier wie in ملكُ الزمان, der König der Jetztzeit, d. h. der grösste jetzt regierende König.

S. 248 Z. 7 „*Es ziemt sich*“ schr. *Es ist natürlich* (entspricht den Umständen und der Sachlage). Z. 8 „*hinfort*“ nach „مِن بَعْد“; einen drastischern Sinn aber giebt مِن بُعْد: *aus weiter Entfernung*, d. h. schon lange vor der Geburt. Z. 13 „*Denn die Sonne steht nur unter Einem Klima*“ schr. *hat nur Ein Klima inne*, nämlich die heisse Zone innerhalb der Wendekreise.

S. 249 Z. 2—4 „*durch die Begeisterung deiner Huld ziemt es, dass wirkliche Dichter hinfort die Staffel deiner Huld ersteigen*“ durch Verkennung des Spieles mit der doppelten Bedeutung von احسان: im ersten Halbverse Wohlthun, Wohlthätig-

keit, im zweiten (etwas) gut machen, hier insbesondre gut dichten. Der Sinn: „*durch deine glänzende Freigebigkeit ist es natürlich, wenn die Dichter hinfort die Stufe der Meisterschaft ersteigen*".

S. 249 Z. 20 „*ihre Verpflichtung an seine Freigebigkeit ahndend*" schr. *durch die Besorgniss seiner* (verschwenderischen) *Freigebigkeit in banger Furcht*, nämlich vor möglicher Hingabe an Unwürdige. قَيْد nach pers.-türk. Sprachgebrauche Sorge, Besorgtheit, mit dem Genetiv des Gegenstandes der cura oder sollicitudo. — Z. 22 „*das Streben auf ihn*" d. h. die Bewerbung um seine Hülfe; قَصْد in besonderem Sinne: Jemanden mit einem Gesuch angehen. — Z. 24 „*der Lobredner seiner Milde hat jede Schwierigkeit leicht*" schr. *die Lobdichtung* (مَدِيح) *auf seine Milde macht jede Schwierigkeit leicht*, einerseits durch ihre eigene Stofffülle, andererseits durch den dafür zu erwartenden reichen Dichterlohn.

S. 250 Z. 2 „*O siehe, welche Liebe seine Handlungsweise zur Beständigkeit des Gebens hat!*" schr. *O sieh, wie die Liebe* (zu den Menschen) *seinen Eifer zu immerwährendem Spenden antreibt!* داشتن بر wie arab. حمل على.

S. 250 Anm. 1. Nach der hier gegebenen Berichtigung gestaltet sich die Uebersetzung so: (*Er ist*) *solch ein König, dass, da seine Huld durch zarten Anreiz stets Herzen zu gewinnen strebt, selbst Christus, wie die Kranken zum Apotheker, nach Arznei* (zu ihm) *kommt*, — Christus, dessen blosser Athem todtenerweckende Kraft hatte.

S. 254 Z. 9 „*Nach Gottes Willen*" رَضِىَ ٱللّٰهُ, nämlich عنه, hier in Beziehung auf einen Gestorbenen: *Gott habe ihn selig!*

S. 255 Z. 21 „*Vertrauter der Edlen oder Weisen*" مُونِس فُضَلا, *Erheiterer der Hochgebildeten.*

S. 257 Z. 22 „*die Lampe*" schr. *die Kerze.* Z. 27 „*der Gepriesene* (*Träger*) *des Korans*" ممدوح قرآن, *der vom Koran Gepriesene.* „*Der Saturnstandige*" eine etwas gewagte Wortbildung, deren Sinn ist, dass Muhammed in der Reihe der Geister so hoch steht, wie Saturn in der Reihe der Planeten.

S. 262 Z. 6 „*der Prophet, die Krone der Glaubensverwandten*" schr. *der Prophet der Krone der Völker*, d. h. der Araber; s. Sur. 2 V. 137. — Z. 10 „*der Schmuck von ganz Mekka, der Stolz und Thron der Welt*" schr. *die Zierde des Alls, hochheilig wie Mekka, hocherhaben wie Gottes Weltenthron*; denn

مَكَد عِزّ und عَرْش مَكان sind zwei zusammengesetzte Vergleichungs-Adjective, entsprechend den ebenfalls zusammengesetzten beiden Adjectiven in der zweiten Hälfte des ersten Halbverses. Vgl. كَيْوان مكان S. 257 Z. 19 und ضحّاك خوى im vorigen Jahrg. S. 576 Z. 21 flg.

S. 263 Z. 13 „فَتْح اَلْباب“ schr. فَتْحُ اَلْبابِ.

S. 264 Z. 19, S. 265 Z. 6 und 15 „*Einfall*“ schr. *neue Erfindung*. Z. 11 und 12 „*den* (*aufgerichteten*) *Fingern des Schâhs*, *bei eingebogenem Daumen*, *gegenüber* [*entsprechend*] *bemerke ich vier Elifs*“. Das ز vor انگشتان entspricht dem „Abstreifungs-مِن“ des Arabischen (s. d. vor. Jahrg. S. 573 und 574, S. 580 und 581), wonach zu übersetzen ist: *In den* (aufgerichteten vier) *Fingern des Schâhs über dem eingebogenen Daumen schaute ich nebeneinander vier Elifs.*

S. 265 Anm. 2 zu Ende. اسم اعظم S. 264 l. Z. als Ta'rich ergiebt im Gegentheil die Zahl ۱۱۱۲ und mit Unterdrückung des Vorschlags-Elif von اسم das gesuchte ۱۱۱۱. Darauf deutet auch schon der zweite Halbvers S. 264 l. Z. hin: „*mit Eintritt von* اسم اعظم *in den Zahlenwerth*“ d. h. mit Darstellung des Zahlenwerthes von اسم اعظم durch die im ersten Halbverse beschriebene Fingerhaltung.

S. 269 Z. 3 „كَتَفُ“ schr. كَتِفُ.

S. 273 Z. 14 und 15. Von den beiden Uebersetzungen des zweiten Halbverses ist, da دارى nicht Imperativ sein kann, nur die zweite zulässig. — Z. 19 flg. Der dem ursprünglich persisch gedachten Verse angekünstelte arabische Sinn ist so zu fassen: *Meine Schönheit* (d. h. mein Buhle) *hat treulos mein Haus geraubt* (خانَ دارى nach der Aussprache des pers. خانَه; — indem er sagte): *Sei an dessen Thüre!* (pers. بَدَرَش باش oder بَدَرَش بِرَو, *i foras*, ἴθι θύραζε). *Er stürzte sich auf mein Haus und rief mir zu: Sei im freien Felde!*

S. 279 Z. 20 und 21. „*Da ein Verhältniss zwischen* شست *und* تير *ist*“ schr. *Da es* (nämlich زه) *mit* شست *und* تير *zusammensteht*. — Ebenso vorl. und l. Z. „*da ein Verhältniss zwischen*

زه *und* شست *ist*" schr. *da es* (nämlich اتیر *mit* زه *und* شست *zusammensteht.* قرينة stets concret: ein mit einem andern in Verbindung stehendes, ein Seiten- oder Gegenstück dazu bildendes Wort, ein in solchem Verhältniss zu einem andern stehendes Satzglied oder Satzganzes, Parallelglied, Parallelsatz.

S. 280 Anm. 1. Rückert übersetzt richtig; ازو hängt, wie S. 236 Z. 8 زوی von مقصود, von قصد, بر aber von زیاده ab, arab. الذى يمكن قصد زيادة على معنى واحد منه", wörtlich: über Eine Bedeutung Hinausgehendes, sie Uebersteigendes. Bei قصد معنى und أراد معنى, meinen, ausdrücken wollen, wird das Ausdrucksmittel sowohl durch من als durch ب eingeführt; unmöglich aber ist قصد على معنى oder pers. بر معنی قصد کردن.

S. 281 Anm. 2. چیزی dient nicht so wie هیچ zu blosser Verstärkung von نه, sondern bedeutet mit diesem zusammen immer nichts; daher ist nicht روی تو در میانست Object von گفت, sondern چیزی selbst. Ferner ist میان in Verbindung mit روی als Erz, eherne Waffe nicht „Scheide", sondern Leibesmitte mit dem Gürtel, in welchem der Dolch steckt; s. ZDMG Bd. XVIII S. 629 Nr. II. Noch bestimmter tritt diese Bedeutung von در میان داشتن in der Inschrift eines persischen Dolches hervor, den ich im J. 1866 sah:

بکش خنجر که جان بهر توی نامهربان دارم
تو خنجر در میان داری ومن جان در میان دارم

„*Zieh den Dolch* (mich zu tödten)! *Denn ich habe das Leben nur für dich Lieblosen. Du hast den Dolch in medio* (im Gürtel), *und ich halte das Leben in medio* (dir zur Verfügung gestellt)."

Der Doppelsinn der letzten Worte unsres Verses ist demnach: *Man darf aber darüber* (über deine blutvergiessende Grausamkeit) *nichts sagen* (sie nicht tadeln oder sich darüber beschweren); *dein Antlitz ist ja inmitten* (der mörderischen Locken, und dessen freigestellter Anblick sühnt auch den Mord), oder: *dein eherner Dolch steckt ja im Gürtel* (und würde, grausam wie du bist, den vorlauten Sprecher bald stumm machen).

S. 282 Anm. 4. Durch Substituirung von باز دار باشی für باز داری wird als vierte mögliche Bedeutung aufgestellt: *wenn du*

hochsinnigen Freigebigkeit) *werden beständig erzeugt*; denn dass ایند hier nicht in activer Bedeutung zu nehmen ist, sieht man aus dem grössten Theile der aufgezählten Dinge.

S. 310 Z. 12 „*aufrichtig*" schr. *richtig, wahrheitsgemäss.* — Z. 17—21. Wahrscheinlich hat der Dichter hierbei auch etwas noch Höheres im Sinne gehabt, nämlich das geheimnissvolle Monogramm الٓمٓ an der Spitze von Sure 2, 3, 29, 30, 31 und 32. — Vorl. Z. „*Brennen*" schr. *Leuchten*, in Beziehung auf „*die Kerze*".

S. 311 Z. 3 v. u. „*in sich hat*" schr. *zulässt* oder *verträgt*, wie S. 285 Z. 6.

S. 313 Z. 11 und 12. Dem durchgängigen ب des Textes würde entsprechen: *durch die Wange* —, *durch den Wuchs* —, *durch die Lippe* —, *durch das Auge* —.

S. 314 Z. 16 زُلْفَيْن, ein nach arabischer Weise von زُلْف gebildeter Dual: die zwei zu beiden Seiten des Kopfes über die Schläfe und Ohren herabhängenden, von Natur lockigen Haarbüschel der Schönen, keine künstliche „*Lockenflechte*".

S. 315 Z. 5 v. u. „*böse wird*" schr. *dräut*, wörtlich: Schrecken verursacht.

S. 317 Z. 3 „*So werden wir, so Gott will, den Nacken nicht (für jene Schwerter) beugen*" schr. *So biegen wir den Nacken nicht* (von jenen Schwertern) *hinweg*; *der Beschluss* (über unser Schicksal) *steht bei Gott*. Das نپیچیم ist durchaus richtig und nichts daran zu ändern; vgl. S. 194 Z. 14 und 19. — Z. 14 und 15 „*Wenn mir ein Schluck des Lebenswassers zu Theil würde* —. *so würde ich*" u. s. w. schr. *Wenn ich des Lebenswassers theilhaftig werde* —, *so werde ich* u. s. w. بهره, mit بیافتن ein Quasi-Compositum bildend, ist nicht, davon getrennt, für بهره zu nehmen.

S. 322 Z. 17 und 18, 19 und 20 „*Wenn du — waschest, wird* —" u. s. w. schr. *Da du — wuschest, wurde* u. s. w.

S. 325 Z. 8 „*die Unterscheidungen*" schr. *die Kennzeichen* oder *Merkmale*, بیّنات, ein Kunstwort der Wissenschaft von den geheimen Kräften der Buchstaben, علم الحروف. dessen hier Z. 15—17 gegebene Erklärung mit der im Calcuttaer Dict. of the technical terms S. ۱۳۸ Z. 8 flg. und S. ۱۵۹ Z. 3 und 4 übereinstimmt.

S. 329 l. Z. und S. 330 Z. 3 „*ein Zeichen von ihrer Wohnung*" schr. *ihre Wohnungsangabe* (gemeinhin *Adresse*).

S. 330 Z. 11 und 12. Der Satz ist keine Frage, sondern eine Aussage: *Es ist nicht in der Ordnung, dass wir deinen*

Namen nicht wissen. رٰاه, ist vorzugsweise der rechte Weg, die ordnungs- und regelmässige Seins- und Handlungsweise. Daher بِراه است: es geziemt, gehört, schickt sich. — Z. 13 und 14. Der Sinn: *Da zeigte er seinen* (geraden, gleichsam ordnungsmässigen) *Wuchs und sprach lachend: Wir sind in Ordnung.*

S. 331 Z. 7 „آرَه“ schr. أرِه. — Z. 5 v. u. „*was in deinem Namen beschlossen ist*“ so, wenn man حَتْم liest. Mit خَتْم aber ist der Sinn: *was mit deinem Namen besiegelt ist*, d. h. den Siegelabdruck deines Namens trägt; vgl. S. 373 Z. 10.

S. 332 Z. 6 „*zu einer Mosisfrist*“ schr. *zu Mosis Stelldichein*, d. h. zu geheimer Audienz bei Gott für die Auserkorenen, wie die, zu welcher Moses auf den Sinai beschieden wurde.

S. 333 Z. 3. Wörtlich: „*Da ist Ḳâf bis zu Ḳâf Käufer*“, d. h. Da möchten die den Raum zwischen den gegenüberliegenden Seiten des Ringgebirges um die Erde Bewohnenden alle ein solches Feenkind kaufen.

S. 338 Z. 11 „طُور“ طُورِ, nach dem nächstliegenden, in der Uebersetzung ausgedrückten Sinne (denn طَوْرٌ „Mons“ b. Freytag ist unrichtig); aber allerdings طَوْرِ nach einer andern, in Anm. 1 verfehlten Auffassung: *von dem Vorplatze* (oder *durch, über den Vorplatz*) *des Vermittlers geheimer Mittheilungen* (d. h. des Mundes) *geht seine Auffahrt*, d. h. der Zahnstocher steigt von den Lippen (oder durch, über die Lippen) in den Mund und zu den Zähnen auf.

S. 340 Z. 8 „*das Auge der Seele*“ schr. *das Selbst der Seele, die eigentliche, wahre Seele.* — Z. 19 „*deine Schmeichelei*“ vielmehr: *dein geziertes Wesen*

S. 342 Z. 6 „*deine*“ schr. *seine.* Z. 4 v. u. „*bürgende*“ d. h. *Unterhalt gewährleistende, versorgende.* — Z. 2 v. u. „*Sein Herz wird durchbohrt*“ schr. *Er* (der Schacht) *reisst sich die Seele aus*, mit leicht erklärlichem Doppelsinn.

S. 343 Z. 12 und 13. Die von dieser Uebersetzung Z. 14—16 gegebene Erklärung verfehlt den einheitlichen Sinn von غُبار از میان داشتن. Dieser „Staub“ ist nach beiden Seiten hin derselbe: der durch den Kampf zwischen zwei Gegnern aufgewühlte, und ihn e medio tollere oder wegschaffen ist soviel als den Kampf selbst beilegen. Z. 8 bedeutet wörtlich: *Was wird es schaden, wenn deine Hand den Staub zwischen mir und der Zeit wegschafft?* d. h. Wie gut wird es sein, wenn du zwischen mir und dem Schicksal Frieden stiftest! S. oben S. 240 d. Anm. zu S. 36 Anm. 1.

S. 346 Z. 10 „*correspondirendes*“ schr. *nach mehr als Einer Seite hin gewendetes.* „*Aufeinanderfolge*“ schr. *Herbeiziehung eines folgenden* (*Lobes*).

S. 350 Z. 2. Eigenthümlich ist in شَبَكى statt شَبَه die Erhaltung des alten Schluss-ک statt des spätern lautlosen ه, an dessen Stelle zwar auch im Neupersischen wieder گ tritt, aber regelmässig nur vor der Pluralendung ân und vor dem Abstract- und Relativ-î. — Z. 14 „*Wie den Garten erhöht hat der Wuchs des Wachholders*“ schr. mit Umkehrung des Subjects und Objects: *Wie der Garten erhöht hat den Wuchs des Wachholders*, d. h. ihm hohen Wuchs verliehen hat. — Z. 6 v. u. „*wie sollt' ich noch*“ u. s. w., schr. *wie lange soll ich noch* u. s. w.

S. 351 Z. 4 „*Welche mir von andern kein Wasser, als nur das meiner Augen, eingebracht haben*“ schr. *Welche von niemand anderes Wasser als das aus dem Auge für mich hervorgelockt* (eig. losgemacht) *haben*, d. h. Welche mir keine andere Genugthuung verschafft haben als die, dass Hörer und Leser dadurch bis zu Thränen gerührt wurden. آب, Wasser, ist hier in dreifacher Beziehung gebraucht: das aus seinen Versen „träufelnde Wasser“ ist ein Bild von deren ὑγρότης, das zweite (als durststillend) von Befriedigung äussern und innern Bedürfnisses, das dritte steht für Thränen.

S. 358 Z. 19 und 20. Der erste Halbvers bezieht sich weder auf den Gaznewiden Maḥmûd, noch auf einen andern Fürsten, sondern auf Gott: *Im Namen Desjenigen, dessen Ajâz* (antonomastisch für *Liebling*) *maḥmûd ist*, doppelsinnig: als Eigenname *Maḥmûd* = *Muḥammed*, als Eigenschaftswort, aber mit Beziehung auf denselben, *preiswürdig*. — Der zweite Halbvers ist sufisch; der Liebeskummer um Gott, d. h. der Sehnsuchtsschmerz des nach Gott Verlangenden, wird in dessen Herzen gleichsam zu einem Götzentempel, worin der Götze, — der ideale Geliebte, — mit Liebeswerbung (nicht „Scherz“) und Flehen um Vereinigung mit ihm angebetet wird.

S. 360 Z. 11 „*traun!*“ مگر ist in solcher Verbindung vielleicht, etwa, wohl, wie S. 203 Z. 3, S. 371 Z. 1. — Z. 12 „*was sie anregte*“ schr. *was sie vorbrachte*, پیدا کرد, wie die Perser selbst das انگیختن in solchem Zusammenhange erklären. — Z. 22 „*In diesem Fall reichte kein Freund mir hülfreiche Hand*“. Das Persische enthält eine Prägnanz; wörtlich: *Aus diesem Unfalle heraus reichte kein Freund mir die Hand*, d. h. aus ihm half mir kein Freund durch Handreichung heraus. — Z. 3 v. u. „*Versetzung der Construction*“ schr. *Umstellung der Satztheile*; wörtlich: Auf Umstellung Beruhendes.

S. 362 Z. 17 „*Anstechung*“ ist für قَدْح zu schwach, giebt auch das in dem Worte liegende sinnliche Bild nicht wieder. قَدْح ist ganz eigentlich: dem guten Rufe Jemandes durch ehrenrührige Reden Abbruch thun. Also Ehrenschädigung, Ehrenverletzung, die oft unter ebendiesem Namen der Gegenstand gerichtlicher Civilklagen im moslemischen Morgenlande ist.

S. 363 Z. 1 „سَرَقات“ die gebräuchliche Form ist سَرِقات; s. Dict. of the techn. terms S. ٦٧٧ u. d. W. السرقة.

S. 369 Anm. 1. Wenn قوّال, wie hier, eine besondere Classe von Hofbedienten bezeichnet, — denn die durch را nach قوّالان ausgedrückte Determination, arab. القوّالين, weist darauf hin, dass die verlangten ḳawwâlân bestimmte im Dienste des Sultans angestellte Leute waren, — so entspricht es dem pers. گُويَنْدَه, Vocalmusiker, Sänger; wir würden sagen: die Kammersänger. Den Gegensatz dazu, die andere Hälfte der Hofcapelle, bilden سَازَنْدَگان, die Instrumentalmusiker.

S. 373 Z. 10 „*Aufgedrückt*“ schr. *Eingegraben.*

S. 374 Z. 13 „*gerade*“ schr. *stark.* (Rückert scheint قويم im Sinne gehabt zu haben.)

S. 379 Anm. 1. Es ist doch wohl, wie Rückert will, تابَشْ mit dem Suffix der 3. Pers. zu lesen; andernfalls fiele ja jede Wechselbeziehung zwischen تابش und رخسارهء خور, hinweg. Es ist dies die Redefigur الإضْمار على شريطة التفسير, de Sacy, Gr. ar. II, S. 370 und 371. Eigentlich soll das erklärende مُظْهَر unmittelbar auf das مُضْمَر folgen, aber wenigstens bei den Spätern geschieht dies nicht immer. So heisst es bei einem Dichter in Dozy's History of the Almohades S. ٧٣ vorl. Z.

لا يَسْتَبِيكَ الهَمُّ نَفْسَكَ عَنْوَةً　　والكأسُ سَيْفٌ فى يَدَيْكَ صَقِيلُ

„Nicht sollen dich die Sorgen, deine Seele, mit Gewalt in die Gefangenschaft führen, solange noch der volle Becher in deinen Händen ein geschliffenes Schwert (zur Abwehr der Sorgen) ist“.

Cajetan Kossowicz, Inscriptiones Palaeo-Persicae Achaemenidarum, archetyporum typis primum editae. Mit interpretatio und commentarii; enuntiatio und transscriptio; glossarium; addenda et corrigenda; indices. St. Petersburg 1872. 8.[1])

Abkürzungen.

ap. = altpersisch	as. = altsusisch
ab. = altbabylonisch	ns. = neususisch
nb. = neubabylonisch	arm. = armenisch
an. = altninivitisch	med. = medisch
nn. = neuninivitisch	

Analyse der Tafeln.

Ich schicke einige allgemeine Bemerkungen über die altpersische Schrift voran.

In Bezug auf die Form beobachtete der Erfinder folgende Regeln:

1) Kein Zeichen hat weniger als zwei, mehr als fünf Keile.

2) Alle aufrechten Keile stehen senkrecht mit dem Kopfe nach oben, alle liegenden wagerecht mit dem Kopfe nach links.

3) Nie stehen zwei senkrechte Keile übereinander.

4) Es giebt keine Ecken (blosse Keilköpfe oder ausgefüllte Haken) und keine Doppelkeile (mit Kopf an beiden Enden).

5) Alle Haken sind nach rechts geöffnet.

6) Kein Zeichen hat mehr als zwei Haken.

7) Zwei sich schneidende Keile kommen nur in dem Zeichen für vi (n. 31) vor.

Ausserdem ist als eine Eigenthümlichkeit zu bemerken, dass von drei parallelen, senkrechten wie wagerechten Keilen der mittlere verkürzt werden kann, vielleicht mit einziger Ausnahme des 'ā (n. 1); es scheint dies nur der Eleganz wegen zu geschehen, wie ähnlich im Medischen bei vier parallelen wagerechten Keilen die mittleren zwei verkürzt zu werden pflegen. Zwei parallele wagerechte Keile können ferner mehr oder weniger aus einander rücken, z. B. bei na (n. 19), nu (n. 20), ha (n. 35); ein einzelner wagerechter Vor- oder Hinterkeil steht in der Regel in der Mitte (der Symmetrie wegen), rückt aber auch nicht selten hinauf z. B. bei ma (n. 24), ga (n. 7), ća (n. 9), besonders wenn dies seine ursprüngliche Stellung war. Ein senkrechter Vorkeil verkürzt sich mitunter oder gewöhnlich, z. B. bei mi (n. 25); ja (n. 27). Hiernach brauche ich auf der Tafel nur die Normalformen zu geben.

In Bezug auf den Lautwerth ist zu beachten, dass alle Zeichen ursprünglich Sylbenzeichen sind, und zwar von dem in der ersten Spalte zuerst angegebenen Werthe. Bei ihrer Verwendung aber gelten folgende Regeln:

---

1) Da die Abhandlung bereits Anfang 1877 geschrieben ist, konnten Lenormant's Syllabaires cunéiformes noch nicht benutzt werden.

altpersische		anarische Keilschriften						suppon.
We.	Keilsch.	babyl.	ninive.	sus.	armen. med.	Var.	We.	Formen
1. ā					f.	arch. ass.	'da 'ā	
(a)		= ab.	= ab.	f.			ā ai	
2. ʿi				f.	= nn.		ʿi i	
(i)							ʿe e	
3. ku			= nb.	= nb.	= nb.	an.	ḫu	
(ḫu) (u)				= nb.				
4. ka			= nb.		= nb.	arch. ass.	ḳa	
k(a)ß			= nb.	= nb.				
5. ku			= nb.	f.			gu	
			= nb.	= nb.	f.			
6. ka			= ab.				ka	
k(i)f. k(u)				f.	f.			
7. ga				f.	= ns.		gi	
g(i)			= nb.					
8. gu			f.	f.	f.		gum guv	
			= nb.	f.	f.			
9. ća			= ab.	= ab.	= ab.		ṣa za	
ć(i) ć(u)f.		= ab.	= ab.	= ab.	= ab.			

-sische	anarische Keilschriften						suppon.
Keilsch.	babyl.	niniv.	sus.	armen. med.	Var.	We.	Formen
			f.		med.	ti	
		= an.	= an.				
				= nn.	arm.	zi	
			= nb.	f.			
		f.	f.		nn.	ta	
					nn.		
			f.	f.	nn.	tuk	
	= ab.	= ab.	f.				
						ṭa da	
			= nb.				
		= ab.	= ab.		nn.	si se	
			f.			ziru	
		= nb.	f.	= nb.		tar	
		= nb.				dānu	
		= ab.	= ab.			ti te	
				f.		(di)	
			f.	f.		tu	

..rsische	anarische Keilschriften						suppon.
..eilsch.	babyl.	niniv.	sus.	armen. med.	Var.	We.	Formen
			f.	= ab.	ab.	nad	
		- ab.	f.		nn.		
		= nb.	f.	f.		num nuv	
			f.	f.			
					ab.	ba	
			= nb.	= nb.	arm.		
					arm.		
					nn.		
		= ab.	= ab.			pa	
	= ab.	= ab.	= ab.				
		f.	f.	f.		mā	
		= nb.	f.	f.			
			= an.	f.	ns.	mi	
		= nb.	= nb.		med.		
			f.	= nn.	med.	mu	
					nb. nn.		
		= ab.	f.			jau i	
		= nb.	= nb.	= nb.			

rsische	anarische Keilschriften						suppon.
eilsch.	babyl.	niniv.	sus.	armen. med.	Var.	Wt.	Formen.
			f.			ra	
		= nb.					
				= nn.		ru	
			f.			ma va	
		= nb.					
				= ns.		ud u	
		= nb.		= nb.			
		= nb.	f.			as	
		= nb.	= nb.				
			f.	= nb.	an.	sa	
		= nb.	f.	(nb. nn.)	arch. n.		
f. 9							
			f.	= nn.		ḳa ḳi	
			(nb.)				
				nn. ns		la	
				nb.		na	

a) Die drei ersten Zeichen (ʼā, ʽi, ḫu) gelten für die blossen Vocale ā (im Anlaute auch ă), ĭ, ŭ; an das i und u aber treten mitunter, schwerlich zur Bezeichnung der Länge, am Schlusse der Sylben und Wörter die entsprechenden Halbvocale j (n. 27) und v (n. 30); vgl. Kern p. 214 f.

b) Die auf ă ausgehenden Sylbenzeichen werden auch als blosse Consonanten gebraucht (nicht nachgewiesen ć, ǵ, tʽ, tʽr, p), theils vor andern Consonanten und am Schlusse der Sylben und Wörter; theils vor ā, und ebenso vor i und u, wenn ein besonderes Zeichen für den gleichen Consonanten mit diesen Vocalen fehlt. Doch kann das inhärirende ă auch mit folgendem i und u einen Diphthong bilden.

c) Die Sylbenzeichen mit inhärirendem i oder u haben nur ausnahmsweise noch Sylbenwerth, wie mitunter vi (n. 31) in Vistāçpa in der Inschrift von Behistān; mi (n. 25) in Mitʽra; ku (n. 5) in Nabukudraćara (einige andre Fälle sind unsicher); sonst wird der Vocal hinter ihnen besonders geschrieben.

d) Nasale vor Consonanten im Innern des Worts werden, wie im kyprischen Syllabar, nicht geschrieben, ausgenommen n vor j, m vor n. Ueber die Zeichen tʽra (n. 15) und n. 36 s. unten in der Analyse.

Varianten und Unregelmässigkeiten der Schreibweise müssen hier unberücksichtigt bleiben.

Als Reihenfolge des Alphabets habe ich die indische gewählt. In der babylonischen, ninivitischen und susischen Spalte ist immer die obere Form die alte, die untere die junge; in der vierten anarischen Spalte steht oben die armenische, unten die medische Form; die fünfte Spalte enthält wichtigere Varianten.

Tafel I.

1) Es hat hier ohne Zweifel das Altninivitische die älteste Form bewahrt: aus ihr entstand die altpersische, indem die beiden Haken oben, die, wie die an. Variante zeigt, auch schon anarisch in schräge Keile übergingen (archaistisch auf der Stele von Larnaka, Cun. Insc. of W. As. III, t. XI), in einen wagerechten Keil verschmolzen, die beiden senkrechten Mittelkeile aber in einen vereinfacht wurden, wodurch erst eigentlich aus dem Doppelzeichen ein einfaches ward. Es ist nämlich das anarische Zeichen (Mén. I, p. 180—1, n. 2) die Verdopplung des Zeichens für a, eigentlich ʼa (ebd. n. 1); sein Werth war daher ursprünglich aa = ā, und diesen giebt ihm Halévy (p. 90 und p. 214, n. 444) auch noch für's Neuassyrische, während man ihm hier sonst in der Regel den geschwächten Werth ai (oder ē?) zuschreibt (Mén. I, p. 256; Sayce p. 38, n. 438). Dem altpers. Zeichen entspricht unseres vielleicht in ap. Maćijā = ass. Maṣā (Mén. I, p. 123—4, n. 77). Ideogrammatischer Werth beider assyrischer Zeichen, des einfachen wie des doppelten, war abu „Vater", des ersteren auch ʼablu „Sohn", nach Hal. noch abubu „eau, inondation, déluge", ein ecla-

tantes Beispiel der Homophonie; vgl. noch das componirte eba (Hal. p. 213, n. 440a; Sayce p. 38, n. 437a) „inundation“; „flood“.

2) Aus dem altbabyl. oder altniniv. Zeichen (Mén. I, p. 184—185, n. 30) bildete sich das altpersische durch Weglassung der drei unteren wagerechten Vorkeile, gerade wie beim t'a (n. 14), nach Regel 1; nach Regel 3 wurde dann der kleine senkrechte Keil oben rechts umgelegt, wodurch die Figur zugleich vollkommen symmetrisch ward. Dem ersteren Vorgange analog hat das Neususische von den unteren Vorkeilen einen verloren, das Nb., Nn., Armenische und Medische zwei. Das Kyprische verliert sogar in seinen ältesten Varianten alle (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. I, n. 2). Aus der neuassyrischen Form endlich entstand das nordsemitische jod (Deecke, Urspr. d. altsem. Alph. T. I, n. 10), dessen zwei Vorstriche häufig, z. B. in der hebr. Quadratschrift, auch auf einen (den oberen) reducirt werden, so dass es dann in dieser Beziehung genau zum Altpersischen stimmt (Euting, Sem. Schriftt. n. 10). Der ass. Werth ist i, í, e (Hal. p. 197, n. 231; Sayce p. 21, n. 239), nach ersterem aus אוה „maison, palais, voûte“, s. jedoch Deecke, ZDMG XXXI, p. 113, n. 10. — Altpersisch bedeutet es i und entspricht dem Anarischen in K'sat'rita = ass. Ḫasatriiti (Mén. I, p. 92, n. 15); Imanis = ass. Imaniisu (ebd. p. 93, n. 16); Haraiva = ass. Ariivu (ebd. p. 111, n. 52).

3) Das altpersische Zeichen entspricht häufig in der Umschreibung der Namen dem ihm hier gegenübergestellten anarischen (Mén. I, p. 182—3, n. 22; p. 294) z. B. in ap. Auramazdā = ass. Aḫuramazda (ebd. p. 82, n. 1); ap. Pisijāuvādā = ass. Pisi'ḫuvadu (ebd. p. 108, n. 45); ap. Pātisuvaris = ass. Piṭisḫuris (ebd. n. 46); ap. Uvārazmija = ass. Ḫuvarizma' (ebd. p. 113, n. 56); ap. Utāna = med. Ḫutana, vgl. griech. Ὀτάνης (Mordtmann, ZDMG XVI, p. 5, n. 17). Auch im Namen Uvak'satra gr. Κυαξάρης verräth das ap. u gutturalen Anhauch, wie auch da, wo es als erstes Glied von Compositen dem sanskr. su-, zend. hu-, „gut, schön, reich“, entspricht z. B. in umartija „bonos viros habens“ (Kossowicz, Gloss. p. 15) oder „menschenreich“ (Spiegel p. 190). Das assyr. ḫu (Hal. p. 184, n. 76; Sayce p. 8, n. 73) bedeutet „oiseau“; „bird“, nach Len. (p. 71; 292) accadisch. — Was die Form betrifft, so sind die vier Elemente genau dieselben, wie im Anarischen, nur anders geordnet: der Haken wechselt auch schon im Anarischen seine Stelle. Im Ap. hat zunächst Umdrehung einer der medischen ähnlichen Form stattgefunden; dann wurde nach Regel 5 der Haken nach rechts gewendet; der Hinterkeil rückte nach oben, um Verwechslung mit n. 7 (ga) zu verhüten. Abweichend ist die altniniv. Form, auch später noch archaistisch gebraucht.

4) Das anarische Zeichen (Men. I. p. 190—1, n. 77; p. 373) ist im Altpersischen umgekehrt, und zwar steht Letzterem die als Variante gegebene archaistisch-assyrische Form am nächsten

(Stele von Larnaka, Cun. Insc. of W. As. III, t. XI, col. I, 58; II, 15); ähnlich ist auch die medische Form. In der Umschreibung der Namen vertreten sich die altpersischen und medischen Zeichen in Katpatuka = Ḳatpatukas (im Anlaut; Mén. I, p. 120, n. 68); Karkā = Karḳa (am Ende; ebd. p. 124, n. 78); Kuganakā = Kuganaḳan (ebd. p. 127, n. 85); Arakadris = Araḳataris (ebd. p. 128, n. 88); Maka = Maḳa (ebd. p. 134, n. 103). Sonst hat das anarische Zeichen eigentlich den härteren Laut ḳ (q) = ḳoph; doch ist aus ihm sowohl das nord- und südsemitische kaph entstanden (Deecke, Urspr. d. altsem. Alph. T. I, n. 11; Urspr. des ind. Alph. T. III, n. 11), als das kyprische Zeichen für Guttural + *α* (*γα*, *κα*, *χα*), vgl. Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. I, n. 6. Durch die gleiche Umkehr des aus dem phönizischen entstandenen griechisch-italischen Zeichens für k geschieht es, dass Letzteres mitunter dem altpersischen ganz ähnlich wird (Ritschl tab. XIII, 32; XV, 5). — Das assyrische Zeichen ist Determinativ des Masses und führt den Namen gita (Sayce p. 4, n. 20; Hal. p. 180, n. 22). Damit hängt wohl der Lautwerth des um zwei senkrechte Doppelkeile erweiterten Zeichens kit, ḳit, aber auch kat (Sayce ebd. n. 21) zusammen, und da unser Zeichen so auch den Werth gi, ki, ḳi gehabt haben kann, erklärt sich vielleicht, warum die Perser kein besonderes Zeichen für ki wählten; doch ist k vor i ap. überhaupt noch nicht nachgewiesen.

5) Auch hier ist das ap. Zeichen durch Umkehr aus dem anarischen entstanden, nach Wegschnitt der hinteren Hälfte. Das altbab. Zeichen weicht ein wenig ab (Mén. I, p. 180—1, n. 9). Der anarische Lautwerth ist gu (ebd. p. 271; Sayce p. 44, n. 500; Hal. p. 219, n. 514), auch gū (Hal. p. 133 und 134 im Syll. I, n. 555 und 605); der arische ku; doch hat auch anarisch ein Compositum unseres Zeichens den monogrammatischen Werth guza = ass. kuššu „Thron" (Hal. p. 219, n. 514 a), und in der Umschreibung der Namen entspricht mehrfach medisches ku dem assyr. gu z. B. Makuis = Magusu (Mén. I, p. 97, n. 20); Markuis = Margu' (ebd. p. 112, n. 54); Šatakuis = Šatagusu (ebd. p. 115, n. 60), wenn auch hier überall wohl das g ursprünglich ist.

6) Aus der ab. oder an. Form (Mén. I, p. 184—5, n. 32) entstand die ap., indem a) die beiden bereits gegen einander geneigten Vorkeile zum Haken wurden; b) aus den vorderen Binnenkeilen ein zweiter Haken entstand, wie die Ecke im Neubabyl.; c) die dünnen Querlinien zwischen den beiden hinteren senkrechten Keilen schwanden, worauf diese sich näher rückten. Auf die Gestaltung des Zeichens mag nicht ohne Einfluss gewesen sein, dass es so das Doppelte des lautverwandten vorigen ward. Der Lautwerth war anarisch ka, sein Name kāgu (Sayce p. 5, n. 39; Hal. p. 181, n. 40; p. 152 im Syll. IV, col. IV, n. 55), nach Halévy (p. 238) „dent molaire, mâchoire"; doch hat es monogrammatisch auch die Werthe kalu „all"; kaniku „seal". Die Bedeutung ḳābu

„to speak“ lässt auch den Lautwerth ḳa vermuthen, und so wechselt es nicht selten mit dem Zeichen für ḳa (n. 4; Mén. I, p. 310); andrerseits entspricht es auch ap. ga in ap. Açagarta = assyr. Iskartā (Mén. I, p. 114, n. 58), gr. Σαγάϱτιοι. Ferner hat es den Lautwerth kir (?) und die monogr. Bedeutung kibu „mass“; endlich auch noch den Lautwerth gu. Da es somit für verschiedene Gutturalanlaute mit allen drei Vocalen vorkommt, erklärt sich, warum es im Altpersischen auch vor u steht; vor i ist es noch nicht nachgewiesen.

7) Die vier hinteren Haken der altanarischen Form (Mén. I, p. 180—1, n. 8), im Altbabyl. besonders deutlich, wurden auf einen reducirt, das Zeichen umgekehrt, und nur der Hinterkeil nach Regel 2 in seiner ursprünglichen Richtung gelassen. Eine ähnliche Vereinfachung, wie hier vorausgesetzt ist, zeigen die jüngeren anarischen Formen, am ähnlichsten die medische. Der assyr. Lautwerth ist gi, abgekürzt aus der monogr. Bedeutung gimiru, gimru „alle, das All“ (Sayce p. 9, n. 81; vgl. Lenorm. Etude p. 186; 232; Mén. II, p. 49). Wegen des verwandten Adjectivs gamru „complet“ (Len. p. 129, n. 2; 144) ist auch der Lautwerth ga zu vermuthen, und so erklärt sich, dass das Zeichen altpersisch ga und g vor i bedeutet. So entsprechen sich die Zeichen in ap. Bāgajādis = med. Bagijadis (Mén. I, p. 138, n. 119). Nicht ohne Einfluss auf die Wahl des Zeichens für ga im Altpersischen war vielleicht auch sein zweiter assyr. monogr. Hauptwerth ḳanū oder qanu „Wasserpflanze, Rohr“ (Sayce ebd.; Hal. p. 184, n. 84; vgl. Len. p. 36; 154; 263), mit Guttural + a anlautend.

8) Auch hier hat Umkehr stattgefunden, wenn wir die ab. Form, die auch neubab. und neuniv. als Variante vorkommt, zu Grunde legen: die Winkelspitze trennte sich dann als selbständiger Haken ab und die liegenden Keile folgten der Regel 2; Gradstreckung zeigt auch die neubab. und neuniv. Hauptform (Mén. I, p. 196—7, n. 25). Legt man aber diese Form, als der ältesten ähnlicher, zu Grunde, wofür ihre grössere Vollständigkeit spricht, so ist der ap. Haken aus dem oberen und unteren Vorkeil entstanden, während der mittlere eingerückt ward; von den drei hinteren wagerechten Oberkeilen fiel dann einer weg; der hintere Unterkeil aber verlor die drei kleinen Reiter. Dies scheint mir, obwohl es weniger einfach ist, doch wahrscheinlicher. Die ab. Form entstand dann aus der ältesten durch Reducirung der vier Oberkeile auf zwei, der zwei Unterkeile auf einen, mit Wegfall der Reiter; der mittlere Vorkeil blieb; die Winkelbildung ist vielleicht ursprünglich, sonst leicht erklärlich, vgl. Sayce p. 17, n. 193; Hal. p. 193, n. 190. Der assyr. Lautwerth war gum, guv, auch gū, entsprechend dem ap. g vor u (Sayce p. 25, n. 287; Hal. p. 201, n. 282); daneben auch kū, nach Halévy auch kum, kuv, verkürzt aus kummu „homme, membre de famille“ (vgl. Hal. p. 239 im Syll. I, n. 82). Das Altpersische wählte dies Zeichen

für gu, da es das gewöhnliche anarische gu zu ku verschoben hatte (n. 13).

9) Aus dem anarischen Zeichen, das sich in allen Arten der Keilschrift gleich blieb (Mén. I, 182—3, n. 17 und 190—1, n. 74), entstand das ap., indem nach Regel 3 die oberen Keile sich umlegten und, da so Identität mit n. 2 (i) eingetreten wäre, der rechte Oberkeil weniger oder mehr, doch höchstens bis zur Mitte, hinabgerückt ward. Schräglegung der Oberkeile zeigt auch das aus demselben Zeichen entstandene kyprische ζα (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. IV, n. 45). Der assyrische Lautwerth ist ṣa (tsa), za, nach Halévy in ersterem Werthe abgekürzt aus ṣaṣati „images, figures, statues" (Sayce p. 38, n. 441; Hal. p. 214, n. 447; p. 249). Altpersisch entspricht die palatale tenuis ć (tś) vor a und i (vor ų noch nicht nachgewiesen), und beide vertreten sich auch in ap. Ći(n)ćik'ris = med. Isainṣakris (Mén. I, p. 99, n. 26) und Açpać[i]na = med. Aspaṣana (ebd. p. 105, n. 39).

Tafel II.

10) Die Uebereinstimmung der Formen ist klar: der ursprüngliche, hintere Haken des Vorkeiles ist auch medisch geschwunden, armenisch in einen wagerechten Keil verwandelt, und in assyr. Varianten oft sehr schwach; der Vorstrich des Hakens rechts fehlt auch im Niniv., Susischen und Medischen; im Armen. ist er gekürzt (Mén. I, p. 192—3, n. 102; etwas abweichend p. 224—5, n. 243; dann wieder p. 402 u. s. w.). Der assyr. Lautwerth des Zeichens ist ti, abgekürzt aus der monogr. Bedeutung til „vivifier, faire vivre, préserver" (Sayce p. 4, n. 28; Halévy p. 181, n. 29; nach Len. p. 92—4; 301 accadisch); vgl. ti „vie"; tila „préservant"; auch tin „vivifier, vie, préservateur, vivifié". Das aus derselben Grundform gebildete kyprische Zeichen steht für Dental + ι (δι, τι, ϑι), vergl. Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. II, n. 18. Medisch hat es mehrmals den weicheren Laut di z. B. in Ḥaldida (Mén. I, p. 133, n. 101); Bagijadis (ebd. p. 138, n. 119); Ḥaisijadijais = ap. At'rijādija (ebd. p. 139, n. 124). Dann steht es aber assyrisch auch assibilirt für ṣil, monogr. ṣilu „side"; „côté, flanc" (Sayce ebd.; Hal. p. 181, n. 29; vgl. Len. p. 91; 301), sowie für ṣabatu „ergreifen" (Sayce ebd., vgl. Len. p. 90; 301). Altpersisch hat das Zeichen den Werth von ǵa (dža) und ǵ (dž) vor u; es ist demnach ti, di durch dj in dž übergegangen zu denken. Kern's Deutung als zh = frz. j (p. 213) scheint mir nicht wahrscheinlich.

11) Die vollständigste Form ist die altniniv.; die altbabyl. hat schon die beiden Hinterkeilchen verloren; von den Ecken verliert das Altsusische zwei, die jüngeren Formen vier (Mén. I, p. 182—3, n. 18). Das Altpersische schliesst sich am engsten ans Altninivitische an, das durch wagerechte Umlegung des zweiten senkrechten Keils einen Winkel bildet, aus dem der altpers. Haken entstehen konnte; von den Ecken hat Letzteres nur zwei, die wie in der

armen. Variante zu horizontalen Keilen ausgezogen sind. Den mittleren Hinterkeil erkläre ich aus der Fortsetzung des durchgezogenen Vorkeiles entstanden, also nicht wie in der arm. Variante. Der assyr. Lautwerth ist zi (Sayce p. 9, n. 80; Hal. p. 184, n. 83), vielleicht abgekürzt aus ziqqu (zikku) „souffle, âme, vie" (Hal. p. 236); der altpersische ǵ vor i, und so entsprachen sich die beiden Zeichen im Namen ap. Ka(m)buǵija = assyr. Kambuzija (Mén. I, p. 88—9, n. 8).

12) Die altbab. Form (Mén. I, p. 192—3, n. 101, berichtigt p. 401), der die susische zunächst steht, büsste im Altpersischen, wie im Neubabylonischen, den feinen senkrechten Verbindungsstrich der Köpfe der sich kreuzenden Mittelkeile ein; diese selbst wurden, wie im Neuninivitischen und Armenischen senkrecht aufgerichtet. Der anarische Lautwerth ist ta (Sayce p. 17, n. 190 und p. 18, n. 205; Hal. p. 193, n. 188) und die Bedeutung „direction en sens divers, dans, de", „in, from"; vgl. tag, tagtag „tourner" (Len. p. 122; 300; accad.). Auch altpers. hat das Zeichen den Werth ta, aber auch t vor i. Beide entsprechen sich in Namen regelmässig z. B. ap. Vistāçpa = ass. Ustaśpa (Mén. I. p. 88, n. 10); Artak'satrā = Arta'ḫatśu (ebd. p. 91, n. 13); Artavardija = Artavarzija (ebd. p. 103, n. 34); Utāna = Uvitana (ebd. p. 104, n. 37); Açagarta = Iśkartā (p. 114, n. 58) u. s. w. Das medische Zeichen wechselt im Worte atta „Vater" mit dem gewöhnlichen Zeichen für ta, da (Mordtm. ZDMG XVI, p. 10, n. 32).

13) Die altniniv. Form scheint die älteste, ist aber in ihrer Bildung nicht ganz klar (Mén. I, p. 234—5, n. 316); eine ähnliche altbabyl. Form hat Chossat (p. 62, n. 118). Zu der gewöhnlichen altbabyl. Form, mit der die neubabyl. und neuniniv. im Wesentlichen übereinstimmen, verhält sich die altpersische so, dass der Grundkeil aufgerichtet zwischen die beiden senkrechten Keile eingeschoben ward. Der Nachkeil hat auch schon assyrisch oft nicht Ecken- oder Hakenform, sondern einfache grade oder schräge Keilgestalt, erstere bei Chossat und Halévy (p. 215, n. 467) sogar als regelmässig aufgeführt. Andere Varianten s. bei Mén. II, p. 282, n. 316. — Der anarische Lautwerth des Zeichens ist tuk (tūk), abgekürzt vom monogr. tuku (tukū) „haben, besitzen", „ranger, placer, réunir; posséder" (Sayce p. 40, n. 455; Hal. ebd.); vgl. itkā „il a réuni"; usātkānni „il m'a fait posséder, inspiré"; bit itkiti „la chambre des dépouilles" (Hal. p. 255); dagegen Lenormant (p. 302) accad. tuq „avoir, posséder" (p. 5); tuqtuq „posséder en pleine propriété (p. 80). Andere verwandte Lautwerthe sind tuq, tug; duk und dū. Der Guttural am Schlusse ist auch im Kyprischen verstummt, wo das Zeichen Dental + υ lautet (δυ, τυ, ϑυ), s. Deecke, Ursp. d. kyp. Syll. T. II, n. 20. Altpersisch bezeichnet es t vor u, und dem assyr. Zeichen entsprechend findet es sich in Kat(a)patuka = assyr. Katpatu(k)ka (Mén. I, p. 120, n. 68).

14) Die altpers. Form beruht auf einer ähnlichen Verein-

fachung der altanarischen Form (ab., an., as.), wie sie die neubabyl., neusus. und eine neuniniv. Variante zeigen, und sie entspricht dem hinteren Theil der letzteren Formen mit Wegfall der drei Vorkeile, wie in n. 2 (i); vgl. Mén. I, p. 184—5, n. 26; p. 180—1, n. 10; p. 301, n. 26 u. p. 272, n. 10. Der assyr. Werth ist ṭa, da (Mén. ebd.; Sayce p. 25, n. 289; Hal. p. 201, n. 284), medisch scheint es auch ta zu bezeichnen. Einem aspirirten Dental entspricht es im assyr. Piṭāgura = gr. *Πυϑαγόρας* (Mén. I, p. 151, n. 171). Der persische Lautwerth ist t'a und t' vor i und u.

15) Die Umschreibung der mit diesem Zeichen versehenen altpersischen Wörter im Medischen und Assyrischen zeigt, dass in der Aussprache ein Sauselaut oder Zischlaut durchklang, weshalb ich t'r und nicht tr angesetzt habe; vgl. ap. Artak'sat'rā = med. Artahsa(s)sa, ass. Arta'ḫatśu, Artaksatśu, Artaksa(ś)śu (Mén. I, p. 91, n. 13); ap. At'rina = med. Ḫai(s)sina, Ḫasina, ass. Asina (ebd. p. 97, n. 21); ap. Cit'ra(n)tak'ma = med. Ṣi(s)saintaḫma, Ṣi(s)santaḫma, dagegen allerdings ass. Sitrantaḫma, Sitirantaḫmu, (ebd. p. 99, n. 27); ap. At'rijādija = med. Ḫai(s)sijatijais (ebd. p. 139, n. 124); ap. K'sat'rapāvā = med. Saksapavana (ebd. p. 141, n. 131), doch gr. *σατράπης*. Daher ist auch wohl Mit'ra nicht mit diesem Zeichen geschrieben, ass. Mitri, doch med. Mi(s)sa (ebd. p. 84, n. 2), gr. *Μίτρα, Μίϑρα*. Ich habe es daher, obwohl zweifelnd, gewagt das ap. Zeichen mit dem beistehenden anarischen zu vergleichen (Mén. I, p. 192—3, n. 93), welches offenbar ursprünglich Saatkörner vorstellt und neben dem gewöhnlichen Werthe si, sí, se, abgekürzt aus dem monogr. seum, seam(?) „Korn", Monogramm für ziru „Saat" ist, also wohl auch den Lautwerth zir hatte (vgl. Sayce p. 4, n. 25). Dazu stimmt, dass es, um einen Hinterkeil vermehrt, den Lautwerth śir, śer, monogr. śiru, śeru „détour, déplacement" hat; dass ferner mehrere Composita die Werthe śir, ṣir besitzen (vgl. śirgunu als Name des Zeichens) „extension, éloignement", ṣiru „serpent"; ja eines auch tir; vgl. Sayce p. 28, n. 320—6; Hal. p. 204, n. 317—23; p. 143 im Syll. III, n. 55—7. Die acht Ecken der altanarischen Form (ab., an., as.) sind in den jüngeren Keilschriften überall, wie im Altpersischen, auf vier reducirt, die sehr mannigfaltig gruppirt werden, so dass auch die ap. Form sich daraus erklären lässt: die beiden oberen sind wagerecht, die beiden unteren senkrecht gestellt; das Ausziehen zu Keilen zeigt auch das Armen., Med., mitunter das Assyrische. Mannigfaltige Formen zeigt auch das aus demselben Grundzeichen entstandene kyprische *σε* (*ση*); vgl. Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. III, n. 41.

16) Die ap. Form schliesst sich an die ab. an, der die neususische am nächsten steht (Mén. I, p. 236—7, n. 330). Die schrägen Unterkeile sind nach Regel 2 gradegestellt, der Oberkeil nach Regel 3 umgelegt, s. n. 2. Den linken Unterkeil hat auch das Neus. u. Med. gradegestellt, nach Mordtmann (ZDMG XXVI, p. 477,

n. 37) auch eine armenische Variante; letztere beiden haben auch den Oberkeil wagerecht gelegt, nur herabgerückt. Der Lautwerth ist anarisch tar, nach Halévy von assyr. tarru „séparer, décider, juger", Lenormant accad. tar „décider, juger." Jedenfalls bedeutet es monogr. assyr. danu „richten", dānu „Richter", kann also auch den Lautwerth da, wie im Altpersischen gehabt haben (Sayce p. 2, n. 5; Hal. p. 179, n. 5; Len. p. 301; Choss. p. 33, n. 37); vgl. noch ap. Arakadris = med. Ara(k)ḳataris (Mén. I, p. 128, n. 88), wo sich die Zeichen entsprechen. Demselben Zeichen entstammt, gleichfalls mit Verlust des schliessenden r, das nord- und südsemitische tav (Deecke, Urspr. d. alts. Alph. T. II, 22; Urspr. d. ind. Alph. T. IV, 22), sowie das kyprische Zeichen für Dental + α (δα, τα, ϑα); vgl. Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. II, n. 16.

17) Aus dem altanarischen Zeichen (ab., an., as.) rückte der kleine senkrechte Binnenkeil, der auch neususisch grösser geworden ist, im Altpersischen nach hinten; die beiden grossen liegenden, schräg sich kreuzenden Keile wurden nach Regel 2 grade gestreckt, die beiden kleinen Vorkeile verschmolzen in einen Horizontalkeil, da nach Regel 1 die Zahl der Keile auf fünf reducirt werden musste. Für die Gradstreckung vgl. noch die armenische Form (Mordtm. ZDMG XXVI, p. 476, n. 29). In den jüngeren anarischen Formen ist sonst der Binnenkeil geschwunden, aus den Köpfen der vier liegenden Keile wurden vier Ecken, und diese gruppirten sich mannigfach, wurden auch wieder zu Keilen ausgezogen. Der assyr. Lautwerth ist ti, tì, te, ṭe, abgekürzt aus timin, temennu, ṭemennu „pierre angulaire"; „fondation, assise, trône"; „floor, foundation, stone", woher auch ein mit unserm componirtes Zeichen den Namen temen-es-gunū führt, nach Halevy „bloc, support"; unser Zeichen selbst heisst timmēnna, tem(m)enna, nach Sayce dimmenna; vgl. Sayce p. 28, n. 327 u. 327 b; Hal. p. 205, n. 324 u. 324 b; p. 238; p. 139 im Syll. II, n. 126—7. Ausserdem hat das Zeichen noch den Lautwerth diḫ, monogr. daḫu, daḫḫu „approcher, s'attaquer à"; „to face"; „proximité, voisinage"; vgl. noch idiḫḫu „il s'attaque"; uddīḫa „il toucha"; iddaḫu „il sera présenté," so dass Halevy auch ein diḫu „pousser, lancer, approcher" annimmt; vgl. ausser den obigen Stellen Hal. p. 234; Len. p. 90; 120; 207; 233. So lässt sich der ap. Lautwerth d vor i erklären. Kyprisch bezeichnet es Dental + ε (η), also δε (δη), τε (τη), ϑε (ϑη); vgl. Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. II, n. 17.

18) Der hintere Theil des Zeichens nimmt, durch Reduction der vier wagerechten Keile in drei (s. den Uebergang im Medischen), auch im Neuninivitischen die ap. Form an. Die acht Vorecken des altanarischen Zeichens (ab., an.), neususisch auf sechs, neubab. und neuniniv. auf vier vermindert, mussten ap. auf zwei zusammenschrumpfen, und diese noch wieder in den Haken verschmelzen, um Regel 1 zu genügen. Das Medische hat sie zu einem einzigen horizontalen Vorkeil herabgebracht (Mén. I, p. 192—3, n. 104);

doch kommt auch eine Variante mit vier schrägen Vorkeilen vor (Mén. ebd. p. 405; Mordtm. ZDMG XVI, p. 14, n. 47, neben p. 24, n. 90), wie es scheint für den aspirirten Laut t'u (gr. ϑυ) differenzirt. Unser Zeichen hat assyr. den Werth tu, abgekürzt aus seinem monogramm. Werth und Namen tura, turi, nach Lenormant accad. „infirme, malade"; „le malade"; „infirmité, maladie"; dazu turaga „infirme"; nach Halévy und Sayce eigentlich „se coucher (auch von der Sonne), être couché"; „to descend"; vgl. Sayce p. 7, n. 60; Hal. p. 183, n. 62; Len. p. 82; 303. Altpersisch hat das Zeichen den Werth d vor u, vielleicht du (Kossow. Enunt. p. 4, n. 18 u. Add. p. 13; Spiegel p. 193 unter Kud(u)rus), und das assyr. Zeichen entspricht ihm in ap. Dāduhja = ass. Za'tu' (Mén. p. 106, n. 43), wo letzteres also auch weich zu sein scheint.

Tafel III.

19) Der Ursprung des ap. Zeichens aus der als Variante gegebenen ab. Form (Cun. Insc. of W. As. II, pl. I, l. 41, s. Choss. p. 44, n. 68 u. p. 49, n. 86) ist klar; die liegenden Keile sind nach Regel 2 wagrecht geworden. Im Uebrigen s. Mén. I, p. 218—9 n. 197. Einer der assyr. Lautwerthe des Zeichens ist nat, ursprünglicher nad (Mén. II, p. 188, n. 197; Sayce p. 34, n. 399; Hal. p. 210, n. 398), letzterer nach Halévy aus na'du „élevé"; vgl. nahid(u) „majestueux"; „clear, glorious" (Mén. I, p. 184—5, n. 30; Sayce p. 16, n. 179); itta'id „il a tenu pour sublime, il a obéi"; nidutuv „hauteur, excellence" (Len. p. 21; 177; 249). So kann es auch assyr. die Lautwerthe na und ni gehabt haben, wie im Altpersischen na und n vor i. Jener Werth könnte auch aus den monogr. Bedeutungen nakaru „feindlich" und napuḫu „to dawn" (Sayce ebd.) hergeleitet werden.

20) Die beiden Haken der anarischen Form (Mén. I, p. 216—9, n. 187—8), am deutlichsten neubabyl. und altniniv., sind im Altpersischen erhalten und symmetrisch gleich gross gemacht; die schräg liegenden Verbindungslinien sind, wie nn., grade gestreckt (nach Regel 2) und dann, um Identität mit n. 35 zu vermeiden, nach hinten gerückt; der Schlusskeil fiel fort. Der Lautwerth des assyr. Zeichens ist num, nuv, nū, nu, daneben enum, enuv, was der Name des Zeichens zu sein scheint, nach Halévy mit prosthetischem e „hauteur, ciel"; dann aber auch nim und enim, inim, nach Halévy von nimmu „être élevé; élevé; pays élevé"; nach Lenormant accad.; vgl. Sayce p. 31, n. 361; Hal. p. 207—8, n. 360; p. 132 im Syll. I, n. 451—2; p. 138 im Syll. II, n. 53; p. 140, ebd. n. 144; Len. p. 131; 163; 323. — Den Werth nū hat auch das verwandte Zeichen bei Sayce p. 32, n. 365, wo, wie im Altpersischen, der senkrechte Schlusskeil fehlt, aber durch drei Querkeilchen ersetzt ist. Im Ap. bedeutet das Zeichen n vor u. — Bemerken will ich noch, dass auf die Gestaltung des ap. Zeichens vielleicht das anarische gewöhnliche Zeichen für nu (Mén. I, p.

186—7, n. 55) nicht ohne Einfluss gewesen ist, da dessen medische Form genau die Hälfte von jenem ist; vgl. das ähnliche Verhältniss von n. 5 (ku) zu n. 6 (k'a). Auch die Beziehung zu n. 35 ist vielleicht eine tiefere, da dies Zeichen assyr. monogr. nūn(u) „Fisch" bedeutet (Mén. I, 182—3, n. 20).

21) Die Identificirung halte ich nicht für sicher. Ist sie richtig, so sind die drei Oberkeile des ap. Zeichens aus den drei Vorderkeilen des anarischen entstanden, nach Regel 2 alle gradegestreckt, wie meist in den jüngeren anarischen Formen; der mittlere ist, wie in diesen, mitunter etwas gekürzt (Mén. I, p. 180—1, n. 3). Der senkrechte Hinterkeil ist heruntergerückt, um Identität mit n. 28 zu vermeiden; der zweite Unterkeil wäre dann der Symmetrie wegen hinzugefügt. Das assyr. Zeichen hat den Lautwerth ba aus seiner monogr. Bedeutung banū „bauen, zeugen, schaffen" (Sayce p. 11, n. 103; Hal. p. 186, n. 107); vgl. ibnu „il a fait"; binūt „oeuvre" (Hal. p. 231); banu „créateur, générateur"; ibbanū „ils sont formés"; bintu, pl. banāti „fille"; bit(u) „maison" u. s. w. (Len. p. 170; 188; 230). Altpersisch hat das Zeichen den Werth pa und p vor i und u; es entspricht aber dem assyr. ba in Ka(m)pada = assyr. Kambadu (Mén. I, p. 109, n. 48); ja dem medischen ba entspricht es zwölfmal (ebd. p. 259). Aus demselben Zeichen ist das nord- und südsemitische bet entstanden, doch aus verschiedenen assyr. Varianten desselben; vgl. Deecke, Urspr. d. altsem. Alph. T. I, 2 und Urspr. d. ind. Alph. T. I, 2a. Ihm ist in mehreren Schriftarten, z. B. in der hebr. Quadratschrift das pe angeähnelt worden.

22) Auch hier kann ich nur eine zweifelnde Vermuthung bringen. Vielleicht ist das ap. Zeichen aus demselben Grundzeichen, wie das vorige, differenzirt. In mehreren anarischen Varianten (an., nn., arm.) nehmen die beiden unteren Vorkeile Hakenform an (Uebergang schon ab.) und der dritte obere Vorkeil rückt dann herunter und schliesst sich dem linken Haken in der Mitte an (Sayce p. 11, n. 103; Hal. p. 186, n. 107; Mordtm. ZDMG XXVI, p. 478, n. 48; s. auch Mén. I, p. 180—1, n. 3); vgl. den ähnlichen Vorgang bei n. 29. Nun fiel dieser Vorkeil ap. weg und das ganze Zeichen ward umgekehrt, wobei nach Regel 5 die Haken ihre Richtung behalten mussten. Der Werth ist ap. f = p' (vor r) und b' (in kaufa „Berg", zu sansk. kub „krümmen"); auch indisch ist b' aus dem südsemitischen b differenzirt; vgl. Deecke, Urspr. d. ind. Alph. T. I, 2b.

23) Die Identität ist klar: es sind nur im Ap. die Querstriche nicht durchgezogen, während im Medischen umgekehrt der vordere Theil weggefallen ist (Mén. I, p. 188—9, n. 68). Der assyr. Lautwerth ist pa (Mén. I, p. 364; Sayce p. 19, n. 222; Hal. p. 195, n. 216), doch steht das Zeichen mitunter auch für ba (Sargon I, 75; II, 21, 34, nach Norris Dict. I, p. 62). Kyprisch bedeutet es Labial + α, also $\beta\alpha$, $\pi\alpha$, $\varphi\alpha$, ersteres z. B. immer

in *βασιλεύς*; vgl. Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. I, n. 11. So ist erklärlich, dass es ap. ba, aber auch b vor i und u, bedeutet. Es hat also bei den Labialen eine ähnliche Verschiebung der Lautstufen stattgefunden, wie bei einigen Gutturalen.

24) Die ap. Form entspricht, bis auf den Wegfall des Grundkeiles, genau der ab. Variante in der Variantenspalte, aus Chossat p. 96, n. 230; eine ähnliche Variante mit schrägstehenden Hauptkeilen hat auch Ménant I, p. 224—5, n. 241 (unter ṣik). Der gewöhnliche assyr. Lautwerth ist mā, mit der monogr. Bedeutung „Schiff", nach Lenormant accadisch, nach Halévy abgekürzt aus mak „roseau, tronc, vaisseau" (aus Wasserpflanzen verfertigt); vgl. Sayce p. 12, n. 121; Hal. p. 188, n. 124; Len. p. 319. Der ap. Werth ist ma. — Ob zwischen diesem Zeichen und demjenigen, woraus n. 30 (va) entstanden ist, eine ursprüngliche Verwandtschaft existirte, bedarf weiterer Untersuchung. Letzteres vertritt regelmässig medisch und assyrisch in persischen Namen die Sylbe ma (Mén. I, p. 327).

25) Die acht wagerechten Keile der ab. Form werden schon an. und as. zu sechs, medisch zu fünf, neususisch zu fünf oder vier, ab. und nn. zu vier (Mén. I, p. 186—7, n. 46; p. 196—7, n. 16); das Ap. behielt nur zwei, wie das kyprische ve (Deecke, Ursp. d. kypr. Syll. T. IV, n. 48). Dagegen ist im Ap. ein meist verkürzter, senkrechter Keil vorgetreten, vielleicht zur Unterscheidung vom assyr. lat, lit (Sayce p. 30, n. 348 u. s. w.). Der assyr. Lautwerth ist mi, vi (daher kypr. ve), nach Lenormant (p. 320) accadisch „être noir", daher mi „noir" (p. 34; 67); mimi „obscurité, ténèbres" (p. 67); miga, mimiga „noir, ténébreux" u. s. w.; nach Halévy (p. 208, n. 373) verwandt mit musu „Nacht", was eine seiner monogr. Bedeutungen ist, s. noch Sayce p. 32, n. 374. Altpersisch ist es mi und m vor i, und so entspricht es dem Anarischen in M(i)t'ra = med. Mi(s)sa, ass. Mitri (Mén. I, p. 84, n. 2), gr. *Μίτρα, Μίθρα*; Vaumiça = med. Vaumisa, ass. Umisi (ebd. p. 102, n. 32), gr. *Ὠμίσης*; Uvārazmija = med. Varasmija (ebd. p. 113, n. 56), gr. *Χωρασμία*; Armina = med. Harminuja (ebd. p. 119, n. 67); bumijā = med. bumija (ebd. p. 143, n. 140).

26) Die an. Form, die am vollständigsten ist, hat noch acht Ecken, die neus. sechs, alle übrigen nur vier, die, mannigfach geformt und geordnet, an. zu zwei Doppelkeilen verbunden sind (Mén. I, p. 186—7, n. 48). Der hintere Theil ist nur an., ab. und susisch erhalten, ist verschieden gestaltet und hat in letzteren beiden Schriftarten schon den kleinen Reiter eingebüsst. Im Altpers. sind die beiden vorderen Ecken zu Horizontalkeilen ausgezogen, wie im Medischen; die beiden folgenden, statt zum Doppelkeil, wie im Ab., was gegen Regel 4 gewesen wäre, zum Haken verbunden; der hintere Theil des wagerechten Hauptkeiles ward als selbständiger Keil abgetrennt (vgl. n. 11): Alles übrige musste nach Regel 1 wegfallen. Der assyr. Werth ist mu, vu

(Sayce p. 4, n. 23; Hal. p. 180, n. 24; Mén. I, p. 333), nach Lenormant accadisch „nommer; nom, renom; année“, dazu muda „renommé, glorieux“ (p. 107—9; 320—1). Kyprisch sind daraus durch Differenzirung die Zeichen für *μυ* (mu), *μο* (*μω*) und *νο* enstanden (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. III, 34 u. 35; T. IV, 49). Altpersisch gilt das Zeichen als m vor u, und so entspricht es dem anarischen in Mudrājā = med. Musiraja, ass. Muṣuri (Mén. I, p. 122, n. 74).

27) Aus der altanarischen Form (ab., an.) entstand die ap., indem erstens der den Winkel links schliessende senkrechte Strich sich als selbständiger Keil von verjüngter Gestalt ablöste, wie in allen jüngeren anarischen Formen; zweitens der Winkel selbst nach Regel 5 umgedreht ward; drittens der den unteren Schenkel schneidende senkrechte Keil zum wagerechten Hinterkeil umgelegt wurde (Mén. I, p. 186—7, n. 53); vgl. die analogen Umbildungen des formverwandten Zeichens śal im Anarischen selbst (Mén. I, p. 220—1, n. 205) und für den Hinterkeil das Medische unter n. 28. Das assyr. Zeichen hat als Monogramm den Lautwerth ja'u (jahu), jau „to be“ und bedeutet „Gott“, insbesondere den Gott Jau (Jao, Ao), hebr. Jahve, den „Seienden“, vgl. Sayce p. 13, n. 139; Hal. p. 189, n. 137; p. 142 im Syll. III, n. 51. Als Name des Zeichens wird demgemäss ili „Gott“ angegeben; aber auch i muss es gelesen worden sein und geheissen haben, da es selbst durch i umschrieben wird und seine Verdopplung i-min-nabi heisst d. i. i (et) le même; vgl. Len. p. 93, n. 1; p. 282—3; Sayce p. 13, n. 139 und 140; Hal. p. 142 im Syll. III, n. 51—3. Der ap. Werth ist ja und j vor i, aber es schliesst sich auch an ein vorhergehendes i an und steht am Ende der Wörter nach h (Koss. Enunt. p. 6, n. 6—7).

Tafel IV.

28) Das ap. Zeichen entspricht dem anarischen (ab., nb., nn., arm.) nach Weglassung des Mittelstückes: man kann sich die Entstehung auch so denken, dass der obere und untere Vorderkeil mit den hinter ihnen liegenden verschmolzen, wobei der kleine Reiter des Ass. und Nb. verloren ging. Mit Ausnahme des letzteren Verlustes zeigt sich genau derselbe Vorgang bei Vergleichung der medischen Form mit der an. und ns. (Mén. I, p. 190—1, n. 80). — Der assyr. Lautwerth ist rā, ra, abgekürzt aus raḫaṣu „to inundate“; „laver, inonder“; „inondation, action de couler“ (Sayce p. 24, n. 285; Hal. p. 201, n. 278; p. 125 im Syll. I, n. 179); dagegen nimmt Lenormant (p. 328) ein accadisches Verb rā „arroser, irriguer“ an. Uebrigens kann der Werth ra auch auf eine andere monogr. Bedeutung rapasu „to enlarge“ (Sayce ebd.) zurückgeführt werden; vgl. Len. p. 130 u. 266 rapsu „vaste, étendu.“ Altpersisch bedeutet das Zeichen ra und r vor i, und es entspricht regelmässig in der Umschreibung der Namen dem anarischen Zeichen z. B. ap.

Auramazdā = med. Uramasda, ass. Uramazda (Mén. I, p. 82, n. 1); Arijārāmna = med. Ḫarijaramna, ass. Arjaramna (ebd. p. 86, n. 6); Arak'a = ass. Araḫu (ebd. p. 100, n. 29); Frāda = med. Parada, ass. Parada' (ebd. p. 101, n. 30) u. s. w. Aus dem anarischen Zeichen ist auch das kypr. ῥα entstanden (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. II, n. 26).

29) Das ap. Zeichen entstand aus dem ab., dem das as. am nächsten steht, indem der Grundkeil zum Vorkeil ward und die Haken nach Regel 5 sich umkehrten (Mén. I, p. 190—1, n. 82); vgl. zu ersterem Vorgange die nn., arm., med. Form und die Varianten von n. 22; die Umkehr des linken Hakens hat auch das Nb. und das Archaistisch-Niniv. z. B. auf der Stele von Larnaka (Cun. Insc. of W. As. III, pl. XI, col. II, lin. 3). Der assyr. Lautwerth ist rum, ruv, rū, ru (Sayce p. 3, n. 11; Hal. p. 179, n. 11), nach Halévy abgekürzt aus rūmu, rumu „seigneur, prince" (p. 251); vgl. ramu „haut, élevé" (ebd.); „lieu haut de culte; prospérité"; ramū „élevant, exaltant"; irammu „il relève"; tarame „tu soulèves haut" (Len. p. 266). Der ap. Lautwerth ist r vor u, und so entspricht es dem medischen Zeichen in Ku(n)durus = med. Kuntarus (Mén. I, p. 126, n. 84); Paruzana = med. Baruzanam (ebd. p. 142, n. 135). Aus demselben Grundzeichen ist kypr. ῥυ (ru) entstanden (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. III, n. 30).

30) Bei der Entstehung der ap. Form wurde der senkrechte Vorderkeil der altanarischen Figur (ab., an.) vergrössert, wie in der an. Variante und im Susischen, besonders aber im Medischen; der Grundkeil ward verkürzt, wie in fast allen jüngeren anarischen Formen; statt des oberen wurde der mittlere Horizontalkeil verlängert, nach vorn durchgezogen und so ein Vorkeil gebildet. Der hintere senkrechte Keil musste dann als überzählig nach Regel 1 wegfallen, wie der vordere im Nb., Nn. und Medischen weggefallen ist (Mén. I, p. 186—7, n. 45). Der assyrische Lautwerth des Zeichens ist ma, va, abgekürzt aus dem zugleich als Namen desselben dienenden mamū, nach Halévy „demeure, campagne, pays" (p. 201, n. 286; p. 149 im Syll. IV, col. 2, n. 10); und so bedeutet es monogr. auch māt(uv) „Land" (ebd.), pl. matāti, nach Lenormant (p. 248) aus accad. mad(a). Doch entstand aus demselben Grundzeichen das nord- und südsemitische mem, wahrscheinlich = „Wasser", und ebenso das kyprische ma und va; vgl. Deecke, Urspr. d. altsem. Alph. T. II, 13; Urspr. d. ind. Alph. T. III, 13; Urspr. des kypr. Syll. T. III, 31, und IV, 47. — Der altpers. Werth ist va (v vor u ist noch nicht nachgewiesen), während für ma ein anderes Zeichen gewählt wurde (n. 24). Das ap. va entpricht dem anarischen in Vivāna = med. Vivana, ass. Uvivana' (Mén. I, p. 102, n. 33); Vahuka = med. Vauḳa, ass. Uvaḫku (ebd. p. 105, n. 41); Uvārazmija = med. Varasmija, ass. Ḫuvarisma' ebd. p. 113, n. 56); Çikt'auvatis = med. Siktu(k)vatis, ass. Siktuvati' (ebd. p. 127, n. 86); vgl. noch Mén. I, p. 328.

31) Das ap. Zeichen hat den Werth vi nur gelegentlich im Namen Vistāçpa (Koss. Enunt. 7, Z. 2), der aber ass. auch Ustaśpa heisst (Mén. I, p. 88, n. 10), gr. Ὑστάσπης; vgl. noch Vidarna = Ὑδάρνης, Ἰδέρνης; sonst ist es stets v vor i. Daher wage ich, wenn auch zweifelnd, es mit dem beistehenden anarischen Zeichen zu vergleichen, das neben ut, ud auch den Werth u hat. Die vier Keile bildeten anarisch ursprünglich einen Kreis, der ab. erhalten ist. Im Ap. nun richteten sich die beiden hinteren Keile gerade, wie im An.; während sie aber dann in allen andern anarischen Formen in einen verschmolzen, blieben sie im Ap. getrennt; nur rückte, nach Regel 3, der Oberkeil etwas nach links. Der obere Vorderkeil streckte sich nach Regel 2 wagerecht, wie auch neusus., armen. und arch. ass. (Stele v. Larnaka col. I, lin. 6 und 9) und schnitt so den hinteren Oberkeil; der untere Vorderkeil dagegen streckte sich senkrecht, parallel dem unteren Hinterkeil, wozu der Uebergang gleichfalls in den arch. ass. Varianten zu erkennen ist (Mén. I, p. 192—3, n. 107). Ueber den assyr. Lautwerth utu, udu, ut, ud, u vgl. Sayce p. 35, n. 402; Hal. p. 210, n. 401, der udu als „lumière naissante, soleil" deutet, während Len. utu, utuki, auch uduki als accad. Namen für „Sonne, Sonnengott" fasst, verwandt mit ud, udda „jour"; uddu „sortir, se lever" (von Gestirnen); „le lever" (p. 284—5); vgl. auch noch u = um(m)u „Tag", ur(r)u „Licht" bei Sayce ebd., Hal. p. 144 im Syll. III, 86; Len. p. 33; 283. Aus demselben Zeichen ist das nord- und südsemitische vav hervorgegangen, aber auch das südsemitische jod und das indische u (Deecke, Urspr. d. altsem. Alph. T. I, n. 6; Urspr. d. ind. Alph. T. II, n. 6 a—c).

32) Die vier ab. Querstriche sind schon in allen anderen anarischen Formen auf drei reducirt; armenisch ist die vordere und hintere Hälfte derselben getrennt, im Medischen die andere Hälfte geschwunden, Alles genau wie bei n. 23. Hier aber stimmt das Ap. zum Medischen, da das umgekehrte Verfahren, wie es in n. 23 stattgefunden hat, Identität mit n. 28 hervorgebracht hätte (Mén. I, p. 192—3, n. 96). Der assyr. Lautwerth ist as, nach Halévy aus assu „fonder, mesurer"; „imprécation (wegen der Zahlen und rhythmischen Formeln)"; vgl. auch asu, asi „imprécation, sorcellerie"; isit „fondement" (Mén. I, p. 395, n. 96; Sayce p. 25, n. 292; Hal. p. 201, n. 287; p. 230; Len. p. 228). Daneben aber bedeutet es monogr. samu „heaven" und ṣibutu „wish" (Sayce ebd.). Altpers. ist es ça und ç vor i und u, so entspricht es dem medischen Zeichen in Vistāçpa = Vistaspa (Mén. I, p. 88, 10).

33) Die Identificirung ist bedenklich, doch weiss ich keine bessere. In den jüngeren anarischen Formen finden sich drei oder zwei Oberkeile, ein unterer; in den älteren dagegen nur ein Oberkeil und drei untere (Mén. I, p. 192—3, n. 90). An letztere schliesst sich das Ap. an. Es hat den schrägen Oberkeil der ab. und arch. assyr. Form (Stele v. Larn. col. I, lin. 43) nach Regel 2

grade gestreckt; aus dem unteren Theil sind zwei Haken geworden: wahrscheinlich fiel, wie in den jüngeren anarischen, aus nur drei Ecken bestehenden Formen, ein Keil weg und die beiden andern nahmen Hakenform an, um Gleichheit mit n. 16 zu verhüten; vgl. zu der Entstehung von Haken aus einfachen Keilen n. 21. Der ass. Lautwerth ist sa, sā, verkürzt aus dem Namen des Zeichens sana oder sanabu (sanibi u. s. w.), auch sananabaku (?), welche Wörter assyrisch oder accadisch 4, 40, $^4/_6$, $^{40}/_{60}$ = $^2/_3$ „ein Mass" bedeuten sollen. Es gehören eine Reihe verwandter Zeichen dazu, auf verschiedener Gruppirung der vier Ecken oder Keile beruhend: vgl. Sayce p. 39, n. 447; n. 446 a (sā); p. 38, n. 441 (ṣa, za); p. 40, n. 458; p. 28, n. 320; p. 33, n. 385; p. 15, n. 166 u. s. w.; Hal. p. 214, n. 457—8; n. 455; p. 215, n. 471; p. 209, n. 384; p. 191, n. 164; p. 254—5 u. s. w. Ausserdem hat das Zeichen aber noch den monogr. Werth sakanu „to make, to do"; „faire action"; „agent"; nach Sayce auch „to dwell", daher sukunnu „fortress"; ferner saraku „to furnish"; „accorder" u. s. w.; vgl. noch Len. p. 268. Aus der neuassyr. Form ist das nord- und südsemitische sin, schin entstanden (gr. σάν, σαμπῖ); vgl. Deecke, Urspr. d. altsem. Alph. T. II, n. 21; Urspr. d. ind. Alph. T. IV, n. 21; ebenso das kypr. σα (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. III, n. 40). — Altpersisch bedeutet das Zeichen sa und s vor i und u, ist aber wahrscheinlich richtiger als śa d. i. scha zu sprechen (Kern p. 212 ff.); vgl. sem. schin neben sin, und indisch ś daraus differenzirt (n. 21 d). Das ap. und anarische Zeichen entsprechen sich häufig z. B. in K'sajārsā = med. Iksirsa, ass. Ḫisi'arsa' (Mén. I, p. 90, n. 12); Artak'sat'rā = med. Artahsa(s)sa, ass. Artaksa(ś)śu (ebd. p. 91, n. 13); K'sat'rita = med. Satarita, ass. Ḫasatriti (ebd. p. 92, n. 15); Arsāma = med. Irsama (ebd. p. 131, n. 94), gr. Ἀρσάμης; Bagabuk'sa = med. Baḳabuksa (ebd. p. 132, n. 97); vgl. noch Mén. I, p. 389.

34) Differenzirt aus n. 9: die nach Regel 2 umgelegten Oberkeile sind zwischen die beiden senkrechten hinabgerückt; vgl. einen ähnlichen Vorgang beim kypr. va (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. IV, n. 47) neben ma (ebd. T. III, n. 31). Das ap. Zeichen bedeutet za und z vor u (vor i noch nicht nachgewiesen) und entspricht dem anarischen in Zara(n)ka = ass. Zaranga' (Mén. I, p. 114, n. 57), gr. Ζαράγγαι; Zazāna = med. Zaizan, ass. Zazanu (ebd. p. 125, n. 81); Paruzana = med. Baruzanam (ebd. p. 142, n. 135) u. s. w. Auch kyprisch entspricht ζα (Deecke, Urspr. d. kypr. Syll. T. IV, n. 45).

35) Das ap. Zeichen ist zunächst mit dem archaistisch-assyrischen in der Variantenspalte zu vergleichen: die Haken sind gleich gross gemacht (der Symmetrie wegen) und die Querkeile nach Regel 2 grade gestreckt. Das assyr. Zeichen führte den Namen dūgu, dugu, nach Halévy „abondance, multitude", nach Lenormant accad. „genou"; ein nahe verwandtes Zeichen heisst

sa-dūga-kunu; vgl. Sayce p. 31, n. 357 und p. 36, n. 414; Hal. p. 207, n. 356; p. 147 im Syll. IV, col. 1, n. 10; 22—3; 50; 67; Len. p. 129; 307. Nun vertritt dies Zeichen archaistisch, wie die eben citirten Stellen beweisen, das gewöhnliche, aus vier schräg liegenden Ecken bestehende Zeichen ḫi, abgekürzt aus ḫig, nach Halévy (p. 211, n. 414) „fléchir, ployer"; „genou"; nach Lenormant (p. 73, 292) „faire du bien", dazu ḫiḫig „remettre en bon état"; ḫiga „bon, faisant du bien". Es ist aber jedenfalls mit diesem ursprünglich nicht identisch, sondern, in Folge verwandter Bedeutung oder Form bei ähnlichem Lautwerth, mit ihm gemengt. Das Zeichen ḫi geht nämlich auf ein schräges Viereck, ursprünglich wohl einen Kreis, zurück (Mén. I, p. 182—3, n. 21); das Zeichen dūgu aber, wie auch sein gelegentlicher Lautwerth ḫa zeigt, auf das altanarische Bild des „Fisches", dem der Lautwerth ḫa anhaftet und das später eine ganz abweichende, unkenntliche Gestalt annahm: ich habe seine Formen in den anderen Spalten gegeben; vgl. Mén. ebd. n. 20; Sayce p. 39, n. 442; Hal. p. 214, n. 449; p. 145 im Syll. III, n. 117—9. Namentlich die an. Form zeigt den Uebergang deutlich. Der assyr. Lautwerth ist ausser ḫa noch 'a (a), ua, vielleicht auch kū'a. So entspricht es in Umschreibungen persischer Wörter dem blossen a in apadāna = med. ḫapadāna (Mén. I, p. 130, n. 92); Arakadris = med. Ḫara(k)ḳataris (ebd. p. 128, n. 88); dem va in Harauvatis = assyr. Aruḫati' (ebd. p. 115, n. 59); dem k'a in Hak'āmanis = ass. Aḫamanis' (ebd. p. 85, n. 4), gr. *Ἀχαιμένης*; K'sat'rita = ass. Ḫasatriti (ebd. p. 92, n. 15); dann aber auch unserm persischen ha in der ersten Sylbe von Hak'āmanis = med. Ḫaḳamanuis; Haraiva = med. Ḫarīja (ebd. p. 111, n. 52); vgl. noch Mén. I, p. 290 ff. An der Identität ist also kein Zweifel. Vor u ist das ap. Zeichen noch nicht nachgewiesen (s. n. 3).

36) Dies ap. Zeichen erscheint nur in Ha?dita = med. Ḫaldita (Mén. I, p. 133, n. 101) und Dubā?a = med. Duban? (ebd. p. 134, n. 106). Es entspricht also im ersten Falle einem l, das sonst dem Altpersischen fremd ist und daher auch hier schwerlich anzunehmen sein wird; zumal das Zeichen dann aus dem Assyrischen stark umgestaltet sein müsste, was bei seiner vermuthlichen Entlehnung wenig wahrscheinlich ist. Eher ist anzunehmen, dass es, wie im zweiten Falle wohl zweifellos na, ein n bedeutet und das l vor dem d in jenem einzelnen Falle statt in r in den Nasal überging. Da wir nun aber schon ein anderes Zeichen für na, n haben (n. 19), so kann hier nur ausnahmsweise Entlehnung stattgefunden haben, und dafür spricht die vollkommene Identität mit dem medischen Zeichen, dem auch ab. Formen ganz nahe kommen.

Als Resultat dieser Vergleichung ergiebt sich, dass das altpersische Alphabet (oder richtiger Syllabar) sich durchaus nicht,

wie man erwarten sollte, an das medische Syllabar anschliesst oder überhaupt an irgend eine jüngere anarische Form, sondern dass es direct aus der altanarischen Keilschrift entstanden ist. Und zwar weist die Mehrzahl der Zeichen speciell auf das Altbabylonische hin, aus dem auch das Altninivitische und Altsusische abgezweigt scheinen. Demnach ist die Entstehung des ap. Alphabets in eine bedeutend frühere Zeit zu setzen, als man bisher angenommen hat: es ist wahrscheinlich sogar älter, als das altsemitische Alphabet, das schon die cursivassyrische Form voraussetzt. So haben denn die Perser überhaupt ihre Cultur nicht erst von den Medern, nicht einmal von den Assyrern, sondern schon in älterer Zeit unmittelbar von Babylon aus erhalten, ein Factum, das von bedeutender culturhistorischer Wichtigkeit ist und näherer Erforschung auch nach anderen Richtungen hin bedarf. In ihrer Schöpfung eines dem Alphabete schon so nahe stehenden Syllabars haben die Perser aber von vorn herein ihre geistige Ueberlegenheit über Assyrer, Meder, Armenier bewährt und ihre weltgeschichtliche Rolle im voraus angedeutet.

Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata.

Von

Adolf Holtzmann.

§ 1.

Indra der Götterkönig.

Während der Blüthezeit der epischen Poesie galt Indra ohne allen Zweifel für den grössten und mächtigsten aller Götter. Der tapfere Asurenkämpfer war das beliebte Vorbild der irdischen Krieger, der rechte Gott der Schlachten und der Helden, und blieb es auch so lange als die Heldenzeit des indischen Volkes dauerte. In dieser bevorzugten Stellung finden wir den Indra noch in allen alten Stücken des Mahâbhârata. Je älter und unentstellter eine Erzählung desselben, desto grösser erscheint die Majestät des Indra; je später und überarbeiteter ein Stück uns vorliegt, desto mehr hat er an Machtfülle verloren. In einer Menge von Namen wird er bezeichnet als der Herr des Himmels, der König der Götter, der Gott des segenspendenden Regens, der Besitzer des Donnerkeiles, der Herr des unsterblich machenden Göttertrankes, der wahre Gabenverleiher, von dessen Gnaden jede gute Gabe herrührt. „Es ist nur ein Götterkönig, er der heldenmüthige Vertilger der Feinde", heisst es 3,10658, und wie Gangâ die erste unter den Flüssen, so ist Indra der vorzüglichste unter den Suren 3,10656.

Diese Sätze sind in den folgenden Paragraphen des weiteren auszuführen; hier entsteht zunächst die Frage, wie und wann Indra nach der Vorstellung des Epos zu solcher Machtfülle gelangt sei, da von einem Ueberkommen derselben durch Erbschaft nirgends die Rede ist. Am häufigsten ausgesprochen und dem Geiste der epischen Poesie am angemessensten ist die Ansicht, er habe die Herrschaft über die Dreiwelt seiner Tapferkeit zu verdanken. Er hat seine Stellung sich erobert, er wurde Weltherrscher erst durch seinen Sieg über die Feinde der Götter, die Asura. Wie unten auf Erden in den Stammesfehden oder in den Kämpfen mit den wilden Eingeborenen oft genug tapfere Helden sich zu Königen aufgeschwungen haben mochten, so, stellte man sich vor, sei auch

oben im Himmel nach den siegreichen Kämpfen mit den Asuren der tapferste der Götter ihr Gott geworden. So sagt Karṇa 1,7432, da er dem Duryodhana offenen Krieg gegen seine Feinde empfiehlt: „Durch Tapferkeit hat der muthige Bharata die Erde erworben, durch Tapferkeit hat Indra die drei Welten sich unterworfen.“ Ebenso erzählt Mârkaṇḍeya 3,13216: „Als der schreckliche Krieg zwischen Göttern und Asuren beendet war, da ward Indra Herr der drei Welten.“ Auch 2,872, 14,98 ist deutlich gesagt, dass Indra durch seine Tapferkeit die Asura besiegte und durch diesen Sieg Herr der Welten ward. Specieller ist die Angabe 3,11807 „als Indra durch seine Tapferkeit den Vṛitra besiegt hatte, ward er Herr der Dreiwelt.“ Ebenso erzählt er selbst 12,3660: „Als ich den Jambha, Vṛitra, Bâla, Pâka, den Virocana, dem hundert Listen zu Gebote stunden, den schwer abzuwehrenden Namuci, den viellistigen Çambara, den Vipracitti, den Sohn der Diti, die Söhne der Danu allerwärts und den Prahlâda besiegt hatte, da ward ich Oberherr der Götter.“ Die Einweihung (abhisheka) des Indra fällt der Zeit nach mit dem Kriege gegen die Dânava zusammen 3,1638; was den Ort anlangt, so wird nur angegeben, sie sei in der östlichen Weltgegend gefeiert worden 5,3767.

Gleich nachdem er Götterkönig geworden war, brachte er ein feierliches Opfer, um sich berühmt zu machen 1,4846. Dagegen heisst es 2,70, er habe vorher geopfert und diesem Opfer habe er sein Glück zu verdanken: es tritt also hier die kriegerische Tapferkeit bereits zurück hinter der mystischen Zauberkraft des Opfers. Nach anderen Angaben hat Indra sein Amt von Brahman erhalten. So sagt Kaçyapa 1,1453: „Dieser Indra ist zum Herrn der Dreiwelt gemacht worden auf Befehl des Brahman.“ Als späterhin die Verehrung des Vishṇu das Andenken an Brahman zurückdrängte, war es natürlich dieser Gott, der den Indra in seine Würde einsetzte. Die Götter sagen 5,297 zu Vishṇu: „Du bist es, der das Amṛita raubte, du hast die Daitya in der Schlacht besiegt, den Bali niedergestreckt und dann den Indra zum Götterherrn gemacht.“ Es ist selbstverständlich, dass die Anhänger des Çiva nicht ermangeln, dasselbe von ihrem Gotte zu behaupten; z. B. 12,4495: „Çiva machte den tausendäugigen Gott zum Herrn des Himmels;“ 13,694: „vor Alters erwarb sich Indra durch seine Ergebenheit die Gunst des Gottes, indem er nackt und mit Asche bedeckt büsste, und in Folge der Zufriedenheit des Mahâdeva erlangte er die Herrschaft über die Götter;“ 13,591 heisst Çiva kurzweg der Schöpfer und Herr des Brahman, des Vishṇu und des Indra. Die letzten indischen Götter endlich sind die Brahmanen, und so kann es nicht fehlen, dass bemerkt wird, Indra habe seine Würde seiner Devotion gegen die Priester zu verdanken 13,2183, 5,1703; vgl. 5,2384. Aber alle diese letzteren Vorstellungen sind späteren Datums; die neu, eindringenden Religionen des Çiva und des Vishṇu haben in der epischen Poesie einfach ihre Götter an die Stelle der alten gesetzt

sie ermangelten gänzlich poetischer Productivität und konnten nur die schönen alten Sagen geschmacklos übertreiben und verderben. Die alte epische Ueberlieferung wusste nur, dass Indra durch eigene Kraft und durch den Willen des Schicksals, d. h. des Brahman, seine Stellung sich erwarb.

Als Götterkönig ist Indra ganz das Urbild eines mächtigen, glücklichen und wohlwollenden irdischen Königs. Er selbst lebt in Lust und Freude, aber auch sein Regiment ist ein glückliches, er lässt regnen und gedeihen, die Menschen sind fromm und zufrieden, sie wissen von keiner Krankheit, Indra selbst reist umher und sieht überall nach. „Als der schreckliche Krieg zwischen Göttern und Asuren zu Ende war", heisst es 3,13216, „da wurde Indra Herr der drei Welten. Immer liess Parjanya die besten Segenspender regnen, die Geschöpfe waren gesund, fromm und gerecht, alles Volk war zufrieden und verharrte in seiner Pflicht. Als der Tödter des Bala das Glück seines Volkes sah, da war er zufrieden, der Götterkönig Çatakratu; er bestieg seinen Elephanten Airâvata und besah sich die vergnügten Geschöpfe." — Dieselbe Vorstellung, dass nach Ueberwältigung der Dânava und der Einsetzung des Indra als Herrn der Welt Recht und Wahrheit herrschten, wird auch 13,3885 ausgesprochen.

§ 2.

Indra und Brahman.

Als der erwachende speculative Geist des Volkes sich mit den alten Naturgöttern nicht mehr begnügen konnte, sondern anfing, zuerst dunkel und unbewusst, nach und nach immer bestimmter und bewusster, hinter der Vielheit der einzelnen Naturkräfte die Einheit einer das All umfassenden Weltseele, eines höchsten Urgrundes alles Seins zu suchen, da mag es zunächst wohl nahe gelegen sein, die imponirende Gestalt des Götterkönigs zu dieser hohen Stufe zu erheben, und es fehlt auch im Mahâbhârata an Stellen einer solchen pantheistischen Auffassung des Indra nicht, obwohl in dieser Richtung gewiss die spätere Umarbeitung das meiste entfernt oder auf Vishṇu übertragen hat. „Du bist der Wind, du die Wolke, du das Feuer des Blitzes am Himmel, du der Glanz aller Wesen, du bist die Sonne und das Feuer, du bist die Erde sammt Bergen und Wäldern, du der helle Himmel mit der Sonne, du der grosse Ocean mit den Timi- und Timiṅgila-Fischen", heisst es in dem Spruche der Kadrû 1,1285—1295. Dass aber diese pantheistische Auffassung des Indra nicht durchdrang, lag hauptsächlich an dem stark hervortretenden kriegerischen Naturell des Götterkönigs; die Priester mussten die beschauliche Ruhe des Brahman der energischen Tapferkeit des Götterkönigs vorziehen. Aber auch die anderweitigen Vorstellungen, die sich über den persönlichen Charakter des Indra ausgebildet hatten, liessen ihn vor dem nach Grundsätzen

einer immer scrupulöseren Moral prüfenden Auge der späteren Weltanschauung jener hohen Stufe nicht mehr würdig erscheinen; seine Gewaltthätigkeiten und seine Liebeshändel empfahlen ihn nicht dazu, seitdem das moralische Gewissen des Volkes ein zarteres, feiner fühlendes geworden war.

Zwar fehlt es dem Götterkönige, auch abgesehen von seiner heldenmüthigen Tapferkeit, nicht an trefflichen Eigenschaften; besonders wird seine Grossmuth hervorgehoben, er erscheint als mitfühlender Freund nicht nur der Menschen (freilich zunächst der Krieger und Könige), sondern auch der Thiere. Er erbarmt sich (3,329—340) eines vor den Pflug gespannten Rindes, das hart schleppen muss, und lässt stark regnen, so dass der Bauer gezwungen wird, von seiner Arbeit abzulassen. In der Geschichte von Nala, welche durch ihre Popularität einer durchgreifenden Ueberarbeitung in vishṇuitischen Sinne entging, zeigt sich seine grossmüthige Denkweise deutlich. Denn er wird nicht wie Kali in seinem Ehrgeize dadurch gekränkt, dass Damayanti bei der Gattenwahl einen sterblichen Menschen ihm vorgezogen hat; er verhilft ihr vielmehr selbst dazu, den Nala zu wählen, beschenkt das Paar reichlich und bemüht sich den Zorn des Kali zu beschwichtigen. Auch als Wächter der Moral tritt er auf, wie wenn er im Vereine mit Agni die Tugend des Uçînara prüft: „Er richtet in der Welt Wahrheit und Falschheit“ 1,810. Ein alter, 5,388 angeführter Spruch droht: „Den trifft Indra mit dem Donnerkeile, welcher den Schützling dem Feinde ausliefert.“ Sehr neu dagegen ist der Versuch, den alten Heldengott gewaltsam als büssenden Heiligen erscheinen zu lassen, 5,820: „Durch tugendhaften Wandel hat Balabhid den höchsten Rang unter den Göttern erreicht, er gab Wohlleben und Sinneslust auf und pflegte eifrig Wahrheit und Tugend; so wurde ihm die Königswürde zu Theil.“ Nach 6,3365 bestraft Indra Denjenigen, welcher seinen Gefährten in der Noth im Stiche lässt und geruhig nach Hause geht, und nach 5,4089 erwirbt man sich durch unverbrüchliche Wahrheitsliebe die Gunst des Indra und des Agni.

Aber so wenig wie an Lob fehlt es an Tadel. Er bekämpft seine Feinde ebenso oft mit Verrath und Heimtücke als mit ehrlichen Waffen und handelt ganz nach dem Grundsatze seines Priesters Bṛihaspati, dass gegen Feinde jedes Mittel erlaubt sei 2,2459. Den feierlich geschlossenen Vertrag mit Vṛitra bricht er, indem er sein Gewissen mit höchst sophistischen Spitzfindigkeiten beruhigt. „Viel Unrecht, Betrug und Heimtücke“, sagt Nahusha 5,374 zu den himmlischen Ṛishi, „hat sich Indra ehedem erlaubt, warum habt ihr ihm nicht gewehrt?“ In der nämlichen Erzählung (5,263) antwortet Indra auf die Frage, ob er sich denn vor Brahmanenmord nicht fürchte: „Ich werde späterhin schon schwere Busse büssen, um mich zu reinigen.“ Auf die Bewahrung seines Ansehens ist er auf das eifersüchtigste bedacht, wie er z. B. den König Bhangâçvana,

der ein dem Indra unangenehmes Opfer bringt, ohne ihn zu rufen (anahûya mâm 13,567), zur Strafe in ein Weib verwandelt (ebd. 537). Besonders aber wusste die alte Sage viel von seinen Liebschaften zu erzählen, aber freilich hat hier spätere Frömmigkeit die anstössigsten Züge entfernt. Er heisst ein Frauenjäger (parastrikâmacârin) 13,2265, wo seine Liebe zu der schönen Brahmanenfrau Ruci erzählt wird und er sich 2327 die Anrede: „Leidenschaftlicher, schlecht gesinnter, verbrecherischer Indra" gefallen lassen muss. Ein solcher Charakter passt schlecht zu den Anforderungen, welche eine spätere Zeit an eine göttliche Natur stellte, und welche 5,2356 so formulirt werden: „Ein Gott handelt niemals nach menschlicher Weise aus Leidenschaft, Zorn, Gier oder Hass."

So war Indra, dessen lebhaftes und energisches Naturell ein treues Abbild der kriegerischen Stammeskönige der indischen Heldenzeit sein mochte, zu wenig geeignet, die Rolle des erhabenen, über Göttern und Menschen schwebenden, ewig ruhenden Urgeistes zu übernehmen. Er musste hinter anderen Gestalten des indischen Pantheons zurücktreten. Der erste Gott, welcher dem Indra den Rang abgewann, wie dieser vielleicht den Agni und Agni den Varuṇa verdrängt hatte, war Brahman. Wenn im griechischen Epos hinter der reichbelebten Götterwelt das dunkle allgewaltige Schicksal steht, dessen Willen selbst Zeus in wichtigen Fällen befragt, so war das indische Epos einen Schritt weiter gegangen: es hatte das Schicksal personificirt in der Gestalt des Brahman oder Vidhâtar, der zwar nicht handelnd in den Lauf der Ereignisse greift, aber die Zukunft kennt und stets den richtigen Weg anzugeben weiss, der zum Ziele führt, der das Schicksal nach seinem Willen lenkt und dabei an nichts als in einzelnen Fällen an sein einmal gegebenes Wort gebunden ist. Mag die Idee von Brahman theologisch sich andersartig entwickelt haben, im Epos ist er der Herr des Schicksals und das beständige Orakel der Götter, bei dem sie schützenden Rath, nie aber thatkräftige Hilfe suchen. An ihn wendet sich Indra in jeder Bedrängniss, und Brahman giebt die richtigen Mittel zur Rettung an, überlässt aber die Ausführung dem Götterkönige; unmittelbar betheiligt er sich nicht am Gange der Ereignisse. Diese Stellung des Indra zu Brahman gehört gewiss schon dem alten, nicht erst dem überarbeiteten Epos an; sie drückt den Indra noch nicht in ein unwürdiges Verhältniss herab; denn ist auch der Rath des Brahman, die weise und tapfere That bleibt dem Indra, auch abgesehen davon, dass es ganz in dessen Belieben liegt, ob er den Rath des Brahman einholen will oder nicht.

So oft die Götter sich an Brahman wenden, ist Indra ihr Sprecher; nur einmal, bei der Vorstellung der Götter bezüglich des Râvaṇa, führt Agni für sie das Wort, obwohl Indra zugegen ist 3,15929. Als die beiden Asuren Sunda und Upasunda die Götter gezwungen haben den Himmel zu verlassen (1,7680), giebt Brahman die Mittel zum Sturze der beiden Brüder an, und nach dem Falle

derselben wird bemerkt (1,7735), Brahman habe die Dreiwelt von neuem dem Indra übergeben und sich in seine Welt zurückgezogen. Ebenso erscheint Indra als Führer der Götter in der Geschichte des Vṛitra 3,8693: die Götter, an ihrer Spitze Indra, begeben sich zu Brahman, um Hilfe gegen Vṛitra zu suchen; Brahman belehrt sie, wo der Donnerkeil zu holen sei, mit welchem Indra den Vṛitra tödten werde. Auch allein sucht Indra den Brahman auf, sich bei ihm Rath zu holen; so als er nach Besiegung aller übrigen Asuren nur den Bali nicht finden kann 12,8060. Wie Indra und die andern Götter, im vergeblichen Kampfe mit den Asura, sich an Brahman wenden, ist auch 8,1429 erzählt; dieser weist ihn an Çiva 1436. Eine Berathung der Götter unter dem Vorsitze des Brahman wird auch 1,2504 berichtet; es handelt sich darum, wie der Uebervölkerung der Erde abzuhelfen sei; Brahman vertröstet die Götter auf einen gewaltigen Krieg, der sich unter den Menschen erheben und die Erde entvölkern werde. Bekanntlich ward ein solcher „Prolog im Himmel" mit der gleichen Motivirung auch dem griechischen Epos vorangestellt.

So steht Indra allerdings in einem theilweise abhängigen Verhältnisse zu Brahman; er erscheint bei Gelegenheit in dessen Gefolge 3,16548 und es heisst sogar, Brahman habe ihn zum Herrn der Dreiwelt eingesetzt 1,1453 oder wieder eingesetzt 1,7735. Aber der Welt und dem Leben, wie es im Epos sich darstellt, steht Brahman zu ferne; er ist nicht wie Zeus der Vater der Götter und Menschen, sondern ihr Grossvater, Pitâmaha, und die epischen Vorstellungen von Indra verlieren an Poesie und Würde nicht durch ihn.

§ 3.

Attribute und Wohnsitz.

Ueber die Vorstellung, welche das alte Epos sich von der äusseren Gestalt des Gottes machte, enthält das Mahâbhârata keinerlei deutliche Angaben. „So schön wie Indra" erscheint als sprichwörtliche Redensart 4,2369. Der alte Beiname Tausendauge (sahasrâksha, sahasranetra, daçaçatekshaṇa), der ursprünglich wohl nur seine Allwissenheit symbolisirte, wurde später wörtlich genommen: er habe vorn, hinten und auf der Seite grosse Augen mit rothen Winkeln (raktânta); bekommen habe er sie, als er die alle Götter rechts umwandelnde Nymphe Tilottamâ genau habe sehen wollen, 1,7706. Auch 19,3971 sind die tausend Augen wörtlich genommen. Ein Bild des Indra (auf einer Fahne) wird erwähnt 7,1035. 1694. Sein Gewand ist von schwarzer Farbe nach 1,810. Er trägt ein Diadem, daher Kiriṭin 1,1525. Dass seine Kleider staublos sind, sein Kranz stets bunt und nie welkend, dass er keinen Schatten wirft, nie vom Schweisse (der überhaupt im Himmel fehlt 3,15454) angegriffen wird und nicht mit den Augen blinzelt, auch im Stehen

die Erde nicht berührt, hat er mit allen Göttern gemein; es sind dies die Zeichen der Götter 3,2214; vgl. 2,287: „unbeschreiblich ist seine Gestalt; er trägt ein Diadem und ein goldenes Armband, einen bunten Kranz und staublose Kleider.“ Ueber seinem Haupte wird ein gelber (pâṇḍura) Sonnenschirm (âtapatra) mit goldenem Griffe getragen 3,1677. 1772. Von Waffen des Indra wird ausser dem Donnerkeile, wovon sogleich, der Speer erwähnt, welcher immer trifft und wenn er Hunderte von Feinden getödtet hat, von selbst in die Hand des Indra zurückkehrt 3,17201. Dieses ist der Speer, welchen Karṇa von Indra gegen Panzer und Ohrringe austauscht; nach dem Tode des Ghaṭotkaca kehrt er von selbst wie ein Meteor leuchtend in den Aether zurück 7,8171. Auch ein Muschelhorn des Indra wird erwähnt; es ist von Viçvakarman verfertigt 2,1922. Ein Bogen des Indra wird als im Besitze des Judhishṭhira befindlich erwähnt 7,1038. Der Regenbogen, gewöhnlich Indrawaffe (Indrâyudha) genannt, heisst auch Bogen des Indra (Indradhanus) 5,2224.

Der Donnnerkeil des Indra heisst Vajra, Açani, Mahâçani, Kuliça. Der Gott hält ihn sehr werth; „der geliebte Donnerkeil des Indra“ (1,1415. 3,1791. 3,12174 u. s. w.) ist eine gewöhnliche Verbindung. Dem Karṇa stellt Indra jede Wahl frei, nur den Donnerkeil nimmt er aus 3,17196: „mit Ausschluss meines Vajra wähle dir was du willst.“ Die Geschichte des Donnerkeils ist 3,8693 erzählt: Die Götter, von Vṛitra und den Dânava hart bedrängt, suchen Schutz bei Brahman; dieser giebt ihnen ein Mittel an, wie sie den Vṛitra tödten könnten: sie sollten zu dem heiligen Dadhîca gehen und ihn bitten, er möge zum Heile der Dreiwelt seine Gebeine hergeben. Das werde Dadhîca freudig thun. Sie sollten dann aus seinen Gebeinen eine schwere Waffe verfertigen, mit welcher Indra den Vṛitra sicher erlegen werde. Alles trifft zu, wie Brahman es vorausgesagt; gerne opfert Dadhîca sein Leben und aus seinen Gebeinen fertigt Tvashṭṛi den Donnerkeil des Indra (der daher Asthisambhava, aus Knochen entstanden, heisst 1,1514), womit dieser dann den Vṛitra erschlägt 3,8727. Eine spätere Stelle (1,6485) fügt bei, der Keil sei an dem Haupte des Vṛitra in hundert und tausend Stücke zerschellt; aber es ist nirgends die Rede von der Verfertigung eines neuen Vajra. Der Donnerkeil wird oft als belebt gedacht; Indra spricht mit ihm, so 1,794: „geh, hilf diesem Brahmaner“ (nämlich dem Utaṅka, der vergeblich ein Loch in die Erde zu bohren sucht, um in die Welt der Schlangen zu gelangen). Beim Herannahen eines Feindes wird „der geliebte Vajra des Indra“ von selbst heiss und fängt an zu glühen 1,1415. In einer anderen Erzählung vom Tode des Vṛitra (5,330) schleudert Indra mit dem Donnerkeile den Schaum des Meeres auf Vṛitra, in dem Schaume aber ist Vishṇu verborgen (so auch 3,17464), der dann den Vṛitra tödtet. Hier ist Vishṇu ganz ungeschickt eingeschoben, denn im späteren Verlaufe hat Indra allein die Schuld des heimtückischen

Mordes zu tragen; aber mit dem Meeresschaume muss der Donnerkeil in irgend einer unbekannten Beziehung stehen, da Indra beide identificirt; denn er sagt: „dieser Schaum ist weder trocken noch nass und auch keine Waffe," und nach diesem Sophisma (denn er hatte sich verbindlich gemacht, den Vṛitra mit keiner Waffe und weder mit Trockenem noch mit Nassem anzugreifen) tödtet er den Vṛitra mit dem Donnerkeile; vgl. die von A. Weber, Indische Streifen I. 35 citirte Stelle aus dem Çatapatha-Brahmaṇa: „Das Wasser ist ein Keil, es höhlt aus."

Die durchgehende Verschiedenheit der beiden längeren Berichte über den Tod des Vṛitra (3,8693 und 5,227) zeigt sich auch in den Angaben beider über den Donnerkeil. Nach dem ersten Berichte wird der Donnerkeil erst zu dem Behufe von Tvashṭṛi geschmiedet, den Vṛitra damit zu tödten; in dem zweiten aber hat Indra schon viel früher, vor der Geburt des Vṛitra, dessen älteren Bruder Triçiras damit erschlagen 5,251.

In einer späteren Sage, vom Tode des Suvarṇashṭhivin, des Sohnes des Sṛinjaya, verwandelt sich der Donnerkeil, welcher auf Befehl des Indra den Suvarṇashṭhivin tödten soll, zu diesem Zwecke in einen Tiger 12,1112—1121.

Wenn Indra seinen gewöhnlichen Wohnsitz verlässt, erscheint er entweder auf einem Wagen fahrend oder auf einem Elephanten reitend. Die erstere Vorstellung ist entschieden die ältere. Der Wagen des Indra heisst Jaitra (3,16510), auch Sudarçana (4,1761); er ist mit Edelsteinen geschmückt, er fährt nach dem Willen des Gottes durch die Luft (4,1766). Er wird von schnellen gelblichen (hari) Pferden gezogen, daher Indra selbst Harihaya, Harivâhana heisst; die Zahl der Pferde wird bald auf tausend (5,3645. 19,2459), bald auf zehntausend (3,1720. 12184) angegeben. Dieser von Mâtali, des Götterkönigs Wagenlenker und Freund, geleitete oder nach andern Stellen (4,1766. 5,3645) durch den blossen Willen des Indra gelenkte (kâmaga) Wagen verscheucht die Finsterniss, zerspaltet die Wolken, erfüllt die Welt mit Donnergetöse 3,1716; um ihn her zucken helle Blitzstrahlen, auf dem Wagen selbst weht die schwarze Fahne Vaijayanta mit goldgeschmücktem Stamme 3,1721. Um den Wagen schweben allerlei Genien, besonders die Windgötter oder Marut, auch tanzende Apsaras, musicirende Gandharba, ferner die Vidyâdhara und andere Halbgötter. Wenn der majestätische Indra auf seinem Wagen daherfährt, erschallen rings um ihn die Lobgesänge aller Götter, Wolken ziehen ihm nach und die Schaaren der Vidyâdhara und der Apsaras 1,2121. Der Fürst und seine Begleiter werden verglichen mit Indra und den Marut 1,7779. 3,15600. „Vom Himmel herab", heisst es 1,8467, „fährt Indra, begleitet von den Schaaren der Marut". Das Herannahen des Indra in seinem Wagen ist auch 3,11918 beschrieben: schon von ferne hört man in der Luft das Donnern der Räder und das Läuten der Schellen, es klingt wie das Brüllen wilder Thiere; in glänzenden Wagen folgen

ihm die Gandharba und die Apsaras, der von gelben Pferden gezogene Wagen ist mit Gold geschmückt, er rasselt wie eine Donnerwolke. Diesen Wagen schickt Indra dem Râma, dem Sohne des Daçaratha, welcher auf ihm stehend den Râvaṇa erlegt 3,16510. Später schenkt Indra seinen Wagen dem Vasu oder Uparicara 2,950. 1,2335, der ihn auf seinen Sohn Bṛihadratha und auf seinen Enkel Jarâsandha vererbt; nach dem Falle des Jarâsandha kommt der Wagen mit Bewilligung des Yudhishṭhira (2,935. 978) in die Gewalt des Kṛishṇa; es wird ausdrücklich bemerkt, es sei derselbe Wagen gewesen, auf dem fahrend Indra einst die Dânava besiegt habe, auch seine dem Regenbogen gleiche Flagge habe sich noch darauf vorgefunden.

Späteren Vorstellungen gemäss reitet Indra auf einem weissen Elephanten; derselbe heisst Airâvaṇa, hat vier weisse Stosszähne und entstund aus dem gebutterten Meere 1,1151. In dem Kampfe des Indra mit Arjuna und Kṛishṇa 1,8261 reitet Indra den Elephanten; die Stelle ist aber eine sehr späte vischnuitische Einschaltung, ebenso 3,14370, wo Indra den Airâvata (sonst auch Airâvaṇa) besteigt um den Skanda anzugreifen, und 5,3664, wo er in dem Târakâmaya genannten Kampfe mit den Asura auf einem Elephanten sitzend streitet; aber der kämpfende Indra bedient sich in allen älteren Stellen des Wagens. Dagegen ist der Elephant sein Reisethier, das er besteigt um die Dreiwelt zu durchziehen 3,13219. 12,8069. 8223; auf dem Elephanten sitzend besucht er den Arjuna 3,1676 und erscheint er dem Utaṅka 1,829. — Im Harivaṃça endlich ist Wagen und Elephant verbunden. Indra reitet auf dem Elephanten, wenn die Götter gegen die Asura ziehen, aber der Wagen fährt neben her, von Gandharba und Yaksha begleitet, von Wolken umhüllt und von Blitzen erhellt 19,2451.

Der Palast des Indra heisst Pushkaramâlinî (2,310) und steht in der Stadt Amaravatî, welche auch seinen Lustgarten Nandana umschliesst. Sein Palast wird beschrieben 2,283—310; doch ist die Stelle im ganzen sehr allgemein gehalten und nicht alt. Während sonst Viçvakarman die Wohnungen der Himmlischen zimmert, wird hier angegeben, Indra selbst habe sich seinen Palast gebaut. Nach dem Wunsche des Gottes verändert sein in der Luft schwebendes Haus den Aufenthalt. Dort sitzen Indra und Çacî auf dem Throne, umgeben von den Marut, Siddha und Sâdhya, während die Apsaras und Gandharba das Lob des Götterkönigs singen und ihn mit Spiel und Tanz erfreuen. (Nach 2,1751 reichen die Apsaras dem Indra den Trank, wie Hebe dem Zeus.) Dort besuchen ihn die himmlischen Weisen, die einen kommen und die andern gehen. Alter, Kummer, Müdigkeit und Sorgen sind hier unbekannt; überall himmlische Bäume und herrliche Sitze. Den grössten Theil der Beschreibung, von 292 an, nehmen die Namen der Himmelsweisen ein, welche den Indra besuchen. — Eine ähnliche Schilderung steht 3,1751—1773. Hier kommt Arjuna vom Berge Mandara

aus in den Himmel des Indra. Am Eingange desselben steht der Elephant Airâvata, und man betritt zunächst die Strasse der Siddha (siddhamârga, auch nakshatramârga und suravîthî genannt), welche unmittelbar nach Amarâvatî führt. Die Stadt selbst, von Siddha und Câraṇa bewohnt und mit herrlichen Bäumen versehen, umfasst auch den Götterhain Nandana, den Lieblingsaufenthalt der Apsaras, der immer von himmlischen Gesängen ertönt. Zuletzt kommt er zu dem auf seinem Throne sitzenden Indra selbst, welchen Apsaras und Gandharba lobpreisen, während die Windgötter ihm Kühlung zufächeln 1764. — Eine Nachbildung dieser Stelle ist 3,12036, wo Arjuna die ganze Reise wieder seinen Brüdern erzählt. Auch hier sind (12037 und 12040) besonders die Bäume hervorgehoben, welche zur gleichen Zeit blühen und reifen und nach Wunsch Früchte jeder Art gewähren[1]; ferner die Abwesenheit von Hitze, Kälte und Staub, sowie die ungestörte Freudigkeit der Stimmung. Es ist ein sagenmässiger Abschluss einer Erzählung: „und sie lebten so vergnügt wie Indra im Götterhaine Nandana“ 3,3065.

Aus andern Stellen ist nur weniges nachzutragen; die Schilderung bleibt immer die gleiche. Die Stadt hat nach 1,3592 tausend Thore. Die Wohnung des Indra ist der Versammlungsort der Götter 11,213, wie die homerischen Götter bei Zeus sich zur Berathung versammeln. „Wie die Götter in dem Saal des Indra, so eilten die Fürsten und Helden in den Saal des Königs zur Berathung“ 5,1800.

Wahrscheinlich ist der Mandara der eigentliche Wohnsitz des Indra, der Olympos der indischen Mythologie. Es heisst 3,11845, Indra regiere mit Kuvera den Mandara, und beide hätten dort ihre Wohnung. Anders freilich in der Erzählung von der Reise des Arjuna. Dieser nimmt erst förmlich Abschied vom Mandara (3,1734), ehe er von dort nach Amarâvatî zieht (1742).

Als sich mit der Zeit über dem Himmel des Indra noch der des Brahman erhob, blieb der erstere der Lohn der Heldentugend, der andere der tugendhafter Beschaulichkeit.

In der ganzen Vorstellung von Indras Himmel durchkreuzen sich die beiden Ideen von diesem Gotte, die kosmogonische und die anthropomorphistische. Wenn es heisst, dass Blitze, Donner und Wolken ihn stets umgeben (2,301), so ist der Herr des Gewitters gemeint; singen die himmlischen Musiker, die Gandharba, sein Lob (3,1678), so ist das Vorbild dazu der von seinen Barden umgebene indische König (z. B. 4,2280: Den Yudhishṭhira umgaben achthundert Sänger und Dichter, wie die Ṛishi den Indra), und es war ein Wink für diesen, wenn man unter der Umgebung des Indra die Priester nicht aufzuzählen vergass 2,289. 3,1765 u. a.

---

1) Vgl. Hom. Od. VII, 115 ff.

§ 4.

Unsterblichkeit des Indra.

Das wichtigste unterscheidende Merkmal der Götter ist ihre Unsterblichkeit. Aber die Götter sind nicht von vorne herein unsterblich. Abgesehen von der Ansicht der späteren Theologie, dass Götter und Asura durch Busse und Enthaltsamkeit die Unsterblichkeit sich errungen hätten (5,1578), giebt es zweierlei ältere Erklärungen der göttlichen Unsterblichkeit. Nach der einen besassen die Asura dieselbe früher als die Götter. Es konnten nämlich die Helden der Asura von den Göttern getödtet werden, aber ihr Priester Uçanas brachte die Leichname durch seine Kunst jedesmal wieder in das Leben zurück. Aber der Priester der Götter, Bṛihaspati, verstand diese Kunst der Wiederbelebung nicht, so dass die Zahl der Streiter im Götterheere täglich kleiner wurde, bis der Sohn des Bṛihaspati, Kaca, jene Kunst durch List von Uçanas erwarb 1,3187—3278. Nach dieser Erzählung, welche gewiss auf alten Anschauungen beruht, sind also an und für sich weder die Götter noch die Feinde der Götter unsterblich, ja es giebt keine eigentliche Unsterblichkeit, sondern nur die Möglichkeit einer steten Wiederbelebung der Gestorbenen.

Nach einer zweiten, geläufigeren, Vorstellung ist die, auch hier nicht ursprüngliche und absolute, Unsterblichkeit der Götter gebunden an den Genuss des Amṛita, der unsterblich machenden Götterspeise. Aber auch das Amṛita war nicht von jeher da, also gab es eine Zeit, da auch die Götter sterblich waren. Wie die Götter jene Speise durch die Butterung des Meeres gewannen, ist in dem merkwürdigen, zwar überarbeiteten, seiner Grundlage nach aber sehr alten Abschnitte 1,1098—1166 erzählt. An dieser Butterung des Meeres nimmt Indra thätigen Antheil; er hebt den Berg Mandara auf den Rücken des Schildkrötenkönigs Akûpâra 1123, und löscht mit seinem Wolkenregen das durch die rasche Umdrehung des Quirlstrickes entstandene Feuer aus 1136. Das so gewonnene Amṛita bewahrt Indra selbst. In einer späteren Erzählung wird berichtet, wie der Vogel des Vishṇu, Garuḍa, dem Indra das Amṛita mit Gewalt entreisst (1,1485); aber Indra raubt es durch List wieder mit Hilfe desselben Garuḍa (1539), bevor noch die Schlangen, in deren Dienste Garuḍa jenen Diebstahl begangen, davon haben kosten können. Indra verwendet das Amṛita, um Günstlinge mit Unsterblichkeit zu belohnen oder sie nach dem Tode wieder zu beleben. So besprengt er 12,6442 einen gestorbenen Brahmanen Gautama damit, und dieser kommt wieder zum Leben. Die im Kampfe gegen Duryodhana gefallenen Gandharba belebt er wieder mit einem himmlischen Amṛita-Regen 3,15027. Doch muss das Amṛita, wie es scheint, in einer gewissen Menge getrunken werden, wenigstens wird 7,2277 erzählt, Mândhâtar habe einen Tropfen Amṛita von Indras Finger geschlürft, sei aber doch ge-

storben. Uebrigens steht das Amṛita dem Indra ganz zur Verfügung, und wenn er 5,3667 erst noch die Erlaubniss des Vishṇu einholt, ehe er dem Schwiegersohn seines Freundes Mâtali, dem Schlangenfürsten Sumukha, Amṛita zu trinken giebt, so ist dies nur ein späterer Zusatz, so gut wie der Vers 3671, der, dem Zusammenhange ganz widersprechend, behauptet, Indra habe dem Sumukha nur sehr langes Leben, nicht aber Unsterblichkeit gewährt.

Ziemlich gleichbedeutend mit Amṛita wird das Wort Soma gebraucht. „Er trank Soma mit Indra" (1,6695) ist ein Ausdruck für die erlangte Unsterblichkeit. Den unsterblich machenden Somasaft weiht Cyavana den beiden Himmelsärzten, den Açvin, und nöthigt den Indra sie denselben trinken zu lassen 3,10379—10403. 13,7306—7323. 14,249—254.

Der späteren Theologie gilt Indra nicht für ewig; es hat schon viele Indra gegeben, und auch der jetzige Götterkönig wird einst von der Zeit vernichtet werden 12,8142. Dass Indra der Zeit unterworfen, dass er entsteht und vergeht, wird auch 13,55 ausdrücklich bemerkt.

§ 5.

Familie des Indra.

Nach der alten Ansicht ist Indra der Sohn des Dyu oder Dyau, eines der acht Vasu; aber im Mahâbhârata wird er nirgends Sohn des Dyu genannt, nur der häufige Name Vâsava, Sohn des Vasu, deutet noch darauf hin. Vielmehr wird er immer unter den Söhnen des Kaçyapa und der Aditi mit angeführt, z. B. 1,2523. 4824. 13,7093. 19,175. 11549, ferner 1,2600: „zwölf sind die Söhne der Aditi, unter denen Indra der vornehmste ist"; 1,3136: „mit der Tochter des Daksha zeugte Kaçyapa die Âditya, unter denen Indra der erste ist"; 3,14261: „meine Mutter" (Indra spricht) „ist die Tochter des Daksha". Durchweg gilt Aditi als die Mutter des Indra (3,15264), während die Veda andere Namen nennen. Als die ältere Götterreihe, zu welcher Dyu und die andern Vasu gehören, in der Vorstellung des Volkes zurückgedrängt wurden, knüpfte man den Indra an Kaçyapa an und reihte ihn unter die zwölf Âditya ein, welche ursprünglich nur Theile der Sonne waren 3,189. 19,594. Eine vereinzelte Tradition berichtet, Indra sei von Pâñcajanya erschaffen 3,14162.

Die Frau des Indra ist Çacî, auch Indrâṇî, Mahendrâṇî, Çakrâṇî, Paulomî genannt. Oft werden Indra und Çacî als Beispiel eines glücklichen Ehepaares genannt; „Er lebte mit seiner Gattin so vergnügt, wie Indra mit Çacî" 1,6631. 1,7351. 3,16570. Glückliche Ehepaare werden mit Indra und Çacî verglichen, so Nala und Damayantî 3,2233, Ṛishyaçriṅga und Çântâ 3,10092. Sie sitzt neben Indra auf dem Throne 2,286. Wie Nahusha, der nach dem Falle des Vṛitra zum Götterkönige geworden ist, ihr nachstellt und wie

sie ihm, eben so klug wie treu, zu entgehen weiss und durch List und Verstellung seinen Fall herbeiführt, ist 5,358 ff. erzählt. Aber Indra vergilt ihr nicht mit gleicher Treue; seine zahlreichen Liebschaften sind so berüchtigt wie die des hellenischen Zeus. Hauptsächlich wird ihm vorgeworfen (5,373), er habe die Rischifrau Ahalyâ noch zu Lebzeiten ihres Mannes verführt. Es ist bezeichnend, dass diese Liebesgeschichte, welche in der älteren Mythologie eine grosse Rolle spielte, nur an dieser einen Stelle in älteren Berichten erwähnt wird. Erst eines der spätesten Bücher (13,7218) kommt darauf zurück und fügt hinzu, Indra sei von Gautama, dem Gemahle der Ahalyâ, verflucht, aber nicht vernichtet worden. Der späteren Ansicht vom Wesen der Götter waren solche Erzählungen anstössig und wurden daher gerne entfernt; dass es auch an allegorischen Auslegungen nicht fehlte, ersehen wir aus Muir Sanscrit texts IIII [2] 48. Auch die andern zahlreichen Liebschaften des Gottes werden nicht erwähnt; nur dasselbe dreizehnte Buch erzählt 2264—2343 von der Liebe des Indra zu Ruci, der schönen Gemahlin des Rischi Devaçarman. Dieser hat vor einer Reise seine Frau dem Schutze seines Schülers Vipula übergeben. Aber dieser weiss sie nicht anders zu hüten, als indem er, kraft seiner Vertiefung (yoga), in sie fährt, wie Kali und die Dämonen in einen sündhaften Menschen fahren. Nun kommt Indra in seiner schönsten Gestalt, aber Vipula fährt ihn hart an: „Leidenschaftlicher, schlimmgesinnter, verbrecherischer Indra, nicht lange mehr werden Götter und Menschen dich verehren; von mir wird diese beschützt; gehe wie du gekommen bist, sonst verzehrt dich mein Zorn und mein Fluch, oder der meines Lehrers; habe künftig mehr Ehrfurcht vor den Brahmanern.“ Ohne ein Wort zu sagen, entfernt sich Indra, und von da an wandelt Devaçarman ohne Furcht in dem öden Walde umher. — Eine der vielen Wallfahrts-Legenden des Mahâbhârata handelt von Çrutavatî, der Tochter des Bharadvâja, welche büsst, um Indra's Gattin zu werden und zuletzt von diesem in den Himmel genommen wird 9,2762—2792.

Ein Sohn des Indra und der Çacî ist Jayanta 1,8025. Eine Tochter des Indra wird nur in Vergleichungen erwähnt 4,2368; ein ihr geweihter Wallfahrtsort, tîrtha, 3,5023. Ein nicht mit Namen genannter Sohn kämpft mit seinem Vater Indra gegen die Götterfeinde 5,3574.

Um den Râma mit Gehilfen gegen Râvaṇa zu versehen, befiehlt Brahman dem Indra, zur Erde zu fahren, und dort erzeugt er (3,15939) „Söhne mit Bärinnen und Aeffinnen, ihm an Kraft und Stärke ähnliche, die mit Fäusten, Aesten und Steinen kämpfen.“ Einer dieser Affenfürsten, Bâlin, der Vater des Aṅgada, heisst Sohn des Indra 3,11194.

Ferner gilt nach der vorliegenden Fassung der Sage Arjuna entschieden für einen Sohn des Indra. Ausführlich wird 1,4791 ff. erzählt, wie Kuntî mit ihren Zaubersprüchen den Indra ruft, wie

dieser kommt und wie Arjuna geboren wird. Durch das ganze Gedicht heisst Arjuna eben so oft Sohn des Paṇḍu als Sohn des Indra, und wird oft in einem Verse nach beiden Vätern genannt (z. B. 2,1031). Nach 1,7316 und 5,2351 ist Arjuna sogar nicht nur ein Sohn, sondern auch zugleich eine Gestaltung des Indra. Es entsteht die Frage, ob schon das alte Gedicht sich Arjuna als Sohn des Indra dachte. Zwar die Erzählung von seiner Geburt, mit den tanzenden Apsaras, der Stimme vom Himmel u. s. w., ist jung und puranenmässig. Aber die alte, so sehr an Homer erinnernde Stelle 8,4429 hat ebenfalls dieselbe Vorstellung. Als Arjuna und Karṇa zum letzten Kampfe sich anschicken, streiten die Unsterblichen mit Worten gegen einander. „Da sprach Indra: Arjuna soll den Karṇa besiegen; Sûrya dagegen sagte: Karṇa soll siegen über Arjuna. „Mein Sohn Karṇa tödte den Arjuna und sei Sieger im Kampfe", „Mein Sohn Arjuna tödte den Karṇa und siege heute," so war der Streit zwischen Sûrya und Indra." Es scheint also die Vorstellung, welche den Arjuna zum Sohne des Götterkönigs machte, eine sehr alte gewesen zu sein.

Als eine Verkörperung (avatâra, und zwar eine nur theilweise, amçâvatâra, nach 19,1426. 1764) des Indra galt nach späteren Stellen Gâdhi, der Sohn des Kuçika und Vater des Viçvâmitra, nach 12,1720, wo beigefügt ist, Indra sei durch die Busse des Kuçika dazu gezwungen worden, in seinem Sohne sich zu verkörpern. — Fünf frühere Indra werden in einem çivaitischen Berichte 1,7304 aufgezählt, vgl. § 9.

§ 6.

Indra und die Götterfeinde.

Einen Hauptbestandtheil der altindischen Mythologie bildeten die Erzählungen von den heftigen Kämpfen des Indra und der andern Götter mit den Gegengöttern, den Asura. Auch das Mahâbhârata enthält hierüber Relationen von sehr verschiedenem Alter und Werthe. Eine alte Erzählung, die aber bald wieder abbricht, ist 1,3183 ff. enthalten; hier sind weder die Suren unsterblich noch die Asuren, die letzteren aber im Vortheile, weil ihr Priester Uçanas die Wiederbelebungskunst versteht, der Götterpriester Bṛihaspati aber nicht. Nachdem Kaca sich durch List in den Besitz der Kunst des Uçanas gesetzt hat, treten die Götter vor Indra und verlangen, dass er sie jetzt gegen die Asura führen und diese vernichten solle 3280. Aber alles, was Indra darauf thut, ist, dass er die Kleider der badenden Asurenmädchen auseinander bläst 3282 (vgl. „Jajati" im ersten Bande von Holtzmann's „Indischen Sagen"), um so Streit und Feindschaft zwischen den Töchtern des Königs und des Priesters der Asura und damit auch zwischen dem Könige Vṛishaparvan und dem Priester Uçanas selbst anzustiften. Die Erzählung lenkt hier ab, der Zorn des Priesters wird durch die

Unterwürfigkeit des Königs besänftigt, und so die Absicht des Götterherrn vereitelt.

Ebenfalls auf sehr alter Grundlage beruht die Erzählung vom Kampfe um das Amṛita 1,1098—1188. Während des grossen Krieges zwischen Suren und Asuren kommen einmal alle Götter auf dem Berge Meru zusammen und berathschlagen, wie sie sich das unsterblich machende Amṛita verschaffen könnten. Den richtigen Rath giebt 1110 Nârâyaṇa dem Brahman, in der älteren Fassung wohl Brahman den Suren: „Der Ocean soll gequirlt werden von den Göttern und den Asuren, dann werdet ihr den unsterblich machenden Stoff finden, denn der Ocean enthält die Kräfte und Säfte aller Edelsteine und aller Heilkräuter." Es scheint also, obwohl es nicht ausdrücklich gesagt ist, dass die Götter allein nicht im Stande waren das Meer zu buttern, dieses Werk vielmehr die vereinte Kraft der Suren und der Asuren erforderte. Ebenso ist nicht in der Erzählung gesagt, dass Suren und Asuren zunächst einen Waffenstillstand schlossen; denn beide handeln jetzt vereint 1122. Sie reissen mit Hilfe des Schlangenkönigs Ananta den Berg Mandara heraus und bitten den Schildkrötenkönig, den Stützpunct des Berges abzugeben; es ist Indra, der den Berg auf den Rücken des Akûpâra presst 1123. (Denn anstatt akûpâre, am Meeresufer, wie beide Ausgaben haben, ist nach dem Worte kûrmarâjânam, den Schildkrötenkönig, gewiss dessen Name zu lesen: Akûpâram.) Um den Berg schlingt sich die Schlange Vâsuki als Quirlstrick, und nun drehen Götter und Asuren immer schneller den Berg herum. Die Flammen, welche durch die rasche Bewegung entstehen, werden von Indra gelöscht 1136. Um das endlich errungene Amṛita aber werden die Asuren betrogen, die Suren trinken allein davon, und nun entsteht ein neuer Kampf zwischen beiden Parteien, schrecklicher als alle bisherigen (1168), in welchem die Asuren unterliegen. In der, sehr allgemein gehaltenen, Beschreibung dieses Kampfes ist an die Stelle des Indra mit dem Donnerkeile (so 1,1428) bereits Vishṇu mit seiner Wurfscheibe Sudarçana getreten 1179. Zuletzt heisst es 1188, Indra habe das Amṛita dem Kirîṭin zur Bewachung übergeben; unter Kirîṭin ist hier mit Nîlakaṇṭha Vishṇu zu verstehen.

In diesen beiden Berichten sind die Asura im Allgemeinen genannt, kein besonderer Name eines einzelnen Asuren hervorgehoben. Häufiger sind die Erzählungen, in welchen Vṛitra und Indra die beiden feindlichen Heere in den Kampf führen. Die Mythen vom Kampfe des Indra und des Vṛitra sind sehr alt, aber im Mahâbhârata schon nicht mehr rein erhalten. Dass der Fall des Vṛitra einen Hauptgegenstand der indischen Mythologie bildete, geht schon daraus hervor, dass „Vritratödter" einer der geläufigsten Beinamen des Indra ist, wie Argostödter für den griechischen Hermes gebräuchlich war; freilich will man letzteren Namen jetzt anders deuten, aber es fragt sich noch, ob mit Recht. Der älteste

epische Stil liebte solche Bezeichnungen. Eine Nachahmung ist das spätere Madhutödter (Madhusûdana) für Vishṇu, und Aehnliches.

Ueber den Kampf und Fall des Vṛitra haben wir neben mehreren kurzen zwei ausführliche Berichte, welche aber in vieler Hinsicht nicht in Uebereinstimmung zu bringen sind. Am reinsten erhalten ist die Erzählung 3,8691—8731. Sie lautet in abgekürzter Uebersetzung: „In dem Weltalter Kṛita lebten kampfestolle Dânava, die entsetzlichen Schwärme der Kâlakeya. Diese sammelten sich um Vṛitra und erhoben ihre verschiedenartigen Waffen; von allen Seiten stürmten sie an auf die von Indra angeführten Suren. Als diese alle Mühe angewandt, den Vṛitra zu tödten, traten sie, voran Indra, zu Brahman, und dieser sprach zu den mit gefalteten Händen Dastehenden: „Ich weiss alles, ihr Suren, was ihr vorhabt, und ich will euch das Mittel angeben, wie ihr den Vṛitra tödten könnt." — Wie er sie nun an den Büsser Dadhîca verweist, aus dessen Gebeinen sie den „furchtbaren, sechseckigen, schneidenden" Donnerkeil fertigen sollen, wie Dadhîca sein Leben willig aufgiebt und aus seinen Gebeinen der himmlische Künstler Tvashṭṛi den Donnerkeil schmiedet, ist schon oben erzählt. — „Als Tvashṭṛi den Donnerkeil verfertigt hatte, sprach er erfreut zu Indra: „Mit dieser trefflichen Waffe zermalme schnell zu Staub den schrecklichen Feind der Suren, dann beherrsche in Frieden die ganze Dreiwelt." In freudiger Eile ergriff Indra den Donnerkeil, und diesen in der Hand, von den muthigen Göttern beschützt, griff er nun den Vṛitra an, der Himmel und Erde verhüllend dastund, den allenthalben die gewaltigen Körper der Kâlakeya beschirmten. Mit hoch erhobenen Waffen, wie mit begipfelten Bergen, griffen sie an, es entstund ein langer heftiger Kampf der Götter mit den Dânava, und die Erde fing an zu zittern. Ein schreckliches Getöse erhob sich, als die Helden mit den Körpern aneinander prallten und mit den Armen die erhobenen Schwerter aneinander schlugen; mit aus der Luft herabfallenden Köpfen war der Erdboden bedeckt wie mit vom Stiele gebrochenen Palmfrüchten. Die Kâlakeya in ihren goldenen Panzern, mit eisernen Keulen bewaffnet, überfielen die Götter, in Brand gerathenen Bergen vergleichbar, und als sie so stolz daherstürzten, vermochten die Götter ihr Ungestüm nicht auszuhalten und wandten sich furchtsam zur Flucht. Als der tausendäugige Indra die Götter fliehen und die Macht des Vṛitra wachsen sah, da fiel er in die grösste Verzweiflung." — Nun folgt ein späteres Einschiebsel: „Er suchte eilig Hilfe bei Nârâyaṇa, und als Vishṇu den Indra in Verzweiflung sah, theilte er seine eigene Stärke dem Indra zu, dessen Kraft vermehrend; auch alle die untadeligen Rischi verliehen ihm Kraft, und die Götter sahen, dass Indra von Vishṇu beschützt sei. Da wurde Indra wieder tapfer sammt den Göttern und den seligen Rischi." — Diese Stelle ist zur Verherrlichung des Vishṇu und der Brahmanen eingefügt. In der alten Erzählung ward Indra auf irgend eine andere Weise wieder ge-

stärkt. — „Als Vṛitra bemerkte, dass Indra wieder bei Kräften war, da stiess er einen gewaltigen Schrei aus, dass die Erde an allen Enden, dass Luft, Himmel und Aether erzitterten. Als der erschreckte Indra diesen fürchterlichen Schrei hörte, überfiel ihn Furcht, und er schleuderte rasch seinen Donnerkeil, um jenen zu verderben. Getroffen sank der grosse Asure, dessen Haupt ein goldener Kranz schmückte, sterbend zu Boden; Indra aber verbarg sich voll Furcht in einem Teiche, denn er glaubte es in seiner Angst nicht, dass er den Donnerkeil geschleudert und den Vṛitra getödtet habe. Alle Götter aber in höchster Freude, und die grossen Rischi, den Indra preisend, stürzten sich alsbald auf die durch den Tod des Vṛitra entmuthigten Asuren und tödteten sie; nur ein kleiner Rest verbarg sich furchtsam im Ocean." Wie Indra wieder aus dem Teiche hervorkam, ist nicht erzählt; bei der nun folgenden Trockenlegung des Weltmeeres durch Agastya ist er zugegen 8808.

Wir haben hier wohl einen auf alter Grundlage beruhenden, weniger entstellten als verkürzten Bericht. Zusatz sind nur die oben erwähnten Verse 8721—8725; einerseits konnte der unvermeidliche Vishṇu nicht fehlen, andrerseits durfte keine Gelegenheit versäumt werden, in einem speciell für die Kriegerkaste bestimmten Buche dieser in Erinnerung zu bringen, dass alle Heldenthaten nur der stärkenden Macht des priesterlichen Gebetes zu verdanken seien.

Vielfache Abweichungen von dieser ersteren zeigt die zweite ausführlichere Erzählung über den Kampf des Indra und des Vṛitra, welche wir 5,277—320 lesen. In der ersten Erzählung fällt Vṛitra in offener Feldschlacht, in der zweiten allein, im Frieden, durch Verrath. In beiden stürzt Indra, nachdem er den Vṛitra getödtet, in das Wasser, aber das Motiv dazu ist in beiden verschieden.

Jener Tvashṭṛi, der in der ersten Erzählung als glückwünschender Freund des Indra auftritt, für den er den Donnerkeil schmiedet, erscheint in der zweiten Erzählung (wie in einigen vedischen Stellen) als ergrimmter Feind des Indra, ja sogar, was höchst auffallend ist, als Vater des Vṛitra. Nachdem nämlich Indra den ältesten Sohn des Tvashṭṛi, den Triçiras, der nach der Herrschaft über die Götter strebte, mit seinem Donnerkeile erschlagen hat, zeugt Tvashṭṛi den Vṛitra: „Die Welten sollen meine Gewalt und die grosse Macht der Busse sehen und ebenso der schlechtgesinnte verbrecherische Götterherr." Nach der Geburt des Vṛitra sagt er zu diesem: „Kraft meiner Busse wachse heran als Feind des Indra." Alsbald ist Vṛitra erwachsen, und sein Vater befiehlt ihm den Indra zu tödten. Es entsteht nun ein heftiger Kampf zwischen Indra und Vṛitra. Zuletzt ergreift Vṛitra den Götterherrn und verschlingt ihn, aber die andern Götter schicken dem Vṛitra das Gähnen, und aus dem offenen Munde kommt Indra die Glieder streckend wieder hervor, zur grossen Freude der Götter. Wiederum beginnt der

Kampf, er dauert lange, aber Indra ist im Nachtheile und muss fliehen. Die Götter verzweifeln und berathen sich mit Indra; dieser spricht: „Die ganze unvergängliche Welt ist diesem Vṛitra in die Hände gefallen; keine Abwehr ist zu stark für ihn; früher war ich dazu im Stande, jetzt vermag ich es nicht mehr. Wie könnte ich euch Heil verschaffen? Ich halte ihn fast für unüberwindlich. Glänzend, von hohem Geiste, von ungemessener Kraft im Kampfe, möchte er wohl die ganze Dreiwelt sammt Göttern, Asuren und Menschen verschlingen. Desshalb höret meinen Entschluss, Bewohner der Dreiwelt. Wir wollen zum Hause des Vishṇu gehen, vor ihn treten und mit ihm berathen; so werden wir ein Mittel finden, den Schlimmen zu tödten.“ Hier ist offenbar wieder einmal Vishṇu an die Stelle des Brahman gesetzt; denn Brahman ist es, an den sich die Götter in jeder Verlegenheit wenden. Die Götter erhalten den Rath, mit ihrem Feinde Frieden zu schliessen, ihn durch Schmeicheleien sicher zu machen und dann zu tödten. Die Rischi begeben sich nun zu Vṛitra und reden ihm zu, er möge mit Indra Frieden und Freundschaft schliessen; lange genug habe der Kampf gewährt, und keiner sei fähig den andern zu besiegen; alle Wesen hätten unter ihrer Feindschaft zu leiden. Die Bedenklichkeiten des Vṛitra weichen den schönen Sprüchen der Rischi; hübsche Sprüche und anmuthige Erzählungen sind in allen alten Sagen der Inder ein Reiz, dem kein Mensch und kein Gott widerstehen kann. Mit Recht misstraut Vṛitra dem Indra, obwohl die Rischi diesem das Zeugniss ausstellen (316), er sei zu den Guten zu rechnen, eine Zuflucht der Edlen, spreche stets die Wahrheit; Vṛitra möge nur Vertrauen fassen zu dem untadeligen Indra, dem Kenner des Rechtes, dem Erfinder feiner Anschläge; ohne Rückhalt solle er ewige Freundschaft mit diesem schliessen. Nun lässt sich Vṛitra überreden, aber er glaubt in seiner ehrlichen Einfalt die Götter durch einen feierlichen Vertrag binden zu können 320: „Nicht mit Trockenem und nicht mit Nassem, mit Steinen nicht und nicht mit Holz, weder mit einem Schwerte noch mit einem Pfeile, nicht bei Tage und nicht bei Nacht soll Indra oder ein anderer Gott mich schlagen dürfen.“ Der Vertrag wird abgeschlossen, Vṛitra ist sehr erfreut darüber (322), aber Indra sinnt immer nur auf Mord. Einmal stehn sie mit einander zur Dämmerungszeit am Ufer des Meeres; da überlegt Indra bei sich, die Dämmerung sei weder Tag noch Nacht und der aufgehäufte Schaum des Meeres sei weder nass noch trocken, auch keine Waffe, und so — sollte man denken, stürzt er den arglosen Feind in das Meer und erstickt ihn im Schaume des Meeres. Vielleicht lautete der Schluss der alten Sage in ähnlicher Weise. Aber es sollte einerseits der Donnerkeil nicht fehlen, andererseits musste der unvermeidliche Vishṇu hineingezogen werden. Wie dem auch sei, die jetzt vorliegende Erzählung fährt im Verse 330 fort: „Mit dem Donnerkeile schleuderte er schnell den

Meeresschaum auf Vṛitra, in dem Schaume aber hatte sich rasch Vishṇu verborgen; und dieser tödtete den Vṛitra." Alsbald erhellte sich die Welt, ein günstiger Wind wehte, alle Geschöpfe freuten sich, die Götter priesen den Indra, der aber, überwältigt von dem Bewusstsein seiner Schuld, zog sich an das Ende der Welt zurück und versteckte sich dort im Wasser 337.

Diese beiden Erzählungen sind die einzigen ausführlichen, welche sich im Mahâbhârata über den Kampf des Indra und Vṛitra vorfinden. Die kürzeren Andeutungen über denselben folgen bald dem ersten, bald dem zweiten der erwähnten Berichte. Eine çivaïtische Umarbeitung findet sich 7,3457—3477: der von Vṛitra hart bedrängte Indra sucht Rath bei Brahman, der ihn seinerseits wieder an Çiva verweist. Von diesem erhält Indra einen undurchdringlichen Panzer, mit welchem angethan er den Vṛitra in der Schlacht erlegt. Auch in dieser Erzählung wird Vṛitra ein Sohn des Tvashṭṛi genannt. Die Undurchdringlichkeit des Panzers ist an einen Zauberspruch geknüpft, welchen Çiva dem Indra mittheilt und dieser später dem Aṅgiras.

Das vischnuitische Gegenstück zu diesem Berichte findet sich 12,10104—10151. Beim Anblicke des riesigen Vṛitra gerathen alle Götter in Schrecken, den Indra überfällt Gliederlähmung, während Vṛitra keine Furcht zeigt. Doch kämpfen beide unter den Augen des Brahman. Der Asura überschüttet seinen Gegner mit einem Steinregen, Indra wird betäubt, aber von Vaçishṭha durch einen Spruch (rathantareṇa 10118) wieder erweckt und gekräftigt. Nun hilft Vishṇu dem Indra, indem er in den Donnerkeil fährt (10129), dem Vṛitra aber einen heftigen Fieberanfall (jvara) zuwendet. Während er gerade heftig gähnt, wird er von dem Donnerkeile des Indra getroffen und getödtet 10150. Das Gähnen ist schon oben 5,282 in der Geschichte des Vṛitra vorgekommen. — In dieser Erzählung (12,10137) ist Vṛitra der Sohn der Diti.

Die Prosaerzählung 12,13212 und 13213 enthält Berührungspuncte mit beiden Hauptberichten. Die Hilfe suchenden Götter verweist Brahman an Dadhîca, aus dessen Gebeinen wird der Donnerkeil verfertigt, und zwar hier von Dhâtṛi d. i. von Brahman selbst; mit diesem Donnerkeile, in welchen Vishṇu gefahren ist, tödtet Indra zuerst den Triçiras oder Viçvarûpa, den älteren Bruder des Vṛitra, dann diesen selbst, und verbirgt sich dann im See Mânasa. Die beiden Brüder sind hier wieder Söhne des Tvashṭṛi.

Eine werthlose Phantasie lesen wir 14,298—313. Hier treibt Indra den Vṛitra mit seinem Donnerkeile nach einander in das Wasser, das Feuer, die Luft, den Aether; zuletzt fährt der überall verscheuchte Vṛitra in den Indra selbst, der anfänglich dadurch betäubt, aber durch einen Zauberspruch (rathantareṇa 311) des Vaçishṭha wieder belebt wird. Er tödtet dann den in seinem Körper befindlichen Vṛitra.

Eine abweichende Erzählung scheint der Notiz 3,16605 zu Grunde zu liegen, dass Indra nur mit Hilfe der Marut oder Windgötter über Vṛitra habe Herr werden können.

Der zweite Hauptbericht über den Fall des Vṛitra knüpft an diese Sage die Erzählung von der Absetzung und Wiederherstellung des Indra. Von 5,335 an wird erzählt, wie Indra aus Schuldbewusstsein allen Muth verlor, an das Ende der Welt ging und dort sich im Wasser versteckte, zappelnd wie eine Schlange. Ihn quält die Angst des Brahmanenmordes: die beiden Brüder Triçiras und Vṛitra gelten hier also für Brahmanen. Da aber hört der Regen auf, die Teiche vertrocknen, die Flüsse versiegen, die Wälder verdorren, Empörung herrscht in der Welt, weil der Himmel keinen König mehr hat. Die Götter sehen sich nach einem neuen Könige um, und da unter ihnen selbst keiner nach der Herrschaft strebt (341), so wird ein sterblicher Fürst, Nahusha, zum König der Götter geweiht. Dieser stellt nun der Gattin des Indra, der Çacî, nach, welche sich in den Schutz des Priesters Bṛihaspati begiebt. Auf dessen Rath erwirkt sich Çacî noch eine kurze Frist bei Nahusha, ob sie nicht inzwischen etwas über Indra erfahre; sei diese verstrichen, wolle sie seine Gattin werden.

Nun folgt 409—423 ein Einschiebsel: Die Götter wenden sich um Rath an Vishṇu, und dieser weist sie an, ihm selbst ein Opfer zu bringen; dadurch werde Indra seiner Sünde ledig werden. Sie begeben sich zu Indra (woher wissen sie, wo dieser sich aufhält?), und Indra bringt dem Vishṇu ein Pferdeopfer, worauf seine Sünde auf die Bäume, Flüsse, Berge, auf die Erde, die Weiber und Elemente vertheilt wird. Nun fühlt sich Indra gesund und glücklich, aber plötzlich ist mit Vers 422 alles wieder im alten Zustande: Indra verschwunden, Nahusha mächtig, Çacî nach ihrem Gatten jammernd, die Götter ganz ungewiss über den Aufenthalt des Indra. Es ist deutlich, dass hier zu Ehren des Vishṇu eine Stelle eingeschoben ward; Indra bringt wohl das Sühnopfer, aber nicht jetzt, sondern erst nach seiner Wiedereinsetzung.

Auch in der folgenden Partie ist der Text in Unordnung gerathen. Wie Çacî den Indra gefunden habe, darüber gab es zwei verschiedene Ueberlieferungen; nach der einen, späteren, geschah es mit Hilfe der Upaçruti, d. i. der verkörperten Astrologie und Zauberei, nach der anderen, früheren, durch den alles durchdringenden Feuergott Agni. Wie an unzähligen Stellen, so sind auch hier die beiden einander ausschliessenden Berichte neben einander stehen geblieben: Indra wird zuerst durch Upaçruti gesucht und gefunden, dann nochmals durch Agni. Den Gedanken aber, den Nahusha durch Anreizung seines Hochmuthes zu Falle zu bringen, hat Çacî in der älteren Fassung wahrscheinlich selbst gefasst, ehe sie den Indra gesehen; in der jetzigen Fassung giebt ihr Indra, den sie, mit Hilfe der Upaçruti, gesehen und gesprochen, diesen Rath; denn die spätere Ueberarbeitung entfernte im ganzen

Gedichte sorgfältig alle Stellen, in welchen Frauen selbständig denken und handeln. Die ganze Zusammenkunft des Indra mit Çacî ist ein späterer Zusatz.

In der jetzigen Fassung der Sage entwickelt dieselbe von Vers 423 an sich folgendermassen weiter. Die klagende Çacî wird von Upaçruti über Berge und Wälder und über den Himavat geführt; dort finden sie den klein und unscheinbar gewordenen Indra in einem See, in einer Lotusblume versteckt. Auf sein Befragen erklärt ihm Çacî, wie sie ihn gefunden, und fordert ihn auf, den Nahusha zu stürzen. Er aber meint, noch sei es nicht dazu Zeit, Nahusha sei ihm noch viel zu stark; denn die Busse und das Opfer der Götter hätten ihn gestärkt. Darum solle sie in den Himmel zurückkehren und dem Nahusha erklären, wenn er in einem von den heiligen Ṛishi gezogenen Wagen sie abhole, wolle sie seine Gattin werden. Dieser Uebermuth müsse dann den Nahusha zu Falle bringen. Nun entfernt sich Çacî und kehrt in den Himmel zurück; von Nahusha, der auf ihren Vorschlag begierig eingeht, begiebt sie sich zu Bṛihaspati und bittet ihn (Vers 471), den Aufenthaltsort des Indra zu erforschen: ein deutlicher Beweis, dass sie nicht weiss, wo derselbe sich aufhält, und dass sie ihn nicht vorher besucht haben kann. Nun bringt Bṛihaspati ein Opfer und schickt den Agni aus (474), den Indra zu suchen, und dieser findet ihn auch (494) noch in dem Wasser versteckt; er meldet es sogleich dem Bṛihaspati, welcher kommt und den Indra mit einem Lobspruche (497—502) stärkt. Indem Indra noch mit den andern Göttern, welche sich ebenfalls einstellen, sich bespricht, wobei er wieder seine eigene Gestalt angenommen hat (503), erscheint Agastya und meldet, dass Nahusha bereits seines Frevels wegen aus dem Himmel gestürzt sei. Nun kehrt Indra, nachdem er noch die andern Götter in ihren Aemtern und Würden bestätigt, zum Himmel zurück, wo er mit dem grössten Jubel aufgenommen wird. Hierher fällt denn auch wohl das schon 418 erwähnte Opfer, durch welches die Schuld des Mordes auf die Natur übertragen wird.

Die späteren Bearbeitungen dieser Sage bringen in Beziehung auf Indra wenig Neues. So wird 12,10152 erzählt, aus dem Körper des getödteten Vṛitra sei Brahmabadhyâ, d. h. der personificirte Brahmanenmord, entstanden, ein schwarzbraunes Ungethüm mit langen Zähnen und einem Kranze von Schädeln; diese habe den Indra verfolgt, so dass er bei Brahman habe Schutz suchen müssen; dieser habe nun das Wesen der Brahmabadhyâ, also die Schuld des Mordes, vertheilt auf das Feuer, auf die Bäume, Pflanzen und Kräuter, auf die Apsaras (dafür 5,419 auf die Weiber) und auf das Wasser. Zur Vervollständigung der Sühne bringt dann Indra noch ein Pferdeopfer.

Die Prosaerzählung 12,13213 berichtet: Aus Furcht vor der Brahmabadhyâ verlässt Indra sein Reich und zieht sich an die in den See Mânasa fliessende Malinî zurück und wohnt dort in einer

Wasserlilie. Mit Hilfe der Upaçruti findet ihn Çacî und er giebt ihr das Mittel an, den Nahusha zu stürzen; darauf verkriecht er sich wieder in die Pflanze. Nach dem Falle des Nahusha begeben sich die Götter zu Vishṇu, und dieser befiehlt, Indra solle ihm ein Rossopfer bringen; darauf holt Çacî ihren Gemahl aus seinem Verstecke, und das Rossopfer wälzt die Schuld auf die Weiber, das Feuer, die Bäume und die Erde 13217.

Nach einer Tîrtha-Legende sühnt Indra die Schuld, die er durch den Mord des Vṛitra auf sich geladen, durch ein Bad in der Samangâ 3,10693.

Neben der Sage vom Kampfe mit Vṛitra gab es noch eine grosse Anzahl anderer von Einzelkämpfen des Indra mit hervorragenden Asuren; aber das Mahâbhârata hat von ihnen nur noch verblasste Erinnerungen. Besonders bekannt waren die Kämpfe mit Bala und mit Namuci, da einige der gewöhnlicheren Namen des Indra sich auf diese beziehen, wie Balahan, Namucisûdana u. a. Aber der Kampf mit Bala wird nur beiläufig erwähnt 2,397. 5,497. 6,1711. 7,542. Ueber Indra und Namuci berichtet eine Tîrtha-Legende 9,2433: aus Furcht vor Indra floh Namuci in einen Sonnenstrahl; nun schloss Indra mit ihm Freundschaft und einen Vertrag: „Nicht mit Nassem und nicht mit Trockenem, bei Tage nicht und nicht bei Nacht werde ich dich tödten, das schwöre ich dir.“ So schlossen sie den Vertrag. Zur Zeit des Morgenthaues aber schnitt Indra mit dem Schaume der Gewässer jenem das Haupt ab. Das abgeschnittene Haupt aber flog dem Indra überallhin nach, ihm zurufend: „Wehe dir, Feindetödter!“ Der gequälte Gott bittet den Brahman um Rath; er opfert nach dessen Anweisung und badet im Flusse Aruṇâ, wodurch die Schuld gesühnt wird und jenes Haupt verschwindet. Damit stimmt 2,1957, wo Duryodhana sagt, Indra habe mit Namuci Freundschaft geschlossen, aber dennoch ihm das Haupt abgeschnitten; so verhalte man sich von jeher seinen Feinden gegenüber. Man sieht, dass hier Namuci an die Stelle des Vṛitra getreten ist, wenn nicht vielleicht die ganze Erzählung 5,277—320 sich ursprünglich auf Namuci bezog und erst später an die Stelle seines Namens der bekanntere des Vṛitra gesetzt wurde. Die übrigen Stellen, in welchen der Sieg des Indra über Namuci erwähnt ist, wie 3,16605. 5,497. 6,3678. 3903. 12,3661 u. a., geben nur allgemeine Andeutungen. Auch von dem siegreichen Kampfe des Indra mit Çambara fehlen uns nähere Nachrichten; zwei gleich tüchtige Kämpfer werden öfters mit Indra und Çambara verglichen, 1,5481; 6,4583; 7,1125; Mâtali lenkte dabei den Wagen des Indra 3,12149; zuletzt tödtete Indra den Çambara 10,596. Wie die Asuren Sunda und Upasunda, Söhne des Nikumbha, welchen von Brahman Unüberwindlichkeit zugesagt war, die Welt des Indra erobern, ist 1,7657 erzählt; auch hier weist Brahman das Mittel zur Rettung an und giebt nach dem Sturze der Brüder dem Indra die Dreiwelt zurück 7735. Der Asure Naraka, welcher gleich

diesen beiden durch Busse grosse Macht erlangt hatte, kämpft mit Vortheil gegen Indra (3,10915), und dieser muss sich an Vishṇu wenden, welcher den Naraka in einen Berg verwandelt. Von demselben Naraka wird 5,1888 erzählt, er habe der Aditi die Ohrringe geraubt, und Indra habe ihn vergeblich bekämpft, bis endlich Vishṇu ihn erlegte und ihm die Ohrringe wieder abnahm. — Der Keulenkampf mit dem Asuren Keçin, zur Zeit des allgemeinen Götterkampfes, auf dem Berge Mânasa, endet mit der Flucht des Keçin, 3,14255. — Von dem Asuren Prahlâda oder Prahrâda wird 12,4568 behauptet, er habe die Dreiwelt erobert und dem Indra die Herrschaft geraubt. Der Kampf beider dient zu Vergleichungen, 3,16390. 16482 u. a., wie auch der des Indra mit Vipracitti, einem anderen Asurenkönige 6,4212; der mit dem Künstler der Asuren, Maya 6,4549; der Sieg über den Târaka 6,4249. — Von dem Asuren Bali wird erzählt 12,8060: Als Indra alle Asuren besiegt hatte mit Ausnahme des Bali, den er nicht ausfindig machen konnte und den zu tödten Brahman ihm verbot, reiste er auf der Erde umher, auf seinem Elephanten sitzend, und fand endlich den gesuchten Feind. Nach langen philosophischen Gesprächen sagt er zu ihm (8181): „Brahman hat mir verboten dich zu tödten, darum schleudere ich nicht den Donnerkeil auf dein Haupt. Gehe, wohin du willst, Herr der Daitya, Heil sei dir, grosser Asura.“ Dann scheiden sie, Indra geht nach Norden, Bali nach Süden. (So sagt Bhûriçravas zu Yuyadhâna 7,5886: ich habe dich gesucht wie Indra den Bali.) Auch 19,14007 heisst es, es sei Indra nicht beschieden gewesen den Bali zu besiegen; und wirklich wird in der darauf beschriebenen Schlacht Bali Sieger und regiert nun als Götterherr, bis der als Zwerg geborene Vishṇu dem Indra die Herrschaft zurückgiebt. Damit stimmt überein die Erzählung 12,12943. Dagegen nach älteren Stellen hat Indra den Bali wirklich überwältigt (5,4368. 3,12068) und zwar, nach 7,1084, mit Hilfe des Agni. Siegreich dagegen im Kampfe mit Indra waren Râvaṇa 3,16495 und dessen Sohn Indrajit 3,16440. Ein Kampf des Indra mit einer Riesin Namens Dîrghajihvâ, in welchem Indra Sieger blieb, wird 3,16605 erwähnt. Der Asure Pâka, welcher 12,3660 unter den von Indra gefällten Götterfeinden erwähnt wird, hat seine Existenz vielleicht nur einem Missverständnisse zu danken, indem der häufige Beiname des Indra: Pâkaçâsana (d. h. der das Reifen der Früchte regelt) späterhin falsch gedeutet wurde. Der an gleicher Stelle und 8,516 erwähnte Jambha wird späterhin nur unter den Feinden des Vishṇu erwähnt.

Die Pauloma und die Kâlakeya oder Kâlakanja (3,12203) sind zwei Geschlechter der Asura, welche durch die Gnade des Brahman von den Göttern nicht besiegt werden können. Daher beauftragt Indra den Arjuna mit ihrer Vertilgung, der sich durch Mâtali nach ihrer Luftstadt Hiraṇyapura bringen lässt und sie alle mit dem Geschosse des Rudra tödtet. — Die erste, ältere Erzählung von

dem Aufenthalte des Arjuna bei Indra (3,1714—2012) weiss von diesem Asurenkampfe des Arjuna nichts. Der Gedanke, dass einzelne Asuren und Asurenschaaren nur durch Menschen überwältigt werden können (nach einem Spruche des Schicksals), mag aber sehr alt sein.

In den spätesten Darstellungen sind es die Büsser und Heiligen, welche den grossen Kampf zu Gunsten der Götter entscheiden. Nach 5,1923 verwies Brahman den Indra an die Büsser Nara und Nârâyaṇa, und richtig tödtet Nara die Pauloma und die Kâlakanja zu Hunderten und Tausenden. Anderen Berichten zufolge entscheidet der alte Rischi Atri den Kampf; so 13,7292: während der Schlacht entsteht eine grosse Finsterniss; da wird Atri durch seine Busse zum Monde und lässt leuchtende Helle entstehen; darauf besiegt Indra die Asuren. Also war die Finsterniss den Asuren günstig; sie siegten, so lange diese anhielt.

Nach dem Siege über die Asuren beginnt eine glückliche friedliche Zeit, und jetzt erst ist Indra Herr der Welt 3,13216, während die von ihm besiegten Götterfeinde in der Unterwelt, Pâtala, wohnen 5,3557.

Die Sagen über die Kämpfe des Indra müssen sehr vielfach und mannigfaltig gewesen sein; die jetzige Gestalt des Epos hat den kleinsten Theil davon aufbewahrt. Viele einzelne Anspielungen sind uns aus diesem Grunde unverständlich; so wenn Indra auf dem Berge Nishadha ein grosses Werk thut zur Besiegung seiner Feinde, und zwar in verstellter Gestalt 3,17460 u. a.

§ 7.

Indra und die Götter.

In der Zahl der Suren oder Götter ist es Agni, mit welchem Indra am häufigsten zusammen genannt wird. Es ist ein allgemein giltiger Satz: „Agni und Indra sind zwei treue Freunde“ (3,10659), wie auch im Veda Agni der geliebte Freund des Indra heisst. Sie kämpfen beide neben einander gegen die Asuren 7,1084. Dem Range nach kommt Agni sogleich nach oder neben Indra, und es ist alterthümliche Vorstellung, dass diese beiden die Herren der Welt sind: „Mit Parjanya (d. i. Indra) vereint wird Agni Vaiçvânara Herr dieser ganzen Welt genannt“ 3,14192. Gerade wie Indra tritt gelegentlich auch Agni als Wortführer der Götter bei Brahman auf 3,15929. Eine beliebte Erzählung ist, wie Indra und Agni die Frömmigkeit des Königs Çivi prüfen 3,10559. 13274 u. a. Wie eifrig und schmerzlich Indra den Agni sucht, als dieser sich grollend in einem Çamî-Baume versteckt hält, ist 9,2748 erzählt; das Gegenstück dazu, wie Agni den Indra sucht und findet 5,474. Beide Götter werden auch im Opfer gemeinsam verehrt 5,516. Man denkt sie sich wie Priester und Krieger; die Satzung der Krieger rührt von Indra her, die der Priester von Agni, nach 12,5382.

Eine einzige Erzählung zeigt uns diese beiden Götter im Kampfe. Es ist dies die alte, aber sehr überarbeitete Geschichte vom Brande des Waldes Khâṇḍava 1,8088. Diesen Wald wollte Agni verbrennen, um sich einmal recht zu sättigen. Aber so oft er anfängt zu brennen, regnet Indra; denn sein Freund wohnt dort, der Schlangenkönig Takshaka. Da wendet sich nach vergeblichen Versuchen der Feuergott an Kṛishṇa und Arjuna, sie möchten ihm helfen und den Wolken abwehren. Sie versprechen es ihm, und unter ihrem Schutze setzt Agni den Wald in Brand; Menschen und Thiere kommen um. Die Götter wenden sich an Indra um Hilfe (8225), denn die Flammen schlagen bis zu ihren Sitzen empor. Zwar regnet Indra gewaltig, aber die Hitze des Brandes macht die Wasserwolken verdampfen, und Arjuna schleudert mit seinen Pfeilen die Regentropfen zurück (!) Da greifen alle Götter und alle Asuren, voran Indra, die beiden Helden an, vermögen sie aber nicht zu besiegen. Der Gott schleudert seinen Donnerkeil und jubelt schon: „Sie sind todt!“ (8262), er lässt Steine regnen (8277), reisst die Spitze des Berges Mandara aus und schleudert sie auf Arjuna (8281); aber dessen Pfeile wehren Donnerkeil und Steinregen ab und zersplittern den Berg. Zuletzt (8306) zieht Indra auf Befehl einer himmlischen Stimme sich zurück, und Agni verbrennt den ganzen Wald.

Die späte Gestaltung dieser Sage erhellt aus der masslosen Uebertreibung (zwei Menschen gegen alle Götter), aus der Verherrlichung des Kṛishṇa, aus der feindlichen Stellung, die hier Indra gegen seinen Freund und gegen seinen eigenen Sohn einnimmt. Aber eine alte Fassung lag vor, in welche dann Kṛishṇa und Arjuna eingefügt wurden. In der alten Gestaltung der Sage war es ebenfalls Agni, der den Wald Khâṇḍava, den Sitz der Asuren, der Schlangen und Riesen, verbrannte, aber nicht gegen den Willen des Indra. Diese Sage hat wahrscheinlich historische Grundlage; in Khâṇḍava, welches noch 1,7570 ein schauderhafter Wald genannt wird, war ein Hauptsitz der Eingeborenen, ein Schutz gegen die anrückenden Arier, welche dann den ganzen Wald niederbrannten. Vgl. A. Weber Indische Streifen I 12. Die neue Sage, welche den Arjuna und den Kṛishṇa einschob, ward mit der alten auf die gewöhnliche Art in Verbindung gebracht: man nahm mehrere Brände von Khâṇḍava an, 8148 sagt Brahman zu Agni: „Du hast ja früher schon einmal diesen Sitz der Götterfeinde, den schrecklichen Wald Khâṇḍava, zerstört.“ Auch in der jetzigen Fassung werden unter den Bewohnern des Waldes besonders Asuren und Rakschas genannt 8291. 8318.

Mit einem andern Gotte war Indra in der Vorstellung der Inder so innig verknüpft, dass beide zuletzt ineinander verschmolzen: es ist dies Parjanya, der Regengott. In einigen Verzeichnissen der Âditya, wie 1,4824. 19,593. 12456, erscheint Parjanya neben Indra als besonderer Gott; aber später wurden beide mit

einander identificirt, um dem Vishṇu als zwölftem Âditya Platz zu machen. Nur selten führen auch späte Stellen Indra und Parjanya als verschiedene Götter neben einander auf 13,55. Im Mahâbhârata erscheint Indra vollständig als Regengott, und Parjanya ist nur einer seiner Namen; es ist eine gewöhnliche Redeweise: „Indra lässt regnen" 1,1301. So lässt er einmal im Reiche des Sambaraṇa zwölf Jahre nicht regnen (na vavarsha sahasrâkshas 1,6621), so lange nämlich der König in der Fremde herumzieht; denn nach einem festen Glauben der Inder lässt Indra nicht regnen, wo kein König ist, oder ein schlechter. Sobald dann Sambaraṇa in seine Residenz zurückgekehrt ist, lässt Indra wieder regnen. Unter den Vorzeichen des künftigen Weltuntergangs wird auch erwähnt, dass Indra ausser der Zeit regne 3,13079. 13088. Oft wird er auch um Regen angerufen, wie 1,1285 mit den Worten: „Du bist der Herr, Regen strömen zu lassen nicht wenig, du der Wind, du die Wolke und das Feuer des Blitzes am Himmel, du der Treiber der Wolkenmassen, dich nennen sie die grosse Wolke. Du bist der unvergleichliche schreckliche Blitz, du die brüllende Wolke, du der Schöpfer der Welt und ihr unbesiegter Zerstörer." Ueberall aber stehen Frömmigkeit und Regen, Gottlosigkeit und Dürre in nothwendigem Zusammenhange. „Als der König Lomapâda einen Brahmaner betrogen hatte", wird 3,10011 erzählt, „da verliessen alle Brahmaner das Land, Indra regnete nicht mehr (na vavarsha sahasrâkshas) und die Dürre hielt an, bis wieder ein Priester im Lande war." Das goldene Zeitalter wird 3,13217 beschrieben: „Stets spendeten die Wolken Regen, die Völker waren gesund, fromm und gerecht, Indra aber auf seinem Elephanten bereiste die Welt und sah nach den Flüssen, Brunnen, Cisternen, Teichen und Seen." Bei keiner Schilderung einer glücklichen Regierung fehlt die Bemerkung, dass Indra zur rechten Zeit habe regnen lassen; es ist der Regen ein sicheres Zeichen, dass der Gott mit dem Könige zufrieden ist, besonders auch, dass die Opfer richtig gebracht und die Gebräuche richtig eingehalten werden. So wird z. B. bei der Schilderung der Regierung des Yudhishṭhira 2,1205 angegeben, dass Indra nach Wunsch regnen liess, und bemerkt (1208), dass weder Dürre noch Ueberschwemmung existirte, weil der König an seiner Pflicht festhielt. Ebenso 4,931 u. a. — Nach 5,3553 schlürft der Elephant Airâvata in der Unterwelt Pâtâla das kühle Wasser zum Wohle der Welt und giesst es in die Wolken hinauf, aus denen dann der grosse Indra regnet. Nach 6,434 zieht Indra das Regenwasser aus den heiligen Flüssen.

Dass das Verhältniss des Indra zu Tvashṭṛi kein klares ist, indem diese beiden Götter bald als Freunde erscheinen, bald als Feinde gedacht werden, geht aus den verschiedenen Erzählungen vom Kampfe mit Vṛitra hervor. Nach der einen Fassung der Sage hilft Tvashṭṛi dem Indra, verfertigt den Donnerkeil für ihn (3,8712) und spricht den Wunsch aus, er möge damit den Vṛitra tödten;

nach der andern im Anfange des fünften Buches sind Indra und Tvashṭṛi erbitterte Feinde, und letzterer der Vater des Triçiras und des Vṛitra selbst.

Ausser Göttern und Götterfeinden kannte die alte Mythologie noch ein drittes Geschlecht, das der himmlischen Priester und Opferer; diese finden sich auf beiden Seiten, der Suren wie der Asuren, vor. Der Priester des Indra ist Bṛihaspati, dessen ältester Sohn Kaca, wie oben bemerkt, den Göttern durch List die Kunst der Wiederbelebung verschafft. Nach dieser Darstellung wählen die Götter vor dem Beginne des Kampfes den Bṛihaspati zum Opferpriester, um mit seiner Hilfe zu siegen 1,3188; ja es giebt Bṛihaspati dem Indra eine besondere, vortheilhafte Schlachtordnung an 6,2073. Dagegen wird 14,98 berichtet, erst nach dem Siege über die Asuren habe Indra den Bṛihaspati zu seinem Purohita erwählt. Wie Bṛihaspati dem Götterkönige behilflich ist, sein Reich dem Nahusha wieder abzugewinnen, und ihn dabei mit seinen Lobsprüchen stärkt, ist schon oben erzählt. Das Verhältniss beider ist ganz so, wie es auf Erden zwischen einem Könige und seinem Hauspriester nach brahmanischer Anschauungsweise sein soll; Indra fragt, Bṛihaspati belehrt (z. B. 5,1041). Er heisst der Lehrer (Guru) des Indra 1,6464, dessen Bestes er immer will (çakrapriyaishî 12,912), den er über Pflicht (2,1793) und Politik (2,2458) belehrt; er weist den König Marutta, welcher mit seiner Hilfe ein dem Indra missfälliges Opfer bringen will, zurück (14,219), kann aber nicht hindern, dass dann sein eigener jüngerer Bruder Sambarta das Opfer durchführt. Die spätesten Bücher bringen zahlreiche Unterredungen zwischen beiden, deren Resultat dann immer die Anerkennung der brahmanischen Superiorität durch Indra ist, z. B. 14,256.

Ein genauer Freund des Indra ist auch ein anderer Himmelsweiser, der stets auf der Wanderung begriffene Nârada, der ungehindert wie der Wind die Welten durchstreift. In einer alten Stelle 3,2116 kommen Nârada und sein Freund Parvata zu Indra, und dieser erkundigt sich bei ihnen, was auf der Erde vorgehe. Ebenso besucht Nârada 12,13768 den Indra, und dieser fragt ihn, was er Merkwürdiges gesehen habe. Als Götterbote erscheint Nârada 3,770; im Augenblicke, da Pradyumna den Çâlva tödten will, schickt ihm Indra den Nârada, ihn davon abzuhalten, da es ihm nicht beschieden sei, den Çâlva zu tödten.

Dass die Schaaren der Untergötter, der Marut, Apsaras, Vidyâdhara, Gandharba, Siddha, Sâdhya, Yaksha u. a. das dienende Gefolge des Indra bilden, ist schon oben erwähnt. Besonders die Marut oder Windgötter sind ihm stets zur Hand. Er wird auch König der Marut genannt 14,1176. Wie Kubera Herr der Yaksha, so ist Indra Herr der Marut 7,159. Zu Brahman kommen 5,1918 Agni mit den Vasu und Indra mit den Marut, und der König mit seinen Helden wird dem von den Marut umgebenen Indra verglichen 3,15600. Nach 5,3277 sind die Marut Indras Tischgenossen.

Nach 5,3808 hat Indra die schwangere Göttin Diti am Berge Asta von ihrer Leibesfrucht befreit, und aus dem Fötus entstanden die Windgötter.

Als Günstlinge des Indra gelten die regenfrohen Schlangen; es ist der Regen des Indra der Schlangen grösste Freude 1,1301. Zumal ihr König Takshaka heisst ausdrücklich ein Freund des Indra, welcher ihm zu Liebe seine Wohnung, den Wald Khâṇḍava, beschützt 1,8089. Bei dem grossen Schlangenopfer des Janamejaya begiebt Takshaka sich in den Schutz des Indra 1,2054, aber der Zauberkraft der Opfersprüche kann selbst Indra nicht widerstehen, er wird mit dem Freunde herabgezogen und lässt seine Hand los, um in den Himmel zurückzukehren. Wie er einem anderen Schlangenfürsten, dem Sumukha, zum Genusse des Amṛita verhilft, ist 5,3671 erzählt.

§ 8.

Indra und die Menschen.

Indra ist ein Freund der Menschen und verkehrt viel und gerne mit ihnen. Dabei erscheint er gewöhnlich in menschlicher Gestalt, von der seine göttliche nur durch gewisse „Zeichen" (liṅga 3,2214), welche oben § 3 bereits genannt sind, sich unterscheidet. Seine Verwandlungsfähigkeit ist unbeschränkt; er zeigt sich (nach 13,2275—2285) bald alt bald jung, bald schön bald hässlich, erscheint als Asure, Priester, König, als Vaiçya oder Çûdra, als Angehöriger einer Mischklasse, ja als verachteter Câṇḍâla, aber auch in Gestalt eines Löwen, Tigers, Elephanten, Raubvogels u. dgl. Der ältesten Gestalt des Gedichtes gehört die Erzählung an, wie er als ehrwürdiger Brahmane den Karṇa besucht und ihm die Ohrringe raubt 3,17177. Eine Nachbildung durfte nicht fehlen, welche ihn in gleicher Gestalt dem Arjuna erscheinen lässt 3,1505. Als Brahmaner hetzt er die Söhne des Bhaṅgâsvana gegen einander auf 13,555 und besucht in gleicher Gestalt deren zum Weibe umgeschaffenen Vater 559; auch 13,274 bespricht er sich in Brahmanengestalt mit einem Papageien, der aus Pietät den absterbenden Baum, auf dem er lange gewohnt, nicht verlassen will, und belebt den Baum auf's neue, indem er ihn mit Amrita besprengt. Ebenso erscheint er als Brahmaner dem Utaṅka, als dieser in die Schlangenwelt einzudringen versucht 14,1721. Der Çrutâvatî erscheint er in der Gestalt des Vaçishṭha 9,2766; als frommer herumziehender Bettler, von einem Hunde begleitet, kommt er zu den sieben Rischi 13,4459. In Gestalt eines schönen Jünglings stellt er der Rischifrau Ruci nach 13,2308. Sehr bekannt war seine Verwandlung in einen Falken, als er den Çivi- oder Uçînara prüfen wollte 3,10559. 13275. In späteren Stücken kommt er als goldener Vogel zu einigen Brahmanen, welche, ehe sie die Pflichten eines Hausvaters erfüllt haben, sich dem Waldleben widmen wollen, um sie eines Besseren zu belehren

(12,308) oder er erscheint als Schakal, um einen von einem Vaiçya misshandelten Brahmaner zu trösten 12,6696.

Seine freundliche Gesinnung gegen ihm angenehme Menschen beweist Indra gewöhnlich dadurch, dass er ihnen die Wahl einer beliebigen Gabe freistellt; er ist der Gabenspender, Varada, bald aus freien Stücken seinen Lieblingen gegenüber, bald auch von Heiligen durch die Macht ihrer Busse dazu gezwungen. Nur einmal fordert er dafür eine ganz bestimmte Gegenleistung (3,17196): gegen den Panzer und die Ringe des Karṇa stellt er diesem jede Wahl frei, nur seinen geliebten Donnerkeil nimmt er ausdrücklich aus. Dass die Macht des Indra, Gaben zu verleihen, nicht absolut unumschränkt ist, dafür findet sich ein interessantes Beispiel 3,10708. Ein heiliger aber ungelehrter Brahmane, Yavakrîta, büsst mit der Absicht, ohne Studium die Veda und alles Wissenswürdige zu lernen. Zwar erscheint ihm Indra und erklärt, es sei dies unmöglich, er möge die Veda bei einem Lehrer studiren; aber Yavakrîta, schon längst eifersüchtig auf das grössere Ansehen der Gelehrten, setzt trotzdem seine Busse fort. Da nimmt Indra die Gestalt eines alten Brahmanen an, setzt sich am Ufer der Gaṅgâ nieder und fängt dort an mit Sand eine Brücke über den Fluss zu bauen. So trifft ihn Yavakrîta und fragt lachend den Alten, was er da mache. Als er hört, dass Jener den Sand in den Strom werfe, damit man trockenen Fusses hinüber gehen könne, sagt er ihm, dass dies unmöglich sei. Eben so unmöglich, entgegnet Indra, ist dein Verlangen, ohne Studium die Veda zu lernen. — Auch die Bitte des Mataṅga 13,1872 kann er nicht erfüllen. Dieser, ein Câṇḍâla, büsst, um die Brahmanenwürde zu erhalten; Indra stellt ihm jede andere Gabe frei und macht ihn zuletzt zu einem göttlichen Wesen. — Als Büsser verkleidet fordert er 3,1505 den Arjuna auf, sich eine Gnade zu wählen, und dieser wünscht sich, die Waffen der Götter kennen und führen zu lernen. Aehnliche Fälle, in welchen Indra als Varada auftritt, finden sich 5,549: nachdem er mit Hilfe des Bṛihaspati den Nahusha gestürzt, stellt er aus Dankbarkeit dem Vater des Bṛihaspati, dem Aṅgiras, eine Gabe frei, worauf dieser sich ausbittet, dass der Atharvaveda nach ihm genannt werde; 13,566 lässt er den in ein Weib verwandelten Bhaṅgâsvana wählen, ob er Weib bleiben oder wieder Mann werden wolle; ebenso schenkt er dem Sumukha langes Leben und schöne Gestalt 5,3672, dem Nala die Gabe des freien Ganges und den klaren Blick im Opfer 3,2226, der büssenden Çrutâvatî einen Sitz im Paradiese 9,2791 u. dgl.

Am liebsten aber findet sich Indra bei den Opfern der Könige und der Priester ein und hilft selbst mit das Opfer besorgen. So erscheint er 1,4687 bei dem Opfer des Königs Vyushitâçva und nimmt an den religiösen Handlungen thätigen Antheil; dadurch erhält das Opfer ausserordentliche Wirksamkeit, so dass der König alle seine Feinde besiegt. Ebenso betheiligt er sich bei dem Opfer des

Königs Nṛiga 3,8331. 10291, wo er mit Somasaft gesättigt wird, und an dem des Marutta Âvikshita 7,2172. 12,910, mit welchem er um die Wette opfert, dabei aber unterliegt, ferner regelmässig bei den Opferfesten des Mudgala 3,15411. — Aber nicht nur auf Erden, auch im Himmel selbst hat Indra Opfer dargebracht, ja es ist eine alte Vorstellung, dass er erst durch ein grosses Opfer seine Würde als Götterkönig erhalten habe. Soll ein Opferfest eines irdischen Königs sehr gerühmt werden, so heisst es: das Opfer war wie das des Indra im Himmel; z. B. 2,1257. 1684. Auf der Erde sind Opferstätten des Indra der See Bindusaras (2,68 und 6,240), der Wald Naimisha (1,7275), der Berg Meru (6,213), der Platz Indratîrtha an der Sarasvatî und der Wallfahrtsort Prabhâsa (9,2831). Nur ganz allgemein wird 5,3775 der Osten als die Gegend angegeben, wo „Indra viele Eber und anderes Wild im Walde tödtet und dann den Göttern als Opferantheil übergibt.“ Nach 1,4846 opferte Indra, sobald er das Regiment angetreten hatte, und zwar in der Absicht, seinen Namen berühmt zu machen. Das Pferdeopfer, das er nach seiner Wiedereinsetzung bringt, um sich von der Schuld des an Vṛitra begangenen Mordes zu reinigen (5,418; auch 13,32 erwähnt), ist schon bei Gelegenheit der Geschichte des Nahusha erzählt worden. Gewöhnlich aber wird nur auf ein berühmtes Opfer des Indra angespielt; so 1,2098. 2104, wo dieses Opfer das hundertzahlige (çâtasañkhyas) genannt wird; 9,2833 (vgl. 13,3154), wo er an der Sarasvatî hundert Opfer bringt und daher den Namen Çatakratu (Hundertopfer) erhält; 3,8181, welche Stelle die hundert Opfer an den See Devahrada verlegt. Eine späte Erzählung 14,2820 berichtet, Indra habe einst ein Thieropfer darbringen wollen. Da wehren es ihm die mitleidigen Rischi, es sei dies nicht der rechte Opferbrauch, es sei nicht Recht ein lebendes Wesen zu tödten (2822), er solle Pflanzen opfern. Da Indra nicht nachgeben will, wird die Streitfrage dem Könige Vasu vorgelegt. — Mit Viçvâmitra opferte Indra und trank Somasaft mit ihm in Kanyakubja 3,8313, und über das Opfer des Sahadeva machte er sogar einen Vers 3,8377.

Waren es in den älteren epischen Gesängen die Dânava, vor welchen Indra zitterte, so hat die spätere Auffassung ihm viel gefährlichere Feinde gegenüber gestellt, vor denen er seiner Göttlichkeit nicht froh werden kann. Es sind dieses die Büsser. Denn „Busse kann selbst den Indra zwingen, die Wohnung des Yama zu betreten“ 3,10444. Kaum hat irgendwo ein Brahmaner, ein König, ein Asura sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um sich dort Bussübungen hinzugeben, so fängt Indra an zu zittern, und seine Angst wächst, je beharrlicher die Busse fortgesetzt wird. „Wenn der nur nicht zum Indra wird“, seufzt er, und sinnt auf Mittel den Rivalen zu stören. Bald wendet er freundliche Ueberredung an, bald Betrug und heimtückischen Mord, bald verlockt er den Büsser zur Sinnlichkeit, welche alle Früchte der Selbstpeinigung vernichtet. Als König Uparicara oder Vasu das Büsserleben an-

fing (1,2336), fürchtete Indra, derselbe möchte sich zum Götterherrn aufschwingen, und redete ihm zu, er möge sich seiner eigentlichen Pflicht, der Regierung, wieder zuwenden. Der Büsser giebt nach und Indra beschenkt ihn reichlich. Hilft aber das Zureden nicht, so hat Indra ein beliebtes und wirksames Mittel, die Busse zu stören; er schickt seine himmlischen Nymphen, eine oder mehrere, zu dem Büsser, welche diesen durch ihre Liebeskünste zur Sinnlichkeit zu verlocken suchen. So wird 1,2914 erzählt, wie Viçvâmitra durch seine Busse dem Indra die Befürchtung einflösst, er möchte seinen Himmelsthron verlieren; er wendet sich an die Nymphe Menakâ: „Mit seiner schrecklichen Busse macht dieser Viçvâmitra mir das Herz erzittern, gehe, beste der Apsaras, und verlocke ihn“. Nach einigem Sträuben, das in der Furcht vor dem Fluche des Heiligen seinen Grund hat, erklärt Menakâ sich bereit, und Indra schickt ihr noch den Liebesgott Manmatha und den Windgott Vâyu mit, der in ihrem Gewande spielen soll. So wird Viçvâmitra wirklich verführt und Indra hat eine Zeit lang vor ihm Ruhe. Andere Beispiele 1,5075: der Sohn des Gotama, Çaradvat, beunruhigt durch seine Busse den Indra, wird aber auf dessen Veranlassung durch Jânapadî, eine andere Apsaras, gestört; oder 1,7854: ein ungenannter Büsser (in andern Quellen Mâṇḍakarṇi), der bei Indra eingekehrt ist, wird von fünf Apsaras vergeblich in Versuchung geführt; doch ist hier nicht ausdrücklich gesagt, dass die Apsaras auf Befehl des Indra handelten. — Helfen aber selbst die Apsaras nicht, so greift Indra ungescheut zu dem Mittel des offenen oder hinterlistigen Mordes. Ein Beispiel 5,233: Beim Anblicke der Busse des Triçiras überfällt Schrecken den Indra; er fürchtet, dieser möchte selbst Indra werden; er wünscht Triçiras dahin bringen zu können, dass er sich dem Genusse hingebe und aufhöre zu büssen. Er befiehlt nun den Apsaras, den Heiligen zu verführen, damit seine Furcht aufhöre. Die Apsaras machen sich auf den Weg, aber sie verschwenden umsonst alle ihre Kunst an dem standhaften Triçiras. Ohne ihre Absicht erreicht zu haben, kehren sie zu Indra zurück und berichten ihm, die Standhaftigkeit des Triçiras sei nicht zu erschüttern. Da überlegt Indra wiederum und schleudert zuletzt den Donnerkeil auf Triçiras, dass er todt zur Erde fällt 5,252. Nach einer anderen Version (12,13211) erreichen die Apsaras auch hier ihren Zweck.

Durch die Zauberkraft der Busse gezwungen, muss der König der Götter oft dem Willen der sterblichen Menschen sich fügen. So wird er durch die Busse des Kuçika genöthigt, in der Familie desselben als Mensch unter dem Namen Gâdhi geboren zu werden 12,1720. 19,1426. 1764; doch ist diese Verkörperung nur ein sogenanntes Aṃçâvatâraṇa, eine theilweise Incarnation, d. h. Indra führt nur einen Theil seines eigenen Wesens in Gâdhi ein 19,1428. — Eine sehr beliebte Erzählung, um die Ohnmacht des Götterkönigs gegen büssende Heilige zu illustriren, war die von der Busse des

Cyavana. Dieser will den beiden Himmelsärzten (Açvin) den unsterblich machenden Somasaft weihen, aber Indra erhebt Einsprache (3,10379) und greift, da diese unberücksichtigt bleibt, zu seinem Donnerkeile. Da aber lässt Cyavana durch die Macht seiner Busse den Riesen Mada (Leidenschaft) entstehen, der auf den Götterkönig losgeht und ihn zu verschlingen droht. Der erschreckte Indra gibt nach und Cyavana ruft den Mada zurück 3,10403. Die gleiche Geschichte wird berichtet 13,7306. Dort fordert Cyavana den Indra auf, die Açvin den Somasaft trinken zu lassen; dieser weigert sich: „Mit den Açvin werde ich nicht Soma trinken, das mögen andere thun, ich kann mich nicht dazu verstehen." Darauf verschafft Cyavana durch den Zauber seiner Busskraft den Asuren den Sieg über den Indra; der erzürnte Götterkönig greift den Büsser mit seinem Donnerkeile an und will einen Felsen nach ihm schleudern, aber Cyavana ruft den Riesen Mada in's Leben, worauf Indra auf Zureden der anderen Götter erklärt, er wolle nachgeben. — Kurz berührt ist diese Geschichte auch 14,249—254.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass Indra selbst, wie unter den Opferern, so auch unter den Büssern erwähnt wird 13,695: er büsst in Vârâṇasî und erlangt dadurch die Zufriedenheit des Çiva.

Zwar ist Indra aller Menschen Freund, aber das Epos sieht in ihm vorzugsweise den Krieger, den Städtezertrümmerer (Purandara), wie er mit einem alten und häufigen Namen genannt wird, der „zum Verderben der Dasyu den Krieg eingesetzt hat, von dem Panzer, Pfeil und Bogen herrühren" (5,838), und daher erscheint er im Epos auch besonders als Freund der Helden, die er in ihren Eroberungszügen unterstützt, die er besucht, um sich nach ihrem Thun und Treiben zu erkundigen, deren Besuch in seinem Palaste er stets entgegensieht, die er endlich nach ihrem Tode in seinen Himmel aufnimmt. Gewiss traten diese Beziehungen in der älteren Gestalt des Gedichtes ungleich stärker hervor, als in der uns jetzt vorliegenden Bearbeitung, welche ohne Zweifel eine Menge Züge, die von dem persönlichen Eingreifen des Gottes in die Kriege der Menschen erzählten, getilgt hat. Der vorbuddhistische Rationalismus beseitigte sorgfältig die alten Göttermährchen und nur einzelne, ihrer Beliebtheit und Bedeutsamkeit halber, wurden begnadigt. Die nachbuddhistische Legendenpoesie führte zwar die alten Götter und das Element des Wunderbaren wieder ein, aber sie brachte es nur zu wunderlichen und abgeschmackten Heiligengeschichten. Es ist uns von dem epischen Indra und seinem Verkehr mit den Helden der Sage die meiste und beste Kunde verloren gegangen, und es kann sich nur darum handeln, einige gerettete Andeutungen zu sammeln.

Eine alte Idee drückt die Frage des Indra an den ihn besuchenden Nârada aus: „Die pflichtkundigen Hüter der Erde, die mit Preisgebung des eigenen Lebens, ohne rückwärts zu schauen,

dem Tode durch das Geschoss entgegengehen, denen diese an Seligkeit unerschöpfliche Welt so gut angehört wie mir, warum sehe ich sie nicht, diese meine geliebten Gäste, wo sind sie nur, die heldenmüthigen Krieger?" 3,2120. Der Götterkönig ist also gewohnt, stets neue Gäste, nämlich im Kampfe gefallene Helden, bei sich zu sehen, und es fällt ihm auf, dass jetzt keine bei ihm sich einfinden; aber im Augenblicke ruhen alle Kriege wegen der Gattenwahl der Damayantî. „Wer ohne zu fliehen in der Schlacht den Tod findet, kommt in den Palast des Indra zu ewiger Freude" heisst es 2,499; freilich wird dann dasselbe auch den Büssern versprochen und denen, welche ein Königsopfer gebracht haben. Wer aber in der Schlacht sich rückwärts gewendet hat, der kann den Götterhain Nandana nicht erschauen 3,1759. Nach 2,870 kommen alle Könige, welche im Kampfe gefallen sind, in das unvergängliche Paradies (svarga); aber auch Vedastudium und Busse werden mit dem Paradiese belohnt. Sehr bestimmt lautet die Stelle 11,59—61: „Nie ist der Kampf ohne Segen: der Gefallene geht zum Himmel, der Sieger erlangt Ruhm, beides ist kostbar. Diesen wird Indra die alle Wünsche gewährenden Welten schenken, sie werden seine Gäste sein; denn sicherer noch, als andere Sterbliche durch gabenreiche Opfer, durch Bussübungen, oder durch Wissenschaft, erlangen die Helden den Himmel durch den Tod auf dem Schlachtfelde". Aehnlich sagt Indra 12,3655, die in der Schlacht gefallenen Helden dürfe man nicht beklagen, sein Himmel gehöre diesen wie ihm selbst. Bevor Arjuna den Bhagadatta tödtet, sagt er 7,1202: „Jetzt werde ich dem Indra einen Gast schicken" (vgl. A. Holtzmann, deutsche Mythologie, S. 199). In der Schlacht sterben, heisst den Indra-Weg gehen 5,2065: „Diese Helden gehen den alten Indra-Weg, sie werden ihr Leben verlieren, aber auf Erden Ruhm bewahren". Vor Beginn der grossen Schlacht erinnert Bhîshma 6,644 seine Krieger daran, dass ihnen jetzt das Thor zum Paradiese des Indra und des Brahman aufgethan sei. Dass sogar die so schlecht als möglich hingestellten Helden der Kuru in den Himmel kommen, kann Kṛishṇa selbst nicht leugnen 14,1584. Bei seinem Besuche im Himmel sieht Arjuna auch die im Kampfe erschlagenen Helden 3,1748 und auch dort haben sie ihre alte Lust an Schlachten und Kämpfen so wenig verloren, dass sie bei Gelegenheit vom Himmel herabfahren, um den Heldenthaten berühmter Sterblicher zuzuschauen; z. B. 4,1768 verlässt Indra, von Çivi, Yayâti, Nahusha, Pûru, Raghu und anderen Helden begleitet, den Himmel und ist Zuschauer bei dem Kampfe des Arjuna mit den Kuru. Neben solchen Zeugnissen hat es keinen Werth, wenn 2,484 behauptet wird, im Palaste des Indra halte sich nur éin König auf, nämlich Hariçcandra. Ueberhaupt ist jene ganze Beschreibung der himmlischen Paläste (2,283—513) ein sehr junges Stück.

Aber auch bei ihren Lebzeiten sind die Könige und Helden die Freunde des Indra, die er besucht, nach ihrem Wohlergehen

befragt, zum Besuche bei sich einladet, an deren Opferfesten er gerne Antheil nimmt. „Du, Herr der Suren, bist unser, der Krieger, Freund", sagt Mândhâtar zu ihm 12,2432, und Bhagadatta rühmt sich 2,1005: ich bin ein Freund des Indra; 8,104 heisst derselbe Bhagadatta der geliebte und geschätzte Freund des Indra; 7,1302 sein geliebter und beständiger Gefährte. Ebenso heisst Bhîshmaka öfters ein persönlicher Freund des Götterkönigs 2,585. 1167. 5,5350. Auch dem Familienleben der Könige schenkt er seine Theilnahme; so besucht er 3,10451 den Yuvanâçva, dem eben ein Erbe geboren ist, und gibt diesem den Namen Mândhâtar; später weiht er diesen selbst zum Könige 3,10457. Als er hört, dass König Bhîma die Gattenwahl seiner Tochter verkündigen lässt, zieht er selbst nach Vidarbha (3,2137), nicht als Zuschauer, sondern als Freier, und beschenkt den erwählten Bräutigam (3,2226). An dem Beispiele des Kuru 9,3011 zeigt sich die Vorstellung deutlich, die man von dem innigen Verkehre des Indra mit den Königen hatte; er sieht den Kuru eifrig pflügen und steigt herab, ihn nach dem Grunde seines Thuns zu fragen. Dem Könige Uparicara oder Vasu ist er bei der Unterwerfung des Reiches von Cedi behilflich 1,2335 und schenkt ihm zum Zeichen seiner Gnade einen krystallenen Wagen, den er nach Belieben durch die Luft leiten kann, eine Fahne, die in der Schlacht seine Person unverwundbar macht, und ein Bambusrohr als Scepter 2350. Auch dieser Uparicara heisst ein Freund des Indra 12,12712. Jedem bedeutenden Kampfe auf Erden wohnt Indra als Zuschauer bei, z. B. 5,7110.

Die in den Himmel aufgenommenen Krieger kann Indra wieder von dort verstossen, wie das Beispiel des Yayâti zeigt, der durch Busse und Frömmigkeit den Himmel erreicht hat, aber nach nicht sehr langer Zeit durch Indra wieder zur Erde herab gestürzt wurde. Die Ursache war der Uebermuth des Yayâti, welcher auf eine Frage des Indra sich dahin äusserte, er kenne keinen Gott und keinen Menschen, der ihm selbst an Busse und Heiligkeit gleichkäme 1,3565. 5,4054. Als jedoch die vier Enkel des Yayâti ihre Busse ihm abgetreten hatten, kehrte er mit Erlaubniss des Indra wieder in den Himmel zurück.

Zwischen die Poesie des alten Heldengesanges und die wunder- und abergläubische Brahmanenpoesie der vischnuitischen und çivaitischen Periode fällt ein mittleres Zeitalter der rationalistischen und pantheistischen Aufklärung, welche den alten Sagenschatz einer durchgreifenden Umarbeitung unterzog und besonders die Züge eines persönlichen Eingreifens der Götterwelt in die Geschichte des grossen Krieges bis auf wenige Spuren tilgte oder durch rationalistische Ausdeutungen ersetzte. So kommt es, dass gerade in den Büchern, welche den Kern des alten Heldengedichtes umfassten, im sechsten, achten und neunten, der Name des Indra und die der anderen alten Götter verhältnissmässig am seltensten genannt werden, indem ihr Wirken einer natürlichen Entwicklung

der Dinge Platz machen muss; wo aber in den genannten Büchern das wunderbare Element sich zeigt, da stossen wir gewöhnlich nicht auf Trümmer alter Ueberlieferung, sondern nur auf spätere Einschiebsel zu Ehren des Vishṇu oder des Çiva. Ohne allen Zweifel aber hat besonders Indra in der älteren Fassung der Geschichte des grossen Krieges eine sehr bedeutende Rolle gespielt und es wäre vielleicht noch nicht unmöglich, in dieser Beziehung den alten Sachverhalt wenigstens theilweise wieder herzustellen. Hier aber kann es sich zunächst nur darum handeln, die noch erhaltenen Spuren zu sammeln. Dass zunächst Indra stets die Pâṇḍava begünstigt, gegen Duryodhana und Karṇa aber feindliche Gesinnung zeigt, ist wohl ein Zug der schon dem alten Gedichte angehörte. Denn der tapferste der fünf Brüder, Arjuna, ist der Sohn des Indra; es ist 1,4791 erzählt, wie Indra an der Stelle des Pâṇḍu mit Kuntî den Arjuna erzeugt, nachdem die Zauberformel der Kuntî ihn vom Himmel herabgerufen hatte. Bei der Prüfung, welche Droṇa als Lehrer mit seinen Zöglingen anstellt, 1,5402, bedeckt Indra seinen Sohn Arjuna mit einem Nebel, während Karṇa durch seinen Vater, den Sonnengott, in helles Sonnenlicht gestellt wird: ein alter Zug, der aber seinen Platz verändert hat und wahrscheinlich früher in der Erzählung des grossen Kampfes seine Stelle hatte; dort hilft Sûrya seinem Sohn, den Feind zu erblicken, welchen Indra, um ihn zu schützen, den Augen des Karṇa verhüllt hat. — Während der dreizehnjährigen Verbannung der Pâṇḍava zeigt Indra sich bei verschiedenen Gelegenheiten gnädig gegen sie. Er erscheint dem Arjuna (3,1505) und ladet ihn ein, zu ihm zu kommen (1709) und bei ihm den Gebrauch der himmlischen Waffen, z. B. des Donnerkeiles (1791), kennen zu lernen. Fünf Jahre lang bleibt Arjuna bei Indra, der ihn nicht nur in der Kriegskunst der Götter, sondern auch in Musik und Tanz unterrichten lässt. Späterhin besucht er seinerseits den Arjuna und seine Brüder auf dem Berge Gandhamâdana 11918. — Der Besuch des Arjuna bei Indra wird späterhin nochmals erzählt (3,11992—12273) und hier hinzugefügt, Indra habe ihn gegen die Nivâtakavaca und die Kâlakanja geschickt, zwei Asurenvölker, mit denen Indra nicht fertig werden konnte, und Arjuna habe diese besiegt und vernichtet. — Späterhin stellt Duryodhana im Walde dem Arjuna und seinen Brüdern nach; da schickt Indra den König der Gandharba, den Citrasena, mit seinen Leuten dorthin, er solle ihm den Duryodhana gebunden in den Himmel bringen (3,15012); was aber die Grossmuth des Yudhishṭhira verhindert. — Gehören aber diese Stellen des dritten Buches schwerlich dem alten Epos an, so ist dagegen ein Beispiel ächt epischen Eingreifens der Götter in die Menschenwelt die öfters (1,2779—2782. 4407—4410. 3,16922—17216. 12,136—139) erzählte Sage, wie Indra, als Brahmaner verstellt, den Panzer und die Ohrringe des Karṇa mit List an sich bringt; wie ausdrücklich gesagt wird, aus Liebe zu seinem Sohne Arjuna und zu den andern Söhnen des Pâṇḍu, während 5,2198 be-

hauptet wird, Indra habe die Ohrringe nur geraubt, um sie seiner Gattin Çacî zu schenken. Die Besiegung des Karṇa, durch listigen Verrath der Götter und Menschen und durch die Arglosigkeit seines eignen edlen Sinnes ermöglicht, ist der Höhepunkt des ganzen alten Gedichtes; die nothwendige Vorbereitung dazu ist eben der Raub des Panzers und der Ohrringe, wodurch Indra, dem Arjuna zuliebe, den Karṇa eben so schmählich hintergeht, wie bei Homer, dem Achilleus zu Ehren, Athena den Hektor, den Liebling des hellenischen Sonnengottes, wie Karṇa der des indischen ist. Ebenso alt und ächt ist die, allerdings nur zuschauende, Theilnahme des Indra an dem entscheidenden Kampfe des Arjuna mit Karṇa und sein Wortstreit darüber mit Sûrya 8,4429. Auch unter den Waffen des Arjuna sind mehrere ein Geschenk des Indra (4,2028), seine Fahne hat Viçvakarman verfertigt auf Befehl des Götterkönigs 6,2076. Ebenso sind nach 5,2229 die Pferde des Nakula ein Geschenk des Indra. Bei den Kämpfen des Arjuna und seiner Brüder stellt Indra sich als Zuschauer ein 4,1761. 6,1537. Noch zuletzt mag es Indra gewesen sein, der den geschlagenen Duryodhana in den Teich lockt, in welchem ihn die Sieger nachher finden; in der jetzigen Gestaltung des Gedichtes findet sich hiervon freilich keine Spur, dass aber ein grosses Stück hier weggelassen wurde, beweist die zum Ersatz hier eingeschobene Wallfahrtsreise des Râma. Solche ohne deutlichen Grund und ohne Zusammenhang eingeschobene spätere Stücke sind nämlich immer ein Zeichen, dass hier eine Lücke, verursacht durch Ausmerzung eines alten ächten Stückes, ausgefüllt werden sollte.

Die jetzige Redaction des Mahâbhârata schliesst mit dem Eingehen der fünf Brüder in den Himmel des Indra. Dieser kommt dem Yudhishṭhira, welcher allein bei lebendigem Leibe das Paradies erreicht, entgegen (17,73) und führt ihn auf seinem Wagen in seinen Himmel, wo er sich dann weiter mit ihm bespricht (18,90), und die Brüder sich wieder zusammen finden.

Was das Verhältniss des Indra zu den Brahmanen betrifft, so sind seine Beziehungen zu hervorragenden Büssern und Heiligen aus dieser Kaste schon oben berührt. Dass Indra in den spätesten Theilen des Mahâbhârata ganz zum gehorsamen Knechte der Priester geworden ist, kann nicht auffallen; aber auch ältere Stellen zeigen ihn uns als einen Freund und Verehrer derselben. „Selbst Indra verehrt die Brahmanen, wie viel mehr ein Mensch?“ sagt der Brahmane Kauçika 3,13673, und der König Janaka lehrt 3,10622, einem Brahmanen müsse selbst ein König auf der Strasse ausweichen, denn die Brahmanen verehre selbst Indra. Eine Menge Heilige und Rishi sind Gäste im Himmel des Götterkönigs (2,292—300 aufgezählt); wie die Könige, sprechen auch Brahmanen: „der hohe Indra ist mein Freund“ (so 1,831), andere gehen bei ihm ein und aus und erhalten Aufträge von ihm (so z. B. Lomaça 3,1879. 8423); andere besucht er selbst, so den Vaka 3,13224, einen hundert-

tausend Jahre alten Heiligen, von dem er sich die Vortheile und Nachtheile eines langen Lebens auseinandersetzen lässt. Aber alle Brahmanen verlangen auch von dem Götterkönige die respectvollste Behandlung. Die zwergartigen Bâlikhilya, wird 1,1439 „aus einem Purâṇa“ erzählt, helfen bei dem Opfer des Kaçyapa, indem ihm mehrere mit vereinten Kräften ein Baumblatt herbeischleppen; da verhöhnt sie Indra und springt über sie hinweg, aber die Bâlikhilya opfern zu dem Zwecke, dass Kaçyapa einen Sohn erhalte, der dem Indra an Kraft überlegen sei: dies ist Garuḍa. Doch weiss Kaçyapa die erzürnten Zwerge zu beruhigen, dass sie einwilligen, Garuḍa solle ein Freund des Götterkönigs werden; aber niemals mehr möge Indra sich beikommen lassen, einen Brahmanen zu verspotten 1,1467.

Die Menschen rufen den Indra an um Regen (1,1285) und opfern ihm nach glücklich beendeten Kriegsthaten 3,10206. Auch ein besonderes Fest des Indra wird erwähnt, eingesetzt zum Andenken an die Verleihung eines Stockes aus Bambusrohr, als Zeichen der königlichen Gewalt, an den König Uparicara oder Vasu durch Indra (1,2350); den Jahrestag dieser Belehnung, wird hinzugesetzt, hätten Uparicara und die ihm nachfolgenden Könige stets gefeiert und noch heute (adya api 2352) finde diese Festfeier, Indramaha genannt, jährlich statt, wie einst Uparicara nach der Eroberung von Cedi auf Anordnung des Indra sie eingeführt habe. Nach 19,4936 war es ein sehr fröhliches Fest. Dieses Fest soll die Idee ausdrücken, dass die Königswürde von Indra abstamme. So übergeben 12,6186 Indra und die übrigen Weltenhüter das Richtschwert dem Manu mit den Worten: „Du bist der Herr der Welt, mit diesem von Dharma stammenden Schwerte beschütze die Unterthanen“. Besondere Wallfahrtsorte (tîrtha) des Indra werden angeführt 3,10224. 10418. 10542. 9,2831, einer der Mädchen des Indra (Kumârikânâm Çakrasya tîrtham) 3,5023. Nach 3,13417 verehren die Asketen den Indra durch eine besondere Art des Sitzens, âsana.

§ 9.

Indra und die späteren Götter.

Die Verehrer des Vishṇu und die des Çiva erkannten die alten indischen Götter an, setzten sie aber herab in das Verhältniss dienender und geschaffener Wesen und formten in diesem Sinne die alten Sagen um; sehr viele alte Mythen sind uns nur in solchen Umdichtungen erhalten. Einige Beispiele aus einer Menge von Stellen, welche dieser späteren Anschauung Ausdruck geben, mögen genügen.

Im Gefolge des Çiva erscheint Indra, auf seinem Elephanten Airâvata reitend 3,14547. Lobpreisend zieht er hinter Çiva her 3,14561. Dieselbe Vorstellung 13,873; alle Götter, von Indra angeführt, erscheinen im Gefolge des Çiva, sein Lob verkündigend;

zum Preise seines Herren trägt Indra die Hymne Çatarudriya (13,876) oder das Rathantara (13,986) vor in Gemeinschaft mit Brahman und Vishṇu. Schöpfer und Herr des Indra heisst Çiva 13,591; Çiva selbst ist Indra 12,10411. 13,7496, und Indra ist nur einer der vielen Namen des Çiva 13,1218. Ohne Vergleich mächtiger als Indra ist Çiva; „wem Çiva gnädig ist, dem kann er Stärke geben, selbst den Indra zu besiegen“ 10,766; nur durch die Gnade des Çiva ist dem Indra die Herrschaft über die Götter zu Theil geworden 13,695. In Wahrheit und vollständig erkennt selbst Indra das Wesen des Çiva nicht 13,1052. Nach 5,3826 ist der im Norden thronende Çiva selbst für Indra unsichtbar. Auch der Ruhm der alten Asurenkämpfe wurde dem neuen Gotte beigelegt. Hart bedrängt von Vṛitra, wird 7,3457 erzählt, begeben sich Indra und die anderen Götter zu Brahman, Rath und Hilfe bei ihm zu holen; dieser aber verweist sie an den Çiva und führt sie selbst zu diesem auf den Berg Mandara, wo dann Çiva dem Indra einen undurchdringlichen Panzer und einen Sieg verleihenden Zauberspruch schenkt; jetzt tödtet Indra den Vṛitra 7,3475. Ganz ebenso verweist Brahman 8,1427 die Götter an die Gnade des Çiva, als Indra die in Tripura versammelten Götterfeinde nicht überwältigen kann; Çiva sei der einzige der diesen Kampf bestehen könne. Dieselbe Geschichte von den drei Burgen (Tripura) der Asuren, welche Indra nur mit Hilfe des Çiva zerstören kann, wird auch 13,7483 erzählt. Der Asura Mandara kämpft siegreich gegen Indra durch die Gnade des Çiva 13,664. Spätere, zum Ruhme des Çiva neu erfundene Mythen sind z. B. die von dem Opfer des Daksha, an dem auch Indra Antheil nimmt (12,10280), das aber von dem nicht geladenen Çiva gestört wird; oder das ganz çivaitische Stück 7,9576, wo Çiva als Kind, auf den Armen der Umâ, von dem Donnerkeile des Indra getroffen werden soll: aber das Kind lähmt ihm den Arm und erst auf Bitten des Brahman, welcher dem Indra erklärt, dass dieses Kind der höchste Gott sei, wird der Arm des Indra vom Banne gelöst. Beispiele von çivaitischen Einschiebseln in den ältern Büchern liefern Stellen wie 3,1507: Arjuna bittet den Indra um göttliche Waffen; dieser sagt, da müsse er vorher den Çiva erblickt haben, das werde ihn vollständig glücklich machen. Als einst, wird 1,7275 erzählt, Indra den Çiva nicht gleich erkannte und ihm nicht ehrerbietig genug begegnete, wurde er zur Strafe in einen Berg zu fünf anderen (früheren) Indra eingesperrt und soll als Mensch (als Arjuna) wiedergeboren werden. In dieser Erzählung stört Indra den Çiva im Spiele mit der Pârvatî; ganz dasselbe wird im Anfange des epischen Gedichtes Vîracaritra von Ananta berichtet, s. Hermann Jacobi in A. Weber's Indischen Studien XIV, 100: Indra stört das Spiel des Çiva und der Pârvatî und soll zur Strafe als Mensch geboren werden.

Jedoch genügte es den eifrigen Anhängern des Çiva nicht, nur diesem selbst gegenüber die Ohnmacht des Indra zu zeigen,

vielmehr musste auch der ganze Kreis göttlicher Wesen, welcher sich um Çiva bildete, dem Indra überlegen sein. So besonders der Sohn des Çiva, der Kriegsgott Skanda. Dieser entsteht erst, als Indra schon lange Zeit mit den Asura gekämpft hatte (3,14243) und nach einer erlittenen Niederlage sich auf einen Berg zurückzog, wo er darüber nachdachte, wie er dem Heere einen anderen Führer geben könnte. Unterdessen wird Skanda geboren; die Götter aber, im Schrecken über den Glanz und die Macht des Knaben, eilen zu Indra und fordern ihn auf, den neugeborenen Gott zu tödten, sonst werde dieser Herr der Götter werden 14356. Der furchtsame Indra schickt die Weltenmütter (Mâtaras) zu dem Knaben, ihn zu tödten, aber diese nehmen sich im Gegentheile des Knaben an und thun Ammendienste bei ihm. Nun besteigt Indra seinen Elephanten Airâvata, um den Skanda aufzusuchen und zu tödten (14370); beim Anblicke des Knaben ergreifen die den Indra begleitenden Götter die Flucht, er selbst schleudert seinen Donnerkeil auf ihn (14381) und zerschmettert ihm die rechte Schulter, als aber jetzt auch Skanda zum Streiche ausholt, verliert Indra dennoch den Muth und bittet um Schonung. Beide versöhnen sich, ja Indra will dem Skanda die Herrschaft der Dreiwelt abtreten (14415), da ein Zwiespalt zwischen ihnen die grösste Gefahr für die Welt sei. Aber Skanda lehnt es ab: „Du bist der Herr der Dreiwelt und auch mein Herr" 14420. Nur unter der Bedingung führt Indra die Regierung weiter, dass Skanda sich zum Heeresfürsten einweihen lasse. Nachdem dies durch Indra geschehen (14424), der ihn darauf mit Devasenâ vermählt (14450) und ihn sowie seinen Begleiter Viçâkha mit Glöckchen beschenkt (14532), siegt Indra mit Hilfe des Skanda über das Heer der Asura; Skanda selbst fällt den Mahisha, welchem Indra nie gewachsen gewesen war, und dieser stattet ihm dafür seinen Dank ab (14618). So muss also Indra auch seinen Ruhm als Asurenkämpfer sich schmälern lassen.

Auch 9,2506 ist erzählt wie Indra den Skanda zum Feldherrn der Götter einweiht und ihm Speer und Bogen gibt (2662), damit er zum Kampfe gegen die Daitya ausziehe.

Ganz dasselbe untergeordnete und dienende Verhältniss wird von den Anhängern des Vishṇu dem Indra diesem gegenüber zugeschrieben. Es ist Vishṇu, der den Indra zum Herrn der Götter gemacht hat: 3,479 „du, o Vishṇu, hast auf dem Schlachtfelde die vereinten Daitya und Dânava getödtet und dann dem Indra die Herrschaft gegeben"; 5,297 Vishṇu hat den Bali getödtet und darauf den Indra als Götterherrn eingesetzt; 12,7553 Vishṇu hat den Indra zum Oberherrn aller Götter gemacht; 3,15846 als Vishṇu durch seine drei Schritte die Erde dem Hiraṇyakaçipu abgewonnen hatte, gab er sie dem Indra. Die Götter sammt Indra erscheinen im Gefolge des Vishṇu, sein Lob singend 3,13498. Wie ein Kind mit einer Puppe spielt, so Vishṇu mit Indra (3,514), den er aus seinem Körper erschaffen hat 5,4424. Indra, Brahman und Çiva beten den

Vishṇu an (12,13158), der von sich selbst sagt: Ich bin Indra 14,1576. In die alten Sagen von den Asurenkämpfen ist überall die Person des Vishṇu eingefügt, oft auf die überflüssigste und auffälligste Weise. So haben 1,2504 die Götter auf Anrathen des Brahman beschlossen, sich in Theilen ihres Wesens auf Erden unter den Menschen zu verkörpern, um die Asuren, welche nach ihrer schliesslichen Niederlage auf der Erde als Krieger wieder geboren worden waren, auch dort zu bekämpfen. Dieser Plan der Götter ist zwischen Indra und Brahman verabredet und ganz überflüssiger Weise begiebt sich dann Indra (2505—2510) noch zu Vishṇu, um mit diesem nochmals die gleiche Verabredung zu treffen. Auch in dem Kampfe mit Vṛitra muss Vishṇu eine Rolle spielen; er ist es, der den Indra in diesem Kampfe stärkt 3,8722, und in der anderen Erzählung wendet sich der rathlose Indra an ihn um Hilfe (5,293), wie sonst an Brahman. Der Fall des Vṛitra wird hier (5,330) so dargestellt, dass der in dem Schaume des Meeres versteckte Vishṇu ihn tödtet: ein unsinniger Zusatz, da ja weiterhin die ganze Schuld des Mordes nur auf Indra fällt. Ein weiteres deutliches Einschiebsel in dieser Erzählung des fünften Buches ist das Opfer (418), das Indra dem Vishṇu, auf dessen Geheiss, bringt, um sich zu entsühnen; denn das Opfer wirkt nur dadurch, dass es die Schuld des Indra auf die Natur vertheilt. Auch ein anderer Asurenkampf des Indra, der mit Naraka, wird 3,10915 so dargestellt, dass der ganze Ruhm von Indra auf Vishṇu übergeht. Gebückt und händefaltend fleht Indra die Hilfe des Vishṇu an, die ihm auch zu Theil wird, indem Vishṇu den Naraka in Stein verwandelt. Auch 6,2588 heisst es: Yuyudhâna brachte in der Schlacht dem Arjuna Hilfe, wie Vishṇu dem Indra. Ueberall wird mit der grössten Absichtlichkeit betont, wie viel mächtiger Vishṇu sei, als Indra. Der von Arjuna des Kṛitavîrya Sohn beleidigte Indra sucht und findet Hilfe bei Vishṇu 3,11041 a; der andere Arjuna, des Pâṇḍu Sohn, wird 5,1876 von einem Brahmanen gefragt, ob er sich in der Schlacht lieber den Schutz des Indra oder den des Kṛishṇa, des verkörperten Vishṇu, wünsche, und erklärt sich ohne Bedenken für letzteren. Auch nimmt Vishṇu bei Gelegenheit die Gestalt des Indra an, wie 12,2399, wo er den Mândhâtar belehrt, aber niemals umgekehrt Indra die des Vishṇu. Ein deutliches Beispiel, wie Vishṇu an die Stelle des Indra getreten ist, liefert 5,3667 die Geschichte des Schlangenfürsten Sumukha. Diesen, den Schwiegersohn seines Freundes Mâtali, lässt Indra zum Genusse des Amṛita zu, aber Vishṇu muss vorher seine Einwilligung dazu geben. Auch in den darauf folgenden Zank des Indra mit Garuḍa ist Vishṇu störend eingefügt und an die Stelle des Indra gesetzt; offenbar ist es Indra, der den prahlerischen Vogel dadurch demüthigt, dass er ihm seinen rechten Arm einen Augenblick auflegt, denn in der ganzen Stelle 3667—3690 spricht Garuḍa zu Indra und dieser, nicht Vishṇu, muss ihm demnach antworten. Vgl. A. Holtzmann's

„Indische Sagen“ unter „Gunakesi“. — Zwar ist Vishṇu dem Indra wohlgesinnt (surarâjahitaishin 3,10915), doch gerathen sie auch mitunter in Streit, wie 7,403, wo Vishṇu den wunderbaren Baum Pârijâta gegen den Willen des Indra aus dem Paradiese holt; eine Geschichte, welche im Harivaṁça sehr ausführlich erzählt wird.

Im alten Epos war die Stellung des Vishṇu zu Indra, seinem älteren Bruder (3,484), an dessen Seite er gegen die Asuren kämpft (5,676), eine ganz andere. Aber alle Stellen, welche den Vishṇu in einem mehr abhängigen Verhältnisse zu Indra darstellten, wurden bei der vischnuitischen Umarbeitung des Gedichtes entfernt oder überarbeitet. Eine einzige Andeutung ist 1,1188 stehn geblieben: nach der Gewinnung des Amṛita aus dem gebutterten Weltmeere „übergab Indra sammt den andern Unsterblichen den Schatz des Amṛita zur Bewachung dem Kiriṭin“. Dieser Kiriṭin aber ist Vishṇu, denn auch nach anderen Nachrichten (vgl. Muir Sanscrit Texts IV^2 366) ist es Vishṇu, der das gewonnene Amṛita in Verwahrung nimmt.

Weil Garuḍa der Vogel des Vishṇu ist, muss Indra in den späteren vischnuitischen Stücken sich sogar vor diesem beugen. „Aus einem Purâṇa“ wird erzählt (1,1439), Indra habe bei dem Opfer des Kaçyapa Brahmaner verspottet, und diese hätten dann die Geburt des Garuḍa bewirkt, der noch mächtiger werden solle als Indra selbst. Späterhin will Garuḍa für die Schlangen das Amṛita rauben, weil um diesen Preis seine Mutter Vinatâ aus der Sclaverei der Schlangen entlassen werden soll. Dieses Vorhaben ist sehr gegen den Willen des Indra, der, vor Furcht zitternd, umsonst bei Bṛihaspati Rath sucht (1,1421) und umsonst mit Gewalt den Garuḍa an seinem Vorhaben hindern will; dieser schlägt den Indra sammt allen andern Göttern in die Flucht (1485), raubt das Amṛita und fliegt mit ihm davon. Zwar trifft Indra den Garuda mit seinem Donnerkeile (1512), so dass er einen Flügel verliert (vgl. 19,7553), aber zuletzt schliessen sie doch Freundschaft mit einander (1520), ja Garuḍa ist sogar dem Indra dazu behilflich, das Amṛita wieder zurück zu rauben, ehe die Schlangen davon genossen haben (1539), für welchen Dienst Indra dem Garuḍa erlaubt fortan Schlangen zu essen soviel er wolle (1532). Dass späterhin einer der Schlangenfürsten, Sumukha, trotz des Protestes des Garuḍa zum Genusse des Amṛita zugelassen wird (5,3667), ist schon erwähnt.

§ 10.

Indra nach den spätesten Büchern des Mahâbhârata.

Schon in den älteren Theilen des Mahâbhârata ist die Person des Indra sehr zurückgedrängt und in den Schatten gestellt; nirgends wird in längerem Zusammenhange über sein Wesen und seine Thaten berichtet, nur die Erinnerung an seine Asurenkämpfe ist unauslöschlich. In den spätesten Theilen des Gedichtes, im

zwölften, dreizehnten und vierzehnten Buche, wird der Name des Indra zwar sehr häufig genannt, aber von seinem ursprünglichen Wesen ist wenig mehr zu entdecken; er hat die Waffen bei Seite gelegt, dem Wohlleben entsagt, und ist ein eifriger Schüler brahmanischer Weisheit geworden. Sein grösstes Anliegen ist, sich über alle möglichen Fragen der Theologie in aller Demuth von himmlischen oder von irdischen Priestern belehren zu lassen. In diesen Büchern ist, wie Bhîshma der Held, so Indra der Gott nach dem Herzen der Brahmanen. Jene Gespräche über Moral und Theologie werden ihm rein willkürlich zugeschrieben, von einem Anknüpfen an ältere Traditionen findet sich nirgends eine Spur. So sind zwar diejenigen Stücke der Bücher 12—15, in welchen Indra redend eingeführt wird, für die Kenntniss des späteren indischen Geisteslebens durchaus nicht ohne Werth; aber eigenthümliche Vorstellungen über das Wesen des Gottes enthalten sie nicht. Um so mehr wird die folgende Uebersicht sich der Kürze befleissigen dürfen.

Gespräch mit einigen Brahmanen, welche in den Wald ziehen, ehe sie ihren Pflichten als Hausväter genügt 12,306.

Mit Bṛihaspati über die Verschiedenheit der Neigungen und Pflichten 12,615.

Mit demselben über die Frage, was beliebt mache und was verhasst 12,3183.

Mit Ambarîsha über die ewige Belohnung der im Kampfe gefallenen Helden, welche man keineswegs beklagen dürfe 12,3613.

Mit Bṛihaspati über die Pflichten eines Königs 12,3794.

Mit Prahrâda über die Tugenden eines Herrschers 12,4576.

Mit einem unglücklichen Brahmaner über Geduld und Hoffnung 12,6693.

Mit Prahrâda über die Vergänglichkeit des Irdischen und die Ruhe des Weisen 12,8023.

Mit dem Asuren Bali über die Selbstlosigkeit (anahaṅkâra) und über die Macht der Zeit 12,8070.

Mit Namuci über das Thörichte der Klage 12,8187. Hier gibt Indra ganz nur den belehrten Zuhörer ab.

Mit Bali über die Bescheidenheit, welche aus der Erkenntniss der Vergänglichkeit aller Dinge und der Macht der Zeit und des Todes hervorgehe 12,8217.

Mit Çrî über den Segen der Erkenntniss und der Wohlthätigkeit 12,8351.

Mit einem Papageien über Milde und Güte 13,263.

Mit Çambara über die Verehrung, welche dem Brahmanen gebührt 13,2165.

Mit Bṛihaspati über den Segen des Gebens 13,3153.

Mit Brahman über den Segen des Kühespendens, über die Sünde des Küheraubes und die Ursachen, warum die Welt der Kühe, Goloka, der Götterwelt, Svarloka, vorgeht 13,3546.

Mit demselben über den gleichen Gegenstand 13,3884.

Mit sieben Ṛishi über den Satz, dass man den Hunger bezähmen müsse 13,4459.

Mit vielen Brahmanen und Königen macht Indra eine Reise nach den verschiedenen Wallfahrtsplätzen; dabei stiehlt Indra dem Agastya dessen Lotuswurzeln, um zu hören, wie sie alle der Reihe nach den unbekannten Dieb verfluchen. Schliesslich sagt Indra, er sei der Thäter, er habe seine Gefährten nur zum Sprechen veranlassen wollen, um sie über die Pflichten reden zu hören; und gibt die Lotuswurzeln dem Agastya zurück 13,4549.

Gespräch mit Gautama über die Frage, ob es für die Tugendhaften nur éinen Himmel gebe oder mehrere 13,4843.

Mit Bṛihaspati über die Opfer, welche man den Vorfahren bringt 13,5976.

Mit Vishṇu über die Mittel, womit man die Zufriedenheit dieses Gottes sich erwerbe; worauf natürlich die Antwort erfolgt: Ehre die Brahmaner u. s. w. 13,6005.

So sind die Factoren und Vorstellungen der alten Sage ganz verdrängt. Statt des Indra herrschen die Priester, statt der Heldenthat erwirbt Busse den Himmel; statt des Schicksals regiert der Wille der Brahmanen die Welt. Nicht von Indra, sondern von Atri, Agastya, Vasishṭha und derlei Heiligen sind die Dânava besiegt (13,7265, 7280, 7294) und Indra muss regnen lassen, wenn Agastya es ihm befiehlt 14,2849.

Wo möglich noch entschiedener als in diesen spätesten Büchern des eigentlichen Mahâbhârata wird die Inferiorität des Indra, gegenüber dem ewigen und allmächtigen Vishṇu, betont in dem Harivaṁça. Hier gehört Indra nur dieser jetzigen Weltperiode an, er ist einer der zwölf Âditya des gegenwärtigen Manvantara, während er in einem früheren zu den Tushita genannten Göttern gehörte 175. „Die Fürsten sind die Götter der Menschen, die Götter der Fürsten sind die Suren, die Gottheit der Suren ist Indra, der Gott des Indra aber ist Janârdana“, d. h. Vishṇu 6019. Während Vishṇu auf dem Berge Kailâsa büsst, begibt sich Indra, auf seinem Elephanten sitzend, sammt den andern Göttern dorthin, um ihn anzubeten 14825. Es ist Vishṇu, der den Indra zum Herrn der Âditya und der Dreiwelt eingesetzt hat 12487. Nur wenig Spuren des früheren Verhältnisses von Indra und Vishṇu zeigen sich noch; so wenn Indra sich rühmt, er habe den im Kampfe mit den Asuren hart bedrängten Vishṇu in seine Arme genommen und beschützt 7315.

Die Erhebung des Indra zum Herrn der Götter wird an die Besiegung des Asuren Bali angeknüpft: nach dem Falle des Bali gab Vishṇu die Erde dem Indra 12902. Aber nach der ausführlichen Erzählung der Geschichte des Bali (13169—14019) war dies vielmehr eine Wiederherstellung des Indra in seine frühere Würde. In einer grossen Schlacht besiegt Bali den Indra, dieser muss

fliehen. Bali regiert allein die ganze Welt, bis, von Brahman und Aditi dazu veranlasst, Vishṇu als Zwerg geboren wird und durch die bekannte List der drei Schritte dem Bali die Erde wieder abgewinnt. Nach einer anderen Erzählung (12206) war es aber nicht Bali, sondern Hiraṇyakaçipu, welchem Vishṇu mit seinen drei Schritten die Erde abgewonnen; gleich nachher weihen Vishṇu und die anderen Götter den Indra zum Herrn der Welten und Brahman theilt ihm das Amṛita mit (12207), worauf nun Indra, auf dem Berge Mandara residierend (12211), die Welt regiert.

Von den Asurenkämpfen des Indra weiss der Harivaṁça sehr viel zu erzählen; aber der eigentliche Sieger ist nicht er, sondern Vishṇu 2451 ff. Ein späterer Zusatz (12278—12608) erzählt die Erscheinung des Vishṇu in Gestalt eines Ebers. Der Asure Hiraṇyâksha liefert den Göttern eine grosse Schlacht (12522) und besiegt im Zweikampfe den auf seinem Airâvata sitzenden Indra selbst (12555); aber Vishṇu in Gestalt eines Ebers tödtet ihn und überträgt die Herrschaft von neuem den Indra (12589); bei dieser Gelegenheit befiehlt er ihm, nur die Frommen in seinen Himmel aufzunehmen, während die Gottlosen nach ihrem Tode in die Hölle (Naraka) wandern müssten. Ein anderer Asure, Vajranâbha, ist in Folge seiner Busse für die Götter unbesieglich (8563); er fordert den Indra auf, ihn als Oberherrn anzuerkennen. Da beauftragt Indra die Gänse (haṁsa), nach der Stadt des Vajranâbha zu ziehen und dort dessen Tochter Prabhâvatî Liebe zu Pradyumna einzuflössen. Die Söhne des Kṛishṇa ziehen als Schauspieler verkleidet an den Hof des Vajranâbha, und dort vermählt sich heimlich Prabhâvatî mit Pradyumna. Nach einiger Zeit erneuert Vajranâbha seine Forderung (8820), wird aber in seiner eigenen Stadt von Pradyumna getödtet. Demselben Pradyumna wird auch die Besiegung eines anderen Asuren, des Çambara, zugeschrieben (9400), doch unterstützt ihn dabei Indra, indem er ihm im kritischen Momente durch Nârada eine Waffe des Vishṇu zuschickt. — Ein Seitenstück zur Geschichte des Nahusha wird 1475 erzählt. Im Kampfe mit den Asuren ist der Sieg von der Hilfe eines Menschen, nämlich des Raji, eines Bruders des Nahusha, abhängig. Dieser hilft den Göttern, weil diese ihm die Herrschaft anbieten, und vertilgt alle Dânava, welche dem Indra entgangen waren. Nun wird Raji König der Götter, aber der entthronte Indra verführt die fünfhundert Söhne desselben durch ein von Bṛihaspati zu diesem Zwecke verfasstes ketzerisches Buch zum Atheismus; die Folge ist der Tod der Söhne und des Vaters und die Wiedereinsetzung des Indra.

Mit Kṛishṇa, dem incarnierten Vishṇu, steht Indra nicht immer in freundschaftlichem Einvernehmen. Als der junge Kṛishṇa, wird 3788 erzählt, noch unter den Hirten wohnte, bereiteten diese beim Eintritte der Regenzeit sich zu dem Feste des Indra vor; aber Kṛishṇa überredete sie, an die Stelle dieses Festes ein dem Berge, an dessen Fusse sie wohnten, dargebrachtes Opfer treten zu lassen.

Da zürnte Indra über diese Vernachlässigung und suchte die Niederlassung der Hirten mit Sturm und siebentägigem Regen heim. Aber die Hirten und ihre Herden fanden Schutz unter dem Berge Govardhana, welcher von Kṛishṇa wie ein Dach in die Höhe gehoben wurde. Nach Verlauf der sieben Tage setzte Kṛishṇa den Berg wieder an seine alte Stelle und der erstaunte Indra besuchte nun den Kṛishṇa, in welchem er alsbald den höchsten Gott Vishṇu erkannte und verehrte 3977. Nun erhielt Kṛishṇa von Indra die Weihe als Herr der Kühewelt und den Namen Govinda (4021), wogegen Kṛishṇa versprach, dem Sohne des Indra, dem Arjuna, in seinen Kämpfen beizustehen. Darauf ritt Indra auf seinem Airâvata wieder in den Himmel zurück. Nun herrscht gutes Einvernehmen zwischen ihnen; durch seinen Baumeister Viçvakarman lässt Indra die Stadt des Kṛishṇa, Dvâravatî, so schön ausstatten, dass sie ein zweites Amarâvatî war 8937. Als der hochmüthige Asure Naraka die Ohrringe der Aditi geraubt hat, reitet Indra auf einem weissen Elephanten zu Kṛishṇa (6814) und bittet ihn, den Frevel zu rächen. Da tödtet Kṛishṇa den Naraka, besucht den Indra in seinem Himmel (6965) und giebt die Ohrringe zurück. Bald darauf wünscht Kṛishṇa für eine seiner Frauen den Wunderbaum Pârijâta zu besitzen. Er schickt den Nârada in den Himmel, dieser trifft (7212) die Götter bei einem fröhlichen Feste versammelt und trägt die Bitte des Kṛishṇa vor, welche aber von Indra kurzweg zurückgewiesen wird. Da raubt (7464) Kṛishṇa mit Gewalt den Wunderbaum aus dem himmlischen Haine Nandana. Es kommt zum Kampfe zwischen Indra und Kṛishṇa, der durch die Nacht unterbrochen und am folgenden Tage fortgesetzt wird; aber auf Bitten ihrer Mutter Aditi (7640) versöhnen sich die beiden Kämpfer, Kṛishṇa nimmt zwar den Wunderbaum mit fort, bringt ihn aber nach Jahresfrist wieder zurück 7711.

Andere gelegentliche Mittheilungen des Harivaṁça über Indra sind folgende. Die Asurenmutter Diti soll einen Sohn gebären, welcher selbst den Indra an Stärke übertreffe (239); aber Indra trifft die Diti schlafend und theilt den Fötus derselben in sieben Stücke, jedes derselben wieder in sieben, und so entstehen die neunundvierzig Windgötter oder Marut. Ein alter, im eigentlichen Mahâbhârata nicht erwähnter Mythus wird 12599 erzählt: die beflügelten Berge werden von Indra an bestimmte Plätze festgestellt und durch den Donnerkeil ihrer Flügel beraubt; nur der Mainâka behält die seinen. (Geflügelte Berge werden genannt in Vergleichungen, z. B. 7,565. 1163., und in einem andern Gleichnisse schneidet Indra mit seinem Donnerkeile den Bergen die Gipfel ab 8,778.) Wie Indra in Pushkara büsst, zur Winterszeit in das kalte Wasser taucht und die Fische in seinen Haaren wühlen lässt, ist 12085 erzählt; wie er durch die Busse des Königs Kuçika gezwungen wird, als Sohn desselben, unter dem Namen Gâdhi, geboren zu werden, 1427; wie er aus Eifersucht das Pferdeopfer des Königs

Janamejaya stört, indem er sich selbst in das Opferpferd verwandelt, worauf der zornige König wünscht, dass niemals mehr ein Krieger ein solches Opfer darbringen solle, 11237. Uebrigens ist Indra im Harivaṁça immer ein Sohn des Kaçyapa und der Aditi, z. B. 11549. 12456. 12912, und es ist vereinzelte Anschauung, welche ihn (594) sammt den übrigen Âditya aus dem Angesichte der Sonne entstanden sein lässt.

§ 11.

Namen des Indra.

Der Name Indra selbst wird von den indischen Grammatikern von einer ad hoc erfundenen Wurzel ind abgeleitet, welcher sie die Bedeutung „herrschen" beilegen, und von der sie angeben, sie werde weiter nicht flectiert. Andere Ableitungen s. bei Böhtlingk s. v. Indra, Benfey, Glossar pag. 48, A. Holtzmann, deutsche Mythologie pag. 57. In den späteren Stücken ist der Name Çakra häufiger als der alte Name Indra; nach diesen beiden sind Çatakratu, Vâsava, Maghavat und Pâkaçâsana die beliebtesten Bezeichnungen. Seine Namen werden nirgends, wie die des Vishṇu, Çiva, Skanda, Sûrya, vollständig aufgezählt, obwohl ein solches Stück in dem alten Epos ohne Zweifel nicht fehlte. Die vorkommenden Namen des Indra sind in alphabetischer Reihe: Acyuta, Adrihan, Amararâja, Amaravara, Amarendra, Amareçvara, Arihantṛi, Asurasûdana, Asurârdana, Âkhaṇḍala, Âditya, Îçvara, Ulûka, Kirîṭin, Kauçika, Jagatpati, Jagadîçvara, Janâdhipa, Tridaçasârdûla, Tridaçaçreshṭha, Tridaçâdhipa, Tridaçâdhipati, Tridaçendra, Tridaçeça, Tridiveçvara, Trilokarâja, Trilokeça, Trailokyanâtha, Daçaçatâksha, Daçaçatekshaṇa, Dânavaghna, Dânavasûdana, Devadeveça, Devapati, Devarâj, Devarâja, Devendra, Deveça, Nagâri, Namucighna, Namucihan, Parjanya, Pâkaçâsana, Purandara, Puruhûta, Balanâçana, Balanisûdana, Balabhid, Balavṛitraghna, Balavṛitranisûdana, Balavṛitrahan, Balasûdana, Balahan, Balahantṛi, Bhuvaneçvara, Bhûtakṛit, Maghavan, Marutpati, Marutmat, Mahendra, Lokatrayeça, Lokeçvareçvara, Vajradhara, Vajradhṛik, Vajrapâṇi, Vajrabhṛit, Vajrahasta, Vajrâyudha, Vajrin, Varada, Vâsava, Vibudhâdhipa, Vṛitranisûdana, Vṛitraripu, Vṛitraçatru, Vṛitrahan, Vṛitrahantṛi, Çakra, Çacîpati, Çacîsahâya, Çatakratu, Çatrusûdana, Çambarahan, Sarvadeveça, Sarvalokanamaskṛita, Sahasradriç, Sahasranetra, Sahasrâksha, Suragaṇârcita, Suragaṇeçvara, Surapati, Surapuṅgava, Surarâj, Surarâja, Suraçreshṭha, Surâdhipa, Surârihan, Surendra, Sureça, Sureçvara, Hari, Harimat, Harivâhana, Harihaya. Der Name Indra wird auch auf andere Götter übertragen, so auf Sûrya 3,148. 190, auf Vishṇu 3,12954, auf Çiva 13,7496, auf Skanda 3,14643, ja sogar auf Garuḍa 1,1250.

§ 12.
Schluss.

Zur Zeit der Ausbildung des indischen Heldengesanges war Indra unbestritten der höchste aller Götter. Da man in dem Gewitter einen Kampf der göttlichen Wesen mit ihren Feinden sah, so musste Indra, der Gott des Donners, als eigentlicher Vorkämpfer der Götter erscheinen, und als solcher gedacht, wurde er so natürlich zum Herrn und König der Götter erhoben, als auf Erden in jener kriegerischen Zeit die Begriffe Held und König gleichbedeutend waren. So wurde Indra zum himmlischen Vorbilde für die irdischen Helden. Er war der ächte Gott der Krieger; ihn riefen die kampffrohen Helden an, als sie, vom Industhale aufbrechend, die Ufer der Sarasvatî und dann der Gaṅgâ eroberten. Die ganze Vorstellung von Indra dem Götterkönige, wie er bald mit Tapferkeit bald mit treuloser List seine Feinde besiegt, oftmals unterliegt, aber immer wieder sein Reich erobert, wie er im Frieden glänzenden Hof hält, von Sängern und Barden gepriesen und von einer Menge dienender Götter umringt, wie er die Guten belohnt und die Schlechten bestraft, aber freilich nur so lange gerecht ist, als seine eigene Leidenschaftlichkeit nicht mit in das Spiel kommt, wie er die Welt durchzieht und selbst nach Allem sieht: diese ganze Vorstellung von der Regierung des Indra ist das himmlische Gegenbild zu einem patriarchalischen Königthum auf Erden, und diese epische Auffassung des Indra ist rein anthropomorphistisch, hat sich ganz frei gemacht von den kosmogonischen Ideen, denen Indra allerdings ursprünglich sein Dasein verdankt.

So lange die Heldenzeit des indischen Volkes dauerte, blieb Indra, als Gott der Schlachten und des Heldenthums, auch der Gott der Götter und der Herr des Himmels. Wie aber der Beginn der geräuschvollen Kriegerperiode ihn, den Heldengott, weit über Agni und Varuṇa emporgehoben hatte, so sank auch sein Ansehen wieder mit dem Aufhören der Heldenzeit vor der stillen Grösse des beschaulichen Brahman. Sobald Ruhe eingetreten war und die Priester den Vorrang vor den Königen anzustreben begonnen hatten, sank mit dem Ansehen des Kriegerstandes auch das des Kriegsgottes, an dessen Persönlichkeit die jetzt in den Vordergrund des geistigen Lebens tretenden Ideen von Entsagung und Vertiefung, von der geheimnissvollen Zaubermacht des Opfers, der Andacht und der Busse nicht anzuknüpfen vermochten. Der Kraft der richtig angewandten Opferformel vermag auch er nicht zu widerstehen, und die Sünde kann ihn sogar zeitweilig vom Throne stürzen; mit welcher Lehre zugleich den irdischen Königen ein Wink zur Beherzigung gegeben war. So wurden die alten Legenden von Indra in ethischem Sinne umgedeutet. Dabei konnte er nur verlieren. Zunächst war es Brahman, der ihn in den Hintergrund rückte. Dieser, als Herr des Schicksals aufgefasst,

wurde zum ersten und erhabensten Gotte; aber er griff selbst nicht thätig ein und durch seine stille Majestät wurde die Wirksamkeit des Indra nicht bedeutend geschmälert. Wohl holt er sich in allen Nöthen Rath bei Brahman, der die Zuknnft kennt und stets einen Ausweg nachzuweisen bereit ist; aber die Ausführung ist immer noch vor Allen Sache des Indra.

Viel stärker ist die Einbusse, welche die pantheistische Auffassung des Brahman in der nun folgenden Zeit für Indra herbeiführte. Die alten Wundererzählungen erschienen der rationalistischen Aufklärung abgeschmackt und wurden gestrichen; die alten Götter waren nur noch vorübergehende Erscheinungsformen des unendlichen All; das eigentlich allmächtige Element ist nicht die Gottheit, sondern die Energie des menschlichen Willens. Wir sehen den Götterkönig in unaufhörlicher Angst vor Feinden, die ihn, nicht mehr wie die alten Asuren mit dem Schwerte, sondern durch die übernatürliche Kraft ihrer Busse von seinem Himmel zu stürzen streben; daher er die Asketen nach Kräften stört. Ist so seine alte Herrlichkeit schon sehr verkümmert, so lässt ihm die folgende Zeit nur noch einen Rest derselben. Um dem Buddhismus Widerstand leisten zu können, wird das wunderbare Element wieder, freilich in neuer und jetzt wirklich abgeschmackter Form, in die Poesie eingelassen und die Volksgötter Çiva und Vishṇu vollständig in das Pantheon der Brahmanen aufgenommen. Auf diese werden nun die Thaten des Indra übertragen, soweit sich das Gedächtniss an sie noch erhalten hat. Dem gestürzten Gotte bleibt nur noch die Vorsteherschaft über das Paradies (svarga) und die niederen Götter in entschiedenster Abhängigkeit von Vishṇu oder von Çiva. In dieser unwürdigen Stellung im dienenden Gefolge eines andern Gottes treffen wir den alten Asurenkämpfer in der jetzigen Gestalt des Mahâbhârata an, welche ganz im vischnuitischen, stellenweise çivaitischen Sinne abgefasst ist.

Verzeichniss der citirten Stellen nach der Ausgabe von Calcutta mit Angabe der entsprechenden Stellen in der Ausgabe von Bombay.

Erstes Buch.

794 =	3,131	1168 =	19,11	1467 =	31,32	2121 =	56,8
810 =	3,148	1179 =	19,22	1485 =	32,15	2335 =	63,2
829 =	3,167	1188 =	19,31	1512 =	33,18	2336 =	63,3
831 =	3,169	1250 =	23,16	1514 =	33,20	2350 =	63,17
1098 =	17,5	1285 =	25,7	1520 =	34,1	2352 =	63,19
1110 =	17,12	1295 =	25,17	1525 =	34,6	2504 =	64,50
1122 =	18,11	1301 =	26,6	1532 =	34,13	2505 =	64,51
1123 =	18,12	1415 =	30,32	1539 =	34,20	2523 =	65,15
1136 =	18,25	1421 =	30,38	2054 =	53,14	2600 =	66,36
1151 =	18,40	1428 =	30,45	2098 =	55,2	2779 =	67,44
1166 =	19,9	1439 =	31,4	2104 =	55,8	2782 =	67,47

2914 = 71,20	4687 = 121,8	7304 = 197,29	8088 = 223,6
3136 = 75,11	4791 = 123,35	7316 = 197,41	8089 = 223,7
3183 = 76,1	4824 = 123,67	7351 = 199,5	8148 = 223,75
3187 = 76,5	4846 = 124,11	7432 = 202,17	8225 = 226,15
3188 = 76,6	5075 = 130,5	7570 = 207,27	8261 = 227,29
3278 = 77,23	5402 = 136,24	7657 = 210,6	8262 = 227,30
3280 = 78,2	5481 = 138,43	7680 = 211,2	8277 = 227,45
3282 = 78,4	6485 = 170,50	7706 = 211,28	8281 = 227,49
3565 = 88,2	6621 = 173,38	7735 = 212,25	8291 = 228,7
3592 = 89,16	6631 = 173,48	7779 = 214,4	8306 = 228,23
4407 = 111,27	6695 = 175,48	7854 = 216,16	8318 = 228,35
4410 = 111,30	7275 = 197,1	8025 = 221,65	8467 = 234,7

Zweites Buch.

68 = 3,11	310 = 7,30	935 = 24,12	1257 = 33,53
70 = 3,90	484 = 12,6	950 = 24,28	1684 = 47,23
283 = 7,1	499 = 12,21	978 = 24,56	1751 = 49,26
286 = 7,4	513 = 12,34	1005 = 26,12	1793 = 50,9
287 = 7,5	585 = 14,21	1031 = 27,23	1922 = 53,15
289 = 7,7	870 = 22,17	1167 = 31,63	1957 = 55,13
292 = 7,10	872 = 22,19	1205 = 33,2	2458 = 74,7
300 = 7,19	897 = 23,8	1208 = 33,5	2459 = 74,8
301 = 7,20			

Drittes Buch.

148 = 3,18	2012 = 51,46	10444 = 126,21	13219 = 193,9
189 = 3,59	2116 = 54,13	10451 = 126,29	13224 = 193,14
190 = 3,60	2120 = 54,17	10457 = 126,35	13274 = 197,1
329 = 9,7	2137 = 55,3	10542 = 130,7	13275 = 197,2
340 = 9,18	2214 = 57,23	10559 = 130,23	13417 = 200,68
479 = 12,20	2226 = 57,35	10622 = 133,2	13498 = 201,18
484 = 12,25	3065 = 79,3	10656 = 134,6	13673 = 206,22
514 = 12,54	5023 = 82,81	10658 = 134,8	14162 = 220,7
770 = 19,21	8181 = 85,38	10659 = 134,9	14192 = 221,16
1505 = 37,49	8313 = 87,17	10693 = 135,2	14243 = 223,3
1507 = 37,51	8331 = 88,6	10708 = 135,17	14261 = 224,5
1638 = 40,3	8377 = 90,6	10915 = 142,7	14255 = 223,15
1676 = 41,13	8423 = 91,17	11194 = 147,28	14356 = 226,18
1677 = 41,14	8691 = 100,3	11807 = 162,5	14370 = 227,3
1678 = 41,15	8693 = 100,5	11845 = 163,5	14381 = 227,14
1709 = 41,45	8712 = 100,24	11918 = 166,2	14415 = 229,14
1714 = 42,1	8721 = 101,8	11992 = 168,1	14420 = 229,19
1716 = 42,3	8722 = 101,9	12036 = 168,45	14424 = 229,23
1720 = 42,7	8725 = 101,12	12037 = 168,46	14450 = 229,49
1721 = 42,8	8727 = 101,14	12040 = 168,49	14532 = 231,18
1734 = 42,21	8731 = 101,18	12068 = 168,77	14547 = 231,33
1742 = 42,29	8808 = 105,4	12149 = 171,18	14561 = 231,47
1748 = 42,35	10011 = 110,43	12174 = 172,13	14618 = 231,104
1751 = 42,38	10092 = 113,23	12184 = 172,23	14643 = 232,16
1759 = 43,4	11041 = 115,17	12203 = 173,7	15012 = 246,3
1764 = 43,9	10206 = 117,11	12273 = 173,75	15027 = 246,18
1765 = 43,10	10224 = 118,11	12954 = 189,5	15264 = 254,28
1772 = 43,17	10291 = 121,1	13079 = 190,70	15411 = 260,7
1773 = 43,18	10379 = 124,9	13088 = 190,79	15454 = 261,14
1791 = 44,4	10403 = 125,8	13216 = 193,6	15600 = 265,13
1879 = 47,1	10418 = 125,23	13217 = 193,7	15929 = 276,1

15939 = 276,11	16495 = 289,31	16605 = 292,4	17201 = 310,24
16390 = 286,12	16510 = 290,13	16922 = 300,4	17460 = 315,13
16440 = 288,3	16548 = 291,18	17177 = 309,25	17464 = 315,17
16482 = 289,18	16570 = 291,40	17196 = 310,19	

Viertes Buch.

931 = 28,19	1766 = 56,7	2028 = 63,8	2368 = 72,32
1761 = 56,3	1768 = 56,9	2280 = 70,20	2369 = 72,34

Fünftes Buch.

227 = 9,1	388 = 12,21	1041 = 33,71	3557 = 99,11
233 = 9,7	409 = 13,9	1578 = 42,2	3574 = 100,8
251 = 9,23	418 = 13,18	1703 = 44,20	3645 = 104,3
252 = 9,24	419 = 13,19	1800 = 47,10	3667 = 104,24
263 = 9,35	422 = 13,22	1876 = 48,68	3671 = 104,28
277 = 9,48	423 = 13,23	1888 = 48,81	3672 = 104,29
282 = 9,53	471 = 15,24	1918 = 49,2	3690 = 105,17
293 = 10,4	474 = 15,27	1923 = 49,7	3767 = 108,7
297 = 10,7	494 = 16,11	2065 = 51,48	3775 = 108,15
316 = 10,25	497 = 16,14	2198 = 55,55	3808 = 110,8
320 = 10,29	502 = 16,18	2224 = 56,11	3826 = 111,6
322 = 10,31	503 = 16,19	2229 = 56,16	4054 = 121,7
330 = 10,39	516 = 16,32	2351 = 59,24	4089 = 122,11
335 = 10,44	549 = 18,6	2384 = 61,3	4368 = 130,5
341 = 10,50	676 = 22,32	2386 = 61,5	4424 = 131,7
358 = 11,17	820 = 29,12	3277 = 91,41	5350 = 158,1
373 = 12,6	838 = 29,30	3553 = 99,7	7110 = 178,83
374 = 12,7			

Sechstes Buch.

213 = 6,19	1711 = 45,42	3365 = 77,29	4212 = 94,31
240 = 6,45	2073 = 50,40	3664 = 83,26	4249 = 95,18
434 = 11,34	2076 = 50,43	3678 = 83,40	4549 = 100,20
644 = 17,9	2588 = 59,80	3903 = 88,17	4583 = 101,59
1537 = 43,10			

Siebentes Buch.

159 = 6,5	1038 = 23,91	1302 = 30,1	3475 = 94,66
403 = 11,22	1084 = 25,20	1694 = 40,18	3477 = 94,68
542 = 14,48	1125 = 25,62	2172 = 55,39	5886 = 142,8
565 = 14,71	1163 = 26,37	2277 = 62,6	8171 = 179,57
1035 = 23,88	1202 = 27,8	3457 = 94,49	9576 = 202,85

Achtes Buch.

104 = 5,15	778 = 20,9	1429 = 33,39	4429 = 87,58
516 = 13,30	1427 = 33,37	1436 = 33,46	

Neuntes Buch.

2433 = 43,33	2748 = 47,21	2791 = 48,30	2833 = 49,4
2506 = 45,4	2762 = 48,1	2792 = 48,31	3011 = 53,4
2662 = 46,44	2766 = 48,5	2831 = 49,1	

Zehntes Buch.

596 = 12,23	766 = 17,7

Elftes Buch.

59 = 2,14	61 = 2,16	213 = 8,21	733 = 25,28

Zwölftes Buch.

136 = 5,8	3613 = 98,1	8023 = 222,3	10150 = 282,8
139 = 5,11	3655 = 98,44	8060 = 223,3	10151 = 282,9
306 = 11,2	3660 = 98,49	8069 = 223,12	10152 = 282,10
308 = 11,4	3661 = 98,50	8070 = 223,13	10280 = 284,8
615 = 21,1	4495 = 122,27	8142 = 224,55	10411 = 284,137
910 = 29,18	4568 = 124,20	8181 = 225,33	12712 = 335,17
912 = 29,20	4576 = 124,28	8187 = 226,1	12943 = 339,79
1112 = 31,25	5382 = 141,64	8217 = 227,6	13158 = 341,30
1121 = 31,34	6186 = 166,67	8223 = 227,12	13211 = 342,35
1720 = 49,6	6442 = 173,13	8351 = 228,19	13213 = 342,38
2399 = 64,14	6693 = 180,4	10104 = 281,7	13217 = 342,52
2432 = 65,16	6696 = 180,7	10118 = 281,21	13768 = 353,5
3183 = 84,1	7553 = 207,36	10129 = 281,32	

Dreizehntes Buch.

32 = 1,32	695 = 14,106	2285 = 40,38	5976 = 125,5
55 = 1,55	873 = 14,280	2308 = 41,2	6005 = 126,1
263 = 5,1	876 = 14,284	2327 = 41,20	7093 = 151,15
274 = 5,12	986 = 14,392	2343 = 41,36	7218 = 154,6
537 = 12,10	1052 = 16,15	3153 = 62,51	7265 = 156,1
555 = 12,28	1218 = 17,104	3154 = 62,52	7280 = 156,16
559 = 12,32	1872 = 27,7	3546 = 72,5	7292 = 157,2
566 = 12,39	2165 = 36,1	3884 = 83,6	7294 = 157,4
567 = 12,40	2183 = 36,19	3885 = 83,7	7306 = 157,16
591 = 14,4	2264 = 40,18	4459 = 93,63	7323 = 157,33
664 = 14,74	2265 = 40,19	4549 = 94,3	7483 = 161,26
694 = 14,105	2275 = 40,29	4843 = 102,1	7496 = 161,39

Vierzehntes Buch.

98 = 5,7	256 = 10,1	1176 = 43,7	2820 = 91,11
219 = 9,1	298 = 11,6	1576 = 54,14	2822 = 91,13
249 = 9,31	311 = 11,19	1584 = 54,22	2849 = 92,4
254 = 9,36	313 = 11,20	1721 = 58,31	

Siebzehntes Buch.

73 = 3,1

Achtzehntes Buch.

90 = 3,10

Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb [1]).

Von

Ign. Goldziher.

Die Geistesrichtung der Araber ist von eminent polemischer Natur, und ihre Literatur bietet auch die treue Spiegelung dieser geistigen Tendenz. Es giebt wohl kaum noch eine Literatur, in der soviel Kleinliches in polemischer Form abgehandelt wird, wie in der arabischen. Um von den Wettstreiten zwischen den verschiedenen Stämmen und Stammesgruppen, welche eine bedeutende poetische und prosaische maṯâlib-Literatur hervorgebracht haben, gar nicht zu sprechen, erinnern wir bloss an Schriften, in welchen Tag und Nacht, Feder und Schwert, Kairo und Damaskus, oder Aegypten und Syrien, Alif und Bâ u. s. w. polemisirend und gegen einander mit Argumenten kämpfend literarisch vorgeführt werden. Es ist selbstverständlich, dass auf religiösem Gebiete der aggressive Charakter der islamischen Religion die Geltendmachung dieser Lieblingsneigung nur befördern konnte. Man erfährt dies unter ihnen im täglichen Verkehre. Man kann sehr lange Zeit in intimem Verkehre mit einem Syrer oder Aegypter gelebt haben, ohne von ihm um den Namen befragt worden zu sein. Die Frage: *ismak êj*? kommt nicht so schnell an Einen heran als die ihm viel interessantere: *meḏhebek êj*? oder *ṭâjifatak êj*? worüber er genauestens orientirt sein will. Ist die ṭâjifâ des neuen Freundes nicht seine eigene, so wird der Grundton seiner Conversation wahrscheinlicherweise ein religiös polemischer sein und bis zum Ueberdruss ein solcher bleiben, es sei denn, dass ihn die Unzulänglichkeit seiner Fertigkeit im ǵidâl oder muǵâdalâ zwingt mit Citirung von Koran 29, 45 den Fluss der Conversation in ein anderes Bett zu leiten. Diese Neigung des Arabers, sowohl des muhammedanischen als

1) Aus Anlass von: *„Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhaltes. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen von M. Steinschneider“*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VI. Bd. N. 3.) 1877.

auch des christlichen, ist mit dem Islâm eine allgemein muhammedanische Eigenschaft geworden, und so weit es Muhammedaner giebt, wird das ǵidâl mit Lust und Liebe betrieben, und das Mehr oder Weniger der Leidenschaftlichkeit, mit welcher die Discussion geübt wird, wird von dem Grade des Fanatismus, welcher dem betreffenden Volke eigen ist, bestimmt.

Es ist sehr natürlich, dass dieses Symptom des alltäglichen Verkehres in einer reichen polemischen Literatur seinen Ausdruck finden musste. Hr. Steinschneider hat der orientalischen Literaturwissenschaft den bedeutenden Dienst erwiesen, zuerst ein vollständiges Inventar alles dessen auszuarbeiten, was an literarischer Polemik zwischen Muhammedanern und Ahl al-kitâb nachweisbar ist, und sich seiner wahrlich nicht leichten Aufgabe mit der Gewissenhaftigkeit und Akribie entledigt, die wir an seinen literaturgeschichtlichen Arbeiten gewohnt sind. Das rubricirte Werk hat das „nonum prematur in annum" in reichem Masse erfahren. Es ist die Frucht mehr als dreissigjährigen Sammelns und Feilens, und wenn auch „eine Zusammenstellung wie die gegenwärtige nur vom Buchbinder abgeschlossen wird", wie der Verf. (S. X) bemerkt, so können wir uns aufrichtig freuen, endlich eine monographische Basis zu besitzen, auf welcher das Studium dieses nicht unwichtigen Zweiges der islamischen Literatur sich weiter aufbauen kann. Das Buch führt sich als einen „bibliographischen Versuch" ein. Es konnten daher nur Bücher und Tractate in Betracht gezogen werden, deren Thema die confessionelle muǵâdalâ ist, obwohl wir den Spuren der letzteren auch anderweitig begegnen können, wo die polemische Tendenz der Darstellung eine eigenthümliche Färbung verleiht. An Volksbüchern und Geschichtserzählungen können wir dies mannigfach erfahren. So wird z. B. in dem Ḳiṣṣat 'Antar dem heidnischen Helden ziemlich häufig muhammedanische Polemik gegen Christliches [1]) in den Mund gelegt, wenn der Verfasser hierzu durch die Begegnung des Helden mit Christen Anlass findet, ebenso wie er auch die arabische Exclusivität zur Geltung kommen lässt, so oft sein Held mit 'Aǵam in's Gespräch verwickelt wird. Der Redactor des Antarromans, der sich als al-Aṣma'î einführt und angiebt, dass er ein Alter von 670 Jahren erreichte, davon 400 in der ǵâhilijjâ [2]), gefällt sich überhaupt in Anachronismen der krassesten Art und lässt nicht selten

---

1) Die Benennung اهل ماء المعمودية für Christen verdient notirt zu werden (Ḳiṣṣat 'Antar, Kairoer Ausg. X p. ٧٩ Z. 5 v. u.). In Damascus hörte ich einmal für Juden die Benennung اهل السبت.

2) 'Antar VI p. ١٣٨. Ich mache auf den ganzen Passus, welcher literarhistorisch bemerkenswerth ist, aufmerksam. Die kultur- und literarhistorische Behandlung des merkwürdigen Volksbuches wäre eine verdienstliche Arbeit

seinen heidnischen Recken wie einen muhammedanischen Theologen reden [1]). — Ebenso kann auch im Pseudowâkidî muhammedanische Polemik gegen Christliches gefunden werden. Ich erwähne dies betreffend die Erzählung der Begegnung der Abgesandten Muhammeds mit den griechischen Geistlichen und die Schilderung des heiligen Aktes, der von diesen celebrirt wird, wo namentlich die Bemerkungen der Araber und ihre Controverse mit den Geistlichen zu den interessantesten Stücken muhammedanischer Polemik gerechnet werden müssen [2]).

Die literarische Polemik der Muhammedaner gegen die „Schriftbesitzer" ist so alt wie der Islâm und reicht bis in die allerjüngste Zeit hinunter. Während meines Aufenthaltes in der umajjadischen Chalifenstadt übte eine enorme Zugkraft auf das Lesepublikum das arabisch geschriebene polemische Werk اظهار الحق von dem indischen Muhammedaner Śeich Raḥmat Allâh gegen die ميزان الحق betitelte Missions- und Controvers-Schrift eines englischen Predigers des Evangeliums, welcher mit den Geschützen christlicher Theologie die Bollwerke des Islâm erschüttern wollte [3]). In der muhammedanischen Replik werden aus der alten polemischen Rüstkammer alle jene Argumente von Schriftfälschung, muhammedanischen Bibelstellen etc. hervorgeholt, welche mehrere Generationen hindurch von Seiten muhammedanischer Theologen sorgfältig gesammelt waren. Freilich konnten diese Gegenbeweise durch den indischen Muhammedaner unseres gegenwärtigen Jahrzehntes gründlicher und, namentlich was die Bibeldaten betrifft, auf Grund noch sicherer Information geführt werden, als es zur Zeit der, wenn auch nicht geradezu schlecht, aber immer noch mangelhaft informirten Ibn Ḥazm, al-Ṣinhâǵî, Ibn Ḳajjim u. A. geschehen konnte. Die politischen Ereignisse der letzten zwei Jahre, und die Stellung, in welche dieselben den Islâm zum Christenthum versetzten, begünstigten die Verbreitung dieses allerjüngsten Productes der polemischen Literatur der Muhammedaner, und wir staunen nicht, wenn wir vernehmen, dass die jugendliche Energie, welche die scheintodte Gewalt des Islâm wieder entfaltet, der Verbreitung dieser polemischen Literatur Vorschub leistet. Die türkische Bibliographie des letztvergangenen Jahres verzeichnet denn auch eine türkische Uebersetzung des Iẓhâr al-ḥaḳḳ, welche Mevlânâ Eumer Fehmi Efendi, Vorsitzender des Dîwâni Temjîz für Bosnien unter

---

1) Es ist bemerkenswerth, dass auch die Mu'allaḳâ des 'Antar in der Kiṣṣâ, wo dieselbe XVIII p. ٣٠ angeführt ist, in muhammedanischem Sinne Interpolationen erfahren hat, besonders die letzten Verse.

2) Futûḥ al-Shâm ed. N. Lees (Calcutta 1859, Bibl. Ind.) I p. ٩٠ ff.

3) 2 Bde. 8. Stambul 1284. Aḥmed Efendi Fâris schrieb ein taḳrîẓ dazu.

Autorisation des ottomanischen Unterrichtsministeriums anfertigte [1]). Dieses türkische Druckwerk ist wohl die jüngste [2]) Aeusserung der theologischen Polemik der Muhammedaner gegen Ahl al-kitâb. Ihre Anfänge gehen, wie oben gesagt, in die älteste Zeit des Islâm zurück; denn das älteste Buch muhammedanischer Polemik gegen die Schriftbesitzer ist unstreitig der Koran selbst. Aus ihm wird das hauptsächlichste polemische Moment, auf welches wir auch in diesem Aufsatze das Hauptgewicht zu legen gedenken: die Anschuldigung nämlich, die Schriftbesitzer hätten die in ihren Händen befindlichen Offenbarungsbücher verändert und gefälscht (تحريف, تبديل, تغيير), abgeleitet. Die Hauptstellen, welche von späteren Polemikern diesbezüglich angeführt zu werden pflegen, sind: 2, 73, 3, 72, 4, 48, 5, 16. 45. 52.

Der locus classicus der Traditionsliteratur ist wohl al-Buchârî, Kitâb al-śahâdât Nr. 29 [3]), wo von Ibn ʿAbbâs der Ausspruch tradirt wird: „O Gemeinde der Rechtgläubigen! Wie könnt ihr die Schriftbesitzer befragen, da doch euer Buch, das Allâh seinem Propheten offenbarte, die besten Nachrichten von Gott bringt. Ihr leset es unverfälscht, und Gott hat Euch ja benachrichtigt, dass die Schriftbesitzer dasjenige veränderten, was Gott geschrieben, und das Buch mit ihren Händen verfälschten und sprachen: dies ist von Gott, damit sie dafür geringfügigen Preis erwürben. Verbietet Euch denn nicht dasjenige, was Ihr an Wissenschaft erhalten habet, jene Leute zu befragen? Bei Gott! Niemals haben wir gesehen, dass einer von ihnen Euch nach dem befragt hätte, was Euch geoffenbart ward.“

Während in dieser Traditionsstelle die Anklage auf Schriftfälschung apodiktisch hingestellt wird, tritt dieselbe in anderen Stellen noch in skeptischer Fassung auf, und es verleiht der Sache des fanatischen Polemikers Abû Muḥammad ibn Ḥazm nicht viel Gewicht, dass er in dieselbe den Schwerpunkt seiner Argumentation verlegt; nämlich die Tradition Abû Hurajrâ's: „Die Schriftbesitzer pflegten das Taurât in hebräischer Sprache zu lesen und den Leuten des Islâm arabisch zu interpretiren. Da sprach der Prophet: Gebet den Schriftbesitzern weder recht noch aber strafet sie Lügen, sondern sprechet: Wir glauben an Denjenigen, der uns

---

1) Belin's bibliographischer Ausweis, Journal asiatique 1877, I p. 125 nr. 5. Erwähnenswerth in dieser Hinsicht ist noch das dort angegebene Werk Bejân-i-ḥaḳiḳet von ʿAlî Hajdâr Bêg, Mitglied des Diwans der Zölle, wo historische Daten über die kulturhistorische Prävalenz der muhammedanischen Völker gegenüber den christlichen zusammengestellt sind.

2) Obiges wurde geschrieben im Juli 1877.

3) ed. Krehl II p. ١٩٣. Es kann uns demnach wundern, wenn die muhammedanischen Gegner der Tabdil-Anschuldigung (s. unten) sich auf die Tradition des Ibn ʿAbbâs berufen.

4) al-Buchârî Kitâb tafsir al-Ḳur'ân, al-baḳarâ nr. 11 (ed. Krehl III p. ١٩٨).

und Euch geoffenbart hat; unser Gott und Euer Gott ist derselbe"; ferner: ان عمر رضى الله عنه اتاه كعب الحبر بسِفْرٍ وقال له هذا التوراة فاقرءوها فقال له عمر بن الخطاب ان كنت تعلم انها التى انزل الله عز وجل على موسى فاقرءها انا الليل والنهار [1]. „Ka'b der Rabbine brachte dem 'Omar ein Buch und sagte: hier ist die Thora, also lest sie. 'Omar antwortete: wenn du weisst, dass es die ist, welche Gott dem Moses offenbart hat, so werde ich sie Tag und Nacht lesen."

In einer Tradition, welche der Historiker Ibn Châldûn citirt, ist das Verhältniss des 'Omar zur Taurât-Literatur anders dargestellt. Der Prophet sah nämlich einmal ein Taurâtblatt in 'Omar's Händen und war unendlich erzürnt darüber und verbot dem späteren Chalifen die Lectüre dieser Schrift [2].

Bei dieser Auffassung der muhammedanischen Tradition kommt die auf derselben fussende spätere Literatur in die Lage, in Bezug auf Ahl al-kitâb und ihre Schriften zwei Epochen zu unterscheiden: (1) die Zeit vor der Fälschung der Schriften und (2) die nach geschehener Fälschung derselben. So finden wir z. B. bei dem muslimischen Staatsrechtslehrer Mâwerdî من دخل فى اليهودية والنصرانية قبل تبديلهما [3]. Auch Citate aus den angeblich gefälschten Schriften werden häufig mit der ausdrücklichen Vorbemerkung versehen, dass dieselben dem unverfälschten Text entnommen seien: so was der jüdische Convertit Abû Mâlik vom Judenstamme Ḳurejẓâ bei Jâḳût IV ٥٩٣, 1 betreffs der Heiligkeit Jerusalems sagt [4]. Aehnlich sagt Farḳad, dem wir auch sonst als Gewährsmann für Citate aus Taurât begegnen [5]: قرأتُ فى التوراة التى لم تتبدل من ملك استأثر

1) Kitâb al-Milal (wir citiren immer nach der Leidener Hschr. Warner nr. 480) fol. 87 r. In der Tradition finden wir auch die gegen Juden erhobene Beschuldigung, dass sie Bibelstellen, welche sie nicht geradezu fälschen, verheimlichen wollen. So wird z. B. erzählt, dass sie den Vers, welcher gegen Ehebrecher Steinigungsstrafe verhängt (آية الرجم) vor dem Propheten verheimlichen wollten (al-Buchârî ed. Krehl III p. ٣١٧).

2) Prolegomena (Not. et Extr.) XVII p. ٣٨٧.

3) Constitutiones politicae ed. Enger p. ٢٤٨.

4) Im Mu'ğam al-buldân sind sehr viele Taurâtcitate zu finden, sowohl begründete (I p. ٧٧٠, 8, II p. ٧٩٤, 14 u. a. m.) als auch ganz grundlose z. B. ibid. p. ٨٩٦, 9.

5) Zwei Taurâtstellen citirt er bei Al-Munâwî Kitâb al kawâkib al-durrijjâ fî tarâğim al-sâdat al-ṣûfijjâ (cod. Ref. nr. 141) fol. 61 r وقال فى التوراة امهات الخطايا ثلاث الكبر والحسد والحرص فنشا عن الثلث ست فصارت

ومن لم يستشر ندم والحاجة الموت الاكبر[1] والهم نصف الهرم[2].

Die muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb betrifft sowohl ihre Sitten und Gebräuche, als auch (und dies besonders bezüglich der Christen) ihre dogmatischen Anschauungen, besonders aber ihre Religionsschriften. Was den ersten Punkt betrifft, so ist nach der in der ersten Zeit Muhammeds beliebten Akkommodation namentlich an jüdische Religionsbräuche, in seiner späteren Periode die Desavouirung dieser versuchten Anpassung, und die Umdeutung der sanctionirten Anpassungsmomente gefolgt. Dies wurde so weit getrieben, dass bei Feststellung eines völlig gleichgültigen Gebrauches darauf Rücksicht genommen wurde, ob sich derselbe nicht auch bei Ahl al-kitâb vorfindet, um den Letzteren, so weit nur möglich, unähnlich zu sein. In älterer Zeit wird die Sitte des Adân festgesetzt, um — wie ausdrücklich motivirt wird — nicht wie Christen und Juden vermittelst nâḳûs und bûḳ zum Gebet zu rufen[3], und in etwas späterer Zeit wird das Lesen des Korans zur Nachmittagszeit getadelt, weil die Juden ihre Schriften zur selben Zeit zu studiren pflegten[4]. Was die dogmatische Polemik betrifft, so entwickelt sich in den theologischen Kreisen der Muhammedaner die Streitfrage, ob Ahl al-kitâb überhaupt Gott erkennen können; die Majorität der ʻulamâ entscheidet die Frage — wie uns al-Nawawi berichtet — negativ, und diese Streitfrage mit ihrer negativen Entscheidung drang, wie uns in derselben Quelle berichtet wird, in Nordafrika über die gelehrten Kreise hinaus ins Laienpublikum, welches sich mit derselben beschäftigte[5].

Andererseits muss aber zugestanden werden, dass die ältere muhammedanische Literatur trotz dieser polemischen Grundfarbe, der Ahl al-kitâb und ihrer Sitten zuweilen billigend, ja rühmend gedenkt. Der christliche râhib ist ihr stets eine recht sympathische Gestalt, und die nachmuhammedanische Literatur hat die wohlwollende Erwähnung des christlichen Einsiedlers und seines zu so

---

تسعا الشبع والنوم والراحة وحب المال وحب الجماع وحب الرياسة، وقال فيها من اصبح حزينا على الدنيا اصبح ساخطا على ربه ومن جالس غنيا فتضعضع له ذهب ثُلُثا دينه ومن اصاب به مصيبة فشكاها للناس فكانما شكا ربه، . Die letztere Stelle wird häufig aus dem Taurât citirt, so u. A. bei Ibn al-ʻImâd cod. Ref. nr. 46 fol. 5 v aus Ṭabaḳât al-anbijâ.

1) Wohl eine Reminiscenz an den Ausspruch עָנִי חָשׁוּב כַּמֵּת Babyl. Talm. Nedârim fol. 64 b.

2) Al-Zamachŝarî Rabîʻ al-abrâr (Auszug) Hschr. der Wiener Hofbiblioth. N. F. nr. 63 fol. 127 v.

3) Vgl. Frankel-Grätz Monatsschr. f. Geschichte d. Judenth. 1871 p. 307 ff.

4) Al-Nawawi Kitâb al-adkâr (cod. Ref. nr. 268) fol. 67 r.

5) Commentar zu Muslim's Traditionssammlung (Ausgabe von Kairo) I p. ١٠١.

vielen schönen Vergleichungen benutzten Lämpchens von der vormuhammedanischen Poesie überkommen, und es mochte hierbei noch die Vorstellung richtunggebend wirken, dass unter des Propheten Lehrern so manche ruhbân genannt werden; ebenso wie eine ähnliche Erinnerung die Ursache davon sein mochte, dass die jüdischen aḥbâr (sing. ḥabr = חָבֵר)[1]) mitunter rühmlicher Erwähnung gewürdigt werden. Zumeist beziehen sich derartige Angaben auf die biblische Zeit; so giebt es eine ganze Masse von Erzählungen, die unter dem Titel: الاسرائيليّات in der muhammedanischen Literatur vorkommen, voller Verehrung und Bewunderung für die israelitische Vergangenheit. Von den aḥbâr der Juden wird anderwärts gerühmt, dass sie aus Demuth und aus Furcht, ihr Auge stolz gen Himmel erheben zu können, nie ohne Stab gingen [2]). Aber auch in Betreff der unter den Arabern lebenden Juden verscheuchten Erinnerungen wie die an Samau'al ibn 'Âdijjâ die durch den Zu-

1) Es giebt im Arabischen dem Hebräischen entlehnte Worte, welche ursprünglich nur auf das betreffende Jüdische angewendet wurden, im späteren Sprachgebrauche aber auch auf Ausserjüdisches ausgedehnt werden. So z. B. سِفْر und مَجَلّة (סֵפֶר, מְגִלָּה). Ersteres Wort, anfänglich nur von hebr. Büchern gebraucht, wird später ein seltener, aber allerdings gebräuchlicher Ausdruck für كتاب; letzteres (s. über den älteren Gebrauch Derenbourg, Journal asiat. 1868 II p. 382) war so sehr ein Opfer des schrankenlosen إتّساع, dass von den neuen türkischen Gesetzbüchern je ein Theil mit مجلّة überschrieben ist. Aehnlich erging es auch dem Worte حَبْر. Ursprünglich wird dieses Wort bloss von jüdischen Gelehrten und Frommen gebraucht und zwar bereits der biblischen Zeit (Keškûl p. ۱۱۱; Ḳiṣṣat 'Antar ed. Kairo I p. ۱۸); auch jüdische Priester werden احبار genannt. Die Uebersetzer der LXX werden abwechselnd als كوهن (כֹּהֵן) und als احبار bezeichnet (Al-Ṣinhâgî Buch II. c. 19; Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijjâ (Leidener Hdschr.) fol. 141 r. Aḥmed Fâris al-Šidjâḳ nennt in seiner europäischen Reisebeschreibung p. ۱۱۱, 8 den Leviticus سفر الاحبار. Die Polemiker nennen die Rabbiner des Talmuds aḥbâr. Am allgemeinsten heissen Muhammeds zeitgenössische Schriftgelehrten so, und Ibn 'Abbâs wird wegen seiner Gelehrsamkeit vergleichsweise حَبْر العرب genannt (Al-Buchârî II p. ۲۹۳ ed. Krehl). Der spätere Sprachgebrauch dehnt diese Benennung ohne jede Beschränkung auf grosse Gelehrte im Allgemeinen aus.

2) Al-Munâwî fol. 70 b كان احبار بنى اسرائيل كبيرهم وصغيرهم لا يمشون الا بعصا خوفا ان يختال فى مشيه فيمقت'

sammenstoss mit dem Propheten und seinen Anhängern erregte Antipathie, welche später herrschend wurde, und von welcher ich anderwärts aus Ibn Ḥazm's und Ibn Ḳajjim's Schriften Proben mittheilte [1]. Abu-l-Farâǵ al-Iṣfahânî erwähnt einen Zug uneigennütziger Treue eines Juden vom Wâdi-l-ḳura und führt folgenden Ausspruch desselben an, womit er seine Redlichkeit motivirt: „Wir lesen das Offenbarungsbuch und es geziemt uns Treulosigkeit nicht" [2].

Die Polemik gegen die Religionsschriften ist bis ungefähr zum X. Jh. u. Z. eine ganz vage und unbestimmte. Feste Punkte sind nur die Voraussetzung, dass die Verkündigung der Sendung Muhammeds in den ungefälschten Offenbarungsschriften zu finden ist, und die Anschuldigung, die Ahl al-kitâb hätten ihre Offenbarungsbücher gefälscht, ohne jedoch in beiden Beziehungen concrete Daten darüber liefern zu können, worin das تبديل und تحريف bestand, und welche Stellen der Schriften dasselbe betraf. Diese Vagheit und Unbestimmtheit hängt mit dem absoluten Mangel aller sichern Information betreffs der biblischen Schriften in den ersten Zeiten des Islam zusammen. Alles was aus dieser Zeit an Angaben über Schriften A. u. N. T.'s bekannt ist, und was im Namen der Gewährsmänner aus jener älteren Zeit in neuere Werke, wie z. B. Korancommentare und isagogische Bücher, Eingang gefunden hat, zeigt uns, dass die Informatoren über biblische Dinge wie die Convertiten Ka'b al-aḥbâr, Wahb ibn Munabbih u. A. m. eher dazu angethan waren, falsche Ansichten zuzuführen als zu orientiren. Es ist fabelhaft, was man sich nicht Alles unter توراة (auch mit Imâlâ تورية geschrieben) [3] زبور und انجيل vorgestellt hat. Was Form, Eintheilung und Inhalt des taurât anbelangt, lässt sich eine constante Verwechslung desselben mit den Gesetzestafeln (الواح) constatiren. Aber auch innerhalb des Rahmens dieser Confusion überbietet eine Tradition die andere an Fabelhaftigkeit. Al-Zamachśari führt folgende Meinungsverschiedenheiten an. Nach Einigen soll das Taurât aus zehn, nach Anderen aus nur sieben, wieder nach Anderen aus zwei „Tafeln" bestanden haben [4]. Eine andere

1) Kobak's Zeitschr. für die Wissensch. d. Judenth. VIII p. 76—104. IX p. 18—47.

2) Kitâb al-aǵâni III p. ٨٣.

3) Vgl. al-Bejḍâwi zu Sur. 3,1. Conde schreibt in seiner Mittheilung aus spanisch-arab. Manuscripten an S. de Sacy atura (التورة) Notices et Extraits IV p. 646. Das Taurât wird in der Tradition auch الكتاب الاول genannt neben dem Koran als الكتاب الاخر (al-Baǵawi bei Ibn al-'Imâd Bl. 84 r.).

4) Al-Kaśśâf zu Sur. 7, 143. Es möge noch die Ansicht der muhammedanischen Mystiker erwähnt werden, wonach Musa das Taurât in neun alwâḥ

Ansicht, welche auf die traditionelle Autorität des Rabî' b. Anas zurückgeführt wird, besagt, dass das Taurât aus tausend Kapiteln bestehe, deren jedes tausend Verse fasse; im Ganzen betrage es siebenzig Kameellasten, so dass das Durchlesen eines einzelnen Theiles ein ganzes Jahr in Anspruch nehmen würde und das Studium des Ganzen nur vier Menschen gelungen ist: Moses, Josua, Ezra und Jesus [1]). Der Verfasser des Fihrist, welcher selbst über den Kanon wohl orientirt war, erwähnt die Aussage des Aḥmed b. 'Abdallah, der die Bücher des A. u. N. T. zur Zeit Hârûn al-Rašîd's ins Arabische übersetzt haben soll, wonach die Mosen ursprünglich geoffenbarte Thora aus zehn Rollen bestanden habe, und nach der Offenbarung dieser Rollen die der zehn Tafeln gefolgt sei, welche selbst grüner Farbe und mit rothen, wie Sonnenstrahlen leuchtenden, Schriftzügen bedeckt waren. Ich aber, setzt der Verfasser des Fihrist hinzu, habe die Juden selbst über diesen Gegenstand befragt, aber sie wissen nichts dergleichen. Dies sollen die ersten später in die Brüche gegangenen Tafeln gewesen sein. Die zweite Ausgabe enthielt den Inhalt des Taurât auf nur zwei Tafeln, deren eine das Zeugniss, das andere das Bündniss brachte [2]). Betreffs des Materials der Tafeln waren die verschiedenartigsten Fabeln im Umlauf. Einige lassen dieselben aus dem Paradieseslotus (سِدْرة الجَنّة) verfertigt und je zwölf Ellen lang sein; Al-Kalbî ist für grünen Zabarǵad, Sa'îd b. Ǵubejr für rothen Jâḳût, Rabî' b. Anas für Hagelsteine u. s. w. Nach Wahb behaute Moses auf Gottes Befehl die harten Steine, in welche das Gesetz geschrieben werden sollte; Gott selbst erweichte und spaltete sie dann mit seinen eigenen Fingern und schrieb die Gesetze auf dieselben, so stark, dass Moses das Geräusch der mit dem Abschreiben der Gesetze beschäftigten Feder hörte [3]). Auch textuelle Daten über den Inhalt der Tafeln fehlen nicht. Im Safînat Râǵib, wo die Siebenzahl der Tafeln festgehalten wird, wird der Inhalt derselben nach alten Traditionen mitgetheilt, und da es zu weit

---

empfing, wovon er sieben dem Volke mittheilte, zwei aber für sich und einige Auserwählte als esoterische Wissenschaft zurückbehielt. Die Namen der alwâḥ sind: لوح النور ,لوح الهدى ,لوح الحكمة ,لوح القوى ,لوح الحكم ,لوح العبودية ,اللوح الذى يذكر فيه الطرق الى الله تعالى ثم سنن طريق السعادة. Dieses Thema ist sehr weitläufig behandelt von Al-Ǵîlî (Hdschr. der Wiener Hofbibliothek N. F. nr. 326) Bl. 101 ff.

1) Kaššâf zu Sur. 20.

2) Fihrist I p. ٢٢, vgl. Sprenger Mohammad I p. 49.

3) Alle Ansichten sind zusammengestellt bei Ibn al-'Imâd fol. 250 ff.

führen würde und auch ziemlich unnütz wäre, auf den Text dieser Stelle weitläufig zu reflectiren, erwähnen wir nur so viel, dass die erste Tafel mit den Worten begann: الحمد لله الذى خلق الارض وجعل الظلمات والنور الخ und dass dieselbe in der sechsten Zeile mit der Personalbeschreibung Muhammeds und dem Hinweis auf den Koran schliesst, während die übrigen sechs Tafeln die Geschichten der alten Zeiten erzählen [1]). Bei diesen völlig verworrenen Ansichten über die alten Offenbarungsschriften ist es auch nicht Wunder zu nehmen, wenn wir ganz und gar aus der Luft gegriffene Citate aus denselben in muhammedanischen Büchern finden, wenn solche Citate auch auf die Autorität von Schriftgelehrten gegründet sind. Nach Ka'b al-aḥbâr beginnt die Thora wie Sûrâ 6 und endet wie Sûrâ 11 [2]); die Angabe über den Inhalt stimmt mit den eben mitgetheilten Angaben über den Inhalt der ersten Tafel überein und wird auch von dem gelehrten aber unkritischen al-Sujûṭî angeführt [3]), welcher Schriftsteller zu einer Zeit, in welcher die polemische Literatur betreffs des Inhaltes von Taurât und Inǵîl auf sicherere Informationen begründet war, diese und noch andere Traditionen über den Anfang des Taurât ganz unüberlegt reproducirt, so z. B. dass das T. mit den zehn ersten Versen der Sûrâ 6, nach Anderen einfach mit der Basmalâ beginne u. a. m. [4]). Nach Abul-'Aṭâ soll der Name der Sûrâ 3 in dem Taurât طيبة sein (St. p. 150), und Abû Ḥatim tradirt von Chajṯamâ, dass der koranischen Anrede يا ايها الذين آمنوا im Taurât يا ايها المساكين entspricht [5]). Wahb b. Munabbih citirt aus dem T. einen physiologischen Satz, welcher in der Medicina prophetica (الطبّ النبوى) reproducirt wird [6]). Nicht nur die Sendung des Propheten soll im Taurât vorausverkündet sein, sondern, was ziemlich sonderbar klingt, auch des arabischen Dichters Abû Ḏu'ejb soll in diesem hebräischen Buche ausdrückliche Er-

---

1) Safînat Râġib (ed. Stambul) p. ٤٠ ff.

2) Al-Munâwî fol. 63 r.

3) Al-Itḳân ed. Calcutta p. ٨٩.

4) Ibid. p. ٩٠.

5) Ibid. p. ٥٤٤.

6) Sammelcodex der Leidener Universitätsbibliothek Nr. 474 Warner (30). Kitâb al-'Iḳd (Bûlâḳ) III p. ٣٥١.

wähnung geschehen sein [1]), und dies erinnert an eine andere Angabe, wonach in einem nicht näher bezeichneten Offenbarungsbuche von dem rastlosen Thronprätendenten der ersten Umajjadenzeit ausdrücklich die Rede sein soll [2]). Auch ein Vers des Dichters Al-Ḥuṭaj'â soll sich im Taurât vorfinden [3]).

Dieselbe Willkür und Unorientirtheit der muhammedanischen Theologen erfahren wir auch betreffs des Psalters [4]), von welchem aus den Büchern der Ahl al-kitâb die Angabe gemacht wird, dass König David eine besondere Art dasselbe zu lesen hatte, welche sowohl ihn als auch die Zuhörer zu Thränen rührte [5]). Der Psalter soll Flüche enthalten gegen die ungläubigen Israeliten [6]), und den Anfang dieses Offenbarungsbuches confundirt Al-Ġazâlî mit dem 10. Verse seines CXI. Kapitels [7]).

Betreffs des Zabûr haben sich spätere Muhammedaner eine offenbare Fälschung erlaubt, indem sie einen aus 150 Suren bestehenden Psalter in arabischer Sprache fabricirten, von welchem das asiatische Museum in St. Petersburg, die Bodleiana in Oxford und die Medicea in Florenz Handschriften besitzen. Ausser den beiden ersten Kapiteln findet sich darin gar kein Anklang an das kanonische Psalmenbuch; es liegt vielmehr eine Nachbildung des Koran vor, Ermahnungen, Warnungen, Drohungen, Verheissungen

---

1) Al-Muzhir fî 'ulûm al-luġâ ed. Bûlâḳ II p. ٢٤٣: وحكى الجمحى قال اخبرنى هرون بن معاذ المعمرى قال فى التوراة مكتوب ابو ذؤيب مؤلّف زورا وكان اسم الشاعر بالسريانيّة واخبرتُ بذلك بعض اصحاب العربيّة وهو كثير بن اسحاق فاعجب منه وقال بلغنى ذلك، Sollte vielleicht زورا aus syr. ܙܡܪܐ corrumpirt sein?

2) Bei Al-Munâwî fol. 28 r sagt Nûn b. Mâlik: انى لاجد فى كتاب الله ابن الزبير فارس الخلفآء،

3) Kitâb al-aġânî II p. ٥٠:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه   لا يذهب العرف بين الله والناس

4) Zabûr wird auch unter den Namen des Korans selbst angeführt (al-Itḳân p. ١١٨, 4); auch ein Dialect der Ġurhum führt diesen selben Namen (Jâḳût III p. ٩٣٥, 17).

5) Kitâb al-'Iḳd al-farîd (Wiener Hdschr.) II p. 162 a. Vgl. den Vers des Abû 'Ubejdâ bei Ibn Hischâm p. ٣٧٠, ult.

6) Al-Bejḍâwî zu Sûra 5, 82.

7) Iḥjâ 'ulûm al-Dîn (ed. Bûlâḳ) III p. ٣٤٦. Derselbe Satz wird allgemein (وقالوا) citirt im Kitâb al-'Iḳd I Bl. 71 r.

im Stile des Korans. Selbst von der Stelle Ps. 50 (49), 2, in welcher die Muhammedaner bekanntlich eine Hinweisung auf ihren Propheten finden wollen, ist darin keine Spur vorhanden [1]). Es wäre allerdings interessant zu untersuchen, in wiefern die gangbaren arabischen Citate aus Zabûr in diesem Pseudopsalter zu finden seien.

Die Vorstellung der älteren muhammedanischen Theologie vom Inǵîl wird folgendes Citat characterisiren: قال جرير عن منصور عن خيثمة قال وجدتُ فى الانجيل ان مفاتيح خزائن قارون وقْرُ ستّين بغلا ما يزيد مفتاح منها على اصبعٍ لكلّ مفتاحٍ كنزٌ [2]). „Ich habe im Evangelium gefunden: Die Schlüssel zu den Schätzen Ḳârûn's machten sechzig Maulthierlasten aus; von diesen Schlüsseln war kein einziger grösser als ein Finger, und jeder Schlüssel war für einen besonderen Schatz bestimmt."

Während vom Psalter die Anfangsstelle angegeben wird, werden wir in Bezug auf das Evangelium mit dem Schlusspassus bekannt gemacht. Ǵa'far al-Ṭajjâr befragte nämlich im Traume Jesum um eine passende Siegelinschrift. Da sagte Jesus zu ihm: Präge darauf die Worte: لا اله الا الله الملك الحق المبين, denn mit diesen Worten schliesst das Inǵîl [3]). Dafür wird aber ein Theil des Vaterunsers als dem Moses geoffenbart vorgeführt [4]). Citate aus dem Evangelium sind sehr häufig in den theologischen, moralischen und mystischen Schriften der Araber. Besonders die Mystiker, welche in ihrem Indifferentismus gegen formales Confessionswesen weit entfernt eine feindliche Stellung gegen Ahl alkitâb einzunehmen, sehr häufig ihren Satzungen tiefen Sinn unterlegen [5]), citiren unter ihren moralischen Sprüchen sehr viel aus den alten Büchern, deren Namen nach ihrer Ansicht termini für tief mystische Vorstellungen sind [6]); aber in den wenigsten Fällen lassen sich diese Sittensprüche aus den betreffenden Büchern nach-

1) Dorn, Das asiat. Museum in St. Petersburg p. 365.

2) Ibn al-'Imâd fol. 231 r.

3) Al-Munâwî fol. 22 r.

4) Al-Itḳân p. ٨٨.

5) Vgl. meinen Nachweis in Geiger's j. Ztschr. XI p. 68 ff.

6) Vgl. Dictionary of the technical terms etc. p. ٩١٥. In diesem Sinne sind nach meiner Ansicht Aeusserungen von Mystikern aufzufassen, wenn sie sich der Kenntniss der alten Offenbarungsurkunden rühmen, wie wenn z. B. Ṭâ'ûs b. Kejsân (st. 106 d. H.) zu einem lernbegierigen Besucher sagt: انى اجمع لك فى مجلسك هذا علم التوراة والانجيل والفرقان (Al-Munâwî fol. 52 v.) oder was Śaḳîḳ al-Balchî zu Ḥâtim al-aṣamm sagt (bei Al-Ǵazzâlî O Kind! ed. Hammer p. ٣١, 1).

weisen. Frähn bezeichnet es als eine verdienstliche Untersuchung, den Quellen derselben nachzuspüren, und leitet für eine solche Forschung betreffs der Citate aus Inǵîl die Aufmerksamkeit auf die apokryphen Schriften der christlichen Kirchen [1]), ebenso wie für den Nachweis der Provenienz der Citate aus dem Taurât und Zabûr wohl auch die Agâdâ in Rücksicht zu nehmen wäre. Es würde hier zu weit vom Gegenstande abführen, wollten wir zur Ergänzung des bereits oben Angeführten eine Liste von muhammedanischen Citaten aus den alten Offenbarungsbüchern folgen lassen, und wir wollen uns daher in Betreff solcher Anführungen nur noch einige allgemeine Bemerkungen anzuschliessen erlauben.

Häufig wird nach Art der talmudischen Citatengruppirung nach dem Schema דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים [2]) in einem Zuge aus allen „vier Büchern" citirt, so z. B. من التوراة من قنع شبع ومن الانجيل من سكت سلم ومن الزبور من اعتزل نجا ومن القرآن ومن يعتصم الله فقط هدى الى صراط مستقيم [3]). Allerdings findet man neben solchen falschen Citaten auch manche, welche sich nachweisen lassen, aber an anderen als den angegebenen Fundorten. Der Satz: وجدتُ من الرجال واحدا فى العدد ولم اجد واحدة فى النسآء جميعا (Kohel. 7, 28) wird von Ibn ʻAbdi Rabbihi als in حكمة داود عم vorfindlich citirt [4]). Derselbe Autor lässt David zu Salomo sprechen: كفّ العلمَ حول عُنُقِك واكتب فى الواح قلبك؛ واجعل العلم والادب حليتك (Prov. 1, 9) [5]). Wieder Anderes wird ganz ohne Hinweis auf die Quelle richtig reproducirt. So finde ich z. B. bei Mâwerdî, Constitutiones politicae p. ٧٣ mit einfacher Erwähnung eines نبى من انبيآء الله den ganzen Inhalt von Deuteron. 20, 5—7 reproducirt, ebenso wie das Einweihungsgebet Salomonis ohne jede Anführung übernommen ist [6]).

---

1) Asiat. Museum in St. Petersburg p. 289 ff. Vgl. über die Bekanntschaft der Muhammedaner mit den Evangelien s. H. Steiner, Die Mutaziliten p. 28 A. 3.

2) z. B. babyl. Tr. Megillâ fol. 31 a.

3) Ibn al-ʻImâd fol. 133 r.

4) Al-ʻIḳd al-farid II Bl. 192 (Wiener Hdschr.).

5) Ibid. I Bl. 70 r.

6) Cod. Ref. 211 fol. 22 r يا رب واسالك ان يكون عينك عليه الى يوم القيامة, vgl. II. Chron. 6, 20. Auch agadische Dinge werden ohne Citat

Ausser der Anführung von taurât, zabûr, inǵîl geschieht auch häufig Bezugnahme auf al-ḥikmat, worunter wohl salomonische und andere Weisheits-Bücher zu verstehen sein werden [1]). Wir haben bereits oben einige solche Stellen gesehen. ʿUrwâ b. al-Zubejr sagte: مكتوب فى الحكمة لتكن كلمتك طيّبة ووجهك بسطا تكن احبّ الى الناس ممن يعطيهم العطآء [2]). Aus der حكمة سليمان بن داود wird bei Ibn ʿAbdi Rabbihi angeführt: السرُّ حلوٌ اوّلُهُ مرٌّ آخِرُهُ [3]). In dieselbe Rubrik ist wohl auch صحيفة سليمان zu stellen, woraus angeführt wird: ان الحكمة مع الغنى يقظان ومع الفقر نائم [4]). Ich fand auch وصيّة سليمان und glaube, dass diese Benennung mit denjenigen Theilen des salomonischen Proverbienbuches in Zusammenhang zu bringen wäre, in welchen die Weissprüche mit der Anrede: „Mein Sohn!" (בְּנִי) eingeführt werden, z. B. (vgl. Prov. 1, 8, der Schlusssatz eine Reminiscenz an Deuteron. 5, 16): فى وصيّة سليمان عمّ احفظ يا بُنَيّ سُنّة ابيك ولا تنسّ وصيّة والدتك ليطول عمرُك [5]). In den Erzählungen Sindbads (die Stelle ist mir leider entgangen) wird angeführt: عن سيّدنا سليمان عمّ ثلاثة خير من ثلاثة يوم الممات خير من يوم الولادة وكلب حىّ خير من سبع ميّت والقبر خير من القصر المشيّد, was zu Koheleth 7, 1. 2, 9, 4 passt.

übernommen: قال (النبى صلعم) يدخل الملك على النطفة بعد ما يستقرّ فى الرحم باربعين او خمسة واربعين ليلة فيقول يا رب أشقىّ ام سعيد فيكتبه فيقول يا رب أذكر ام انثى فيكتبه ويكتب عمله وامره واجله ورزقه ثم تطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص Vollständig übereinstimmend mit Bab. Talm. tr. Niddâ fol. 16 b.

1) Unter علم الحكمة könnte das Studium solcher Weisheitssprüche der Alten verstanden werden. Von Fachr al-Dîn al-Râzî wird erzählt, dass er bei Maǵd al-Dîn al-Ǵîlî علم الحكمة studirt habe (Ibn Challikân VI p. ١٣٤).

2) Al-Munâwî fol. 57 r.

3) Al-ʿIḳd I Bl. 18 v.

4) Al-Zamachšari Rabîʿ al-abrâr (Auszug) Hdschr. der Wiener Hofbibl. N. F. nr. 63 fol. 43 r.

5) Ibid. fol. 163 v.

Wir finden auch حكمة آل داود angeführt [1]).

Im Ganzen haben wir die Erfahrung gemacht, dass die Citate aus den Weisheitsbüchern, wie auch aus obigen Anführungen ersichtlich sein kann, genauer und begründeter sind, als die aus den drei Offenbarungsbüchern. Dies kann damit zusammenhängen, dass dieser Theil des biblischen Kanon dem Genius der Araber und ihrer reichen Spruchdichtung (in welcher viel Coincidenzen mit den hebr. Sprüchen nachweisbar sind) viel entsprechender und homogener war, so dass Mittheilungen dieser Art viel genauer aufgenommen und in authentischerer Form bewahrt wurden als solche aus anderen ihnen minder homogenen Theilen des Kanon. Auch reicht die Kunde von diesen Dingen in die ältere Zeit zurück. Der weise König Sulejmân wird schon vor dem Islam erwähnt [2]); allerdings hält Nöldeke solche Spuren für interpolirt [3]). Nach der Ansicht von v. Diez soll der Ausspruch Ḳôheleth 11, 1 noch lange bevor dieses Buch als solches den Arabern bekannt geworden, ein fest eingebürgertes arabisches Sprichwort gewesen sein [4]).

Ausser den Citaten mit concreten Quellenangaben finden wir auch unbestimmt gelassene mit der Einführung: فى بعض كتب الانبياء oder kürzer فى بعض الكتب. Viele solcher Citate sind in den Adabwerken, namentlich im Kitâb al-'Iḳd al-farîd zu finden, auch das Iḥjâ Al-Ġazâlîs enthält viele, besonders zahlreich sind dieselben in den Ṣûfîbiographieen vertreten, in welchen den einzelnen Ṣûfî's sehr häufig unter obiger Formel moralische Sprüche in den Mund gelegt werden [5]). Es sei mir bei dieser Gelegenheit erlaubt, zu erwähnen, dass sich die Bezugnahme auf ein Weisheitsbuch unter dem Titel كتاب بنى تميم „Buch der Benû Temîm“ findet. Al-Mejdânî [6]) nämlich führt zu dem Sprichworte: أَحقُّ الخيل بالرَّكْضِ المُعَارُ „Am besten hüpft das geborgte oder gemästete oder unbändige Pferd“ den Vers des Biśr b. Abî Châzim an:

وَجَدْنَا فى كتاب بنى تميم   أَحقُّ الخيلِ بالرَّكْضِ المُعَارُ

1) Al-Ḥaṣarî Zahr al-âdâb wa-ṯamar al-albâb (ed. Bûlâḳ) I p. ١٤٣. Al-Mubarrad Kâmil ed. Wright p. ٤٠٩, 15.

2) Nâbiġâ, Mu'allaḳâ v. 22.

3) Beiträge zur Kenntn. der Poesie d. alten Araber p. XI.

4) Denkwürdigkeiten von Asien, Berlin 1811, I p. 114, vgl. II p. 77.

5) z. B. Al-Munâwî fol. 64, 67 u. a. m. von Muḥammed b. Naḍr al-Ḥâriṯî, Mâlik b. Dînâr u. a. m.

6) Maġma' al-amṯâl (ed. Bûlâḳ) I p. ١٧٩. Dasselbe auch Al-Mubarrad p. ٢٥٩, 12.

Es ist mir kein anderes Beispiel für die Anführung eines كتاب بنى تميم bekannt. Dieser Stamm lieferte der arabischen Nation mehrere weise Männer, z. B. den in der Proverbienliteratur hervorragenden Aktam b. Ṣejfî, den Weisen der Araber.

Die Citatenproben aus Taurât, Zabûr und Inǵîl, welche unsere obige Auseinandersetzung enthält, geben der Voraussetzung Raum, dass eine Polemik, welche an der Hand so vager und verschwommener und fast durchgehends falscher Anschauung und Information geübt ward, den Stempel der grösstmöglichen Unsicherheit an sich tragen müsse. Es ist aber leicht verständlich, dass die Polemik in ein sichereres Geleise trat, sobald die Kenntnisse der muhammedanischen Gelehrtenkreise in Sachen der Bibel eine bestimmtere Gestaltung annahmen, sobald sie eben aus dunkeln Ahnungen zu wirklichen Kenntnissen wurden, beruhend entweder auf Verkehr mit convertirten Ahl al-kitâb selbst, oder auf eigenem Studium der Texte oder der Uebersetzungen, deren in der ʿAbbâsidenzeit [1]) mehrere zugänglich wurden, z. B. die des ʿAbd Allâh b. Salâm [2]) und die aus den LXX geflossenen des Ḥunejn b. Isḥâḳ und Ḥâriṯ b. Sînân [3]).

Die erstere der beiden Informations-Quellen, aus welchen den Muhammedanern Kenntniss von biblischen Dingen zufloss [4]), ist die unzuverlässigere von beiden. Die Muhammedaner schöpften aus derselben vom Anfange des Auftretens ihres Religionsbekenntnisses, als ihr Orakel für biblische Angaben die aḥbâr waren, welche — wie männiglich bekannt — den hervorragendsten Anlass für grundfalsche Anschauungen abgaben. Dieselbe Quelle wird auch späterhin von ihnen aufgesucht. Von Abû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥajjân al-Bustî (st. 150 d. H.) wird z. B. berichtet, dass er von den Ahl al-kitâb die Harmonisirung ihrer Bücher mit dem Koran erlernte [5]), und noch später halten sich muhammedanische Historiker und Theologen an die mündlichen Mittheilungen von Christen und Juden. Es wird von ihnen auch sehr viel Gewicht auf diese Informationsquelle gelegt. Der kritische und geistvolle Ibn Chaldûn misst den jüd. Convertiten selbst betreffs arabischer Urgeschichte den höchsten Glauben bei [6]). So bezieht sich auch der fanatische Polemiker

---

1) Nach Sprenger Mohammad I p. 132 sollen Theile der Bibel in arab. Sprache schon zur Zeit Muhammeds vorhanden gewesen sein. Ueber eine arab. Uebersetzung des Pentateuchs, der Psalmen und Evangelien in kufischer Schrift berichtet Villoison (Manuscrits grecs et latins de la Bibliothèque de Serail. Notices et Extr. VIII p. 4).

2) Fihrist I p. ٢٢.

3) Masʿûdî, Kitâb al-tanbîh (Not. et Extr. VIII p. 166).

4) Ueber diese beiden Informationsquellen s. Nöldeke Ueber die Amalekiter (Orient und Occident II p. 639 f.).

5) Ibn Challikân VIII p. ١٣٥, nr. 743.

6) ed. Bûlâḳ II p. ١٨ (Leidener Hdschr. fol. 8 v).

al-Ṣinhâǵî auf die Angaben der convertirten Ahl al-kitâb in Bezug auf die angeblichen muhammedanischen Stellen der Bibel [1]).

Sicherere und gründlichere Kenntnisse als diese Mittheilungen, welche ohne Zweifel darauf berechnet waren, den zur Herrschaft gelangten Muhammedanern recht viel Schmeichelhaftes und Erwünschtes aus den alten Büchern an die Hand zu geben, vermittelte die oben erwähnte zweite Informationsquelle. Wir glauben, dass die ersten Antriebe, sich eine genauere Kenntniss vom Inhalte der biblischen Schriften anzueignen, im Interesse der Geschichtswissenschaft auftreten, und dass die Verwendung dieser Kenntnisse für die Polemik eine secundäre Frucht dieser Beschäftigung ist. Da die allgemeine Geschichtsdarstellung in der arabischen Literatur regelmässig mit der Schöpfungs- und Patriarchengeschichte beginnt, um von da auf Muhammeds Auftreten zu kommen, konnten die Historiker sehr leicht zur Einsicht der Nothwendigkeit gelangen, über jene alten Zeiten die ältesten Quellen selbst zu Rathe zu ziehen, und so sehen wir denn einige der hervorragendsten Vertreter der historischen Literatur der Araber aus den biblischen Berichten schöpfen, in denen sie gute Orientirung zeigen. Namentlich gilt dies von Ibn Ḳutejbâ, der in seinem Kitâb al-ma'ârif eine sichere Kenntniss der alttestamentl. Schriften, die er selbst gelesen zu haben vorgiebt [2]), an den Tag legt und eine ganze Reihe von Stellen aus der Genesis (weniger aus dem Exodus und den ausserpentateuchischen geschichtlichen Büchern) in fast wörtlicher Uebersetzung citirt [3]), zuweilen in correctem Auszuge mittheilt, ja sogar die agadischen Mittheilungen der aḫbâr durch den Schrifttext controlirt [4]). Zwar nicht in der eingehenden Weise, wie Ibn Ḳutejbâ durch Textcitate, documentiren ihre Kenntniss von den Quellen der Patriarchen- und sonstigen biblischen Geschichte auch andere arabische Historiker wie al-Ṭabarî, al-Mas'ûdî, Ḥamzâ al-Iṣfahânî

---

1) Al-aǵwibat al-fâchirâ (173 Warner) fol. 91 r اعترف من اسلم منهم بذلك وانّه صريح فى كتبهم ... ومنهم تلقّى المسلمون هذه البشارات وتيقّنوا صدقها،

2) Kitâb al-ma'ârif ed. Wüstenf. p. ٦, 5.

3) Bemerkenswerth ist, dass Gen. 1, 9 מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם als Beschreibesatz gefasst und mit صلة übersetzt wird: الماء كلّه الذى تحت السماء. V. 2 ist statt ابواب البحر mit dem Wiener Cod. انوان البحر zu lesen. 2, 3 וַיְקַדֵּשׁ ist وطهّره übersetzt. v. 7 בְּאַפָּיו = فى وجهه. Fehlerhaft 3, 10 וָאִירָא mit ورأيتنى.

4) Ibid. p. ١٣, 8.

(durch mündliche Mittheilung von Juden darin unterrichtet)[1], Al-Bîrûnî, Al-Maḳrîzî, in etwas oberflächlicher Weise auch Ibn al-Aṯîr u. a. m., zuletzt aber der in jeder Beziehung unübertroffene Ibn Chaldûn. Bei einigen dieser Historiker, so namentlich bei Ibn al-Aṯîr, bemerken wir das Bestreben, die biblischen Berichte mit agadischen Ausschmückungen und muhammedanischen Traditionen, welche wieder grossentheils aus der Agada fliessen, zu verweben; die agadischen Angaben figuriren da zumeist unter Zurückführung auf اهل التوراة. Bei Ibn al-Aṯîr, welcher sehr in die Details eingeht, finden wir auch die Anführung verschiedenartiger, einander widersprechender Angaben über Einzelnheiten der biblischen Geschichtserzählung; so z. B. werden über die Lebensdauer mehrerer Patriarchen die dem Taurât widersprechenden Meinungen nebeneinander gestellt, betreffs der Grössenverhältnisse der Arche Nûḥ's neben den biblischen Zahlen, die hier Ḳatâdâ vertritt, noch andere angeführt, ebenso betreffs der Zahl der in der Arche befindlichen Menschen [2]. Es ist bemerkenswerth, dass in solchen Fällen gerade die aḥbâr mit den biblischen Berichten im Widerspruche stehen [3]. Es ist die beliebte Art der meisten muhammedanischen Historiker, in ihre Geschichtsdarstellung die durch die قصّاص geförderte Tendenz einfliessen zu lassen, nämlich den in den Texten selbst anonym eingeführten Persönlichkeiten Namen und Genealogie zu geben. Ibn al-Aṯîr schwelgt geradezu in solchen Angaben [4].

Es hiesse, den Rahmen dieser gelegentlichen Bemerkungen über das billige Mass ausdehnen, wollten wir hier darüber sprechen, wie sich die genealogischen Tafeln der Genesis in ihrer Wiedergabe bei muhammedanischen Historikern gestalten, und welche Factoren häufig zu deren Verunstaltung beigetragen haben. Ibn Chaldûn, der letzte der bedeutenden arabischen Historiker, hat in dieser Beziehung manche Fehler seiner Vorgänger gut gemacht, indem er eine strenge Scheidung zwischen den Genealogien der sogen. nassâbûn (Ibn al-Kalbî u. a. m.) und der Quellenschriften sich zur Pflicht

1) Vgl. Steinschneider in Frankel's Zeitschr. II (1845) 325 ff., Bacher in Kobak's Zeitschr. VIII (1871) 9 ff.

2) Al-Ta'rich al-kâmil (ed. Bûlâḳ) I p. ٢٨.

3) Al-Ḳaramânî: Achbâr al-duwal wa-âṯâr al-uwal (abgedruckt als Hâmiš des ersten Bandes des Bûlâḳer Ta'rich al-kâmil) p. ٢١: وفى التوراة ان آدم عمّ عاش تسعمائة وثلاثين سنة وقال وهب عاش آدم عمّ ألفا سنة والله سبحانه وتعالى اعلم اى ذلك كان ٠

4) Ibn al-Aṯîr I p. ٣٤, ٣٥ u. a. m.

macht [1]) und in seiner Wiedergabe des biblischen Originales so gewissenhaft vorgeht, dass er die der Verunstaltung ausgesetzten Eigennamen mit genauem, von dem anderer Schriftsteller verschiedenem [2]) ضبط versieht, ein Umstand, aus welchem wir für die Aussprache des Hebräischen in Nordafrika zur Zeit Ibn Chaldûns manchen bemerkenswerthen Beitrag heben können [3]). Jedoch auch er widerstrebt nicht der durch Ibn al-Aṯîr consequent bekämpften Bestrebung der persisch-muhammedanischen Genealogen und Geschichtsschreiber, die biblischen Patriarchen mit Persönlichkeiten aus der iranischen Urgeschichte zu identificiren.

Die Darstellung der Patriarchengeschichte von muhammedanischem Standpunkte aus involvirte manches polemische Moment. So z. B. wurde durch dieselbe gleich bei Gelegenheit der im Koran mit so viel Nachdruck vorgeführten Propheten Hûd und Ṣâliḥ und ihrer Mission zu den 'Âditen und Ṯamûditen, wovon in der Bibel keine Spur vorhanden ist, der Gedanke nahe gelegt, das Mangeln dieser Erzählungen als eine Folge der Fälschungen zu betrachten, welche die Ahl al-kitâb an den Offenbarungsschriften verübten [4]). Ein ähnliches Moment bot auch das Opfer Abrahams, insofern die Muhammedaner — mit Ausnahme der Iranophilen الشعوبية, welche Isḥâḳ als ihren Stammvater betrachten — Ismâ'îl als denjenigen Sohn Ibrâhîms betrachten, den der gemeinsame Stammvater der Araber und Hebräer auf Befehl Allâhs willig dem Opfertode weihen wollte [5]).

Wir haben gesehen, dass die Ausbildung der historischen Literatur bei den Arabern das gründlichere Bekanntwerden mit

---

1) Viel Unheil haben die Copisten durch Verunstaltung der Eigennamen angestiftet. Für יִשָּׂשכָר finden wir z. B. يابساخار.

2) Der Corrector der Bûlâker Ausg. p. ٩۴ macht auf diese Verschiedenheit aufmerksam und giebt der Aussprache des Abulfeda den Vorzug.

3) Beispielsweise führe ich an: Gide'on: كدعون بفتح الكاف القريبة من الجيم وسكون الدال المهملة الخ. In Bezug auf den Namen 'Ataljâ sagt er, dass Al-Ṭabari عتليا schreibt, während in den كتب الاسرائيليين das Richtige: اضالية. Das ד wird jedesmal mit ذ transscribirt und als فاء شفوية قريبة من الواو bezeichnet, während das aspirirte ב als فاء شفوية قريبة من الباء bezeichnet wird.

4) Ibn al-Aṯîr I p. ٣٧.

5) S. die weitläufige Abhandlung über diese Frage bei Al-Damiri Ḥajât al-ḥajwân II p. ٣١٩ ff. Vgl. Ibn al-Aṯîr p. ۴۴, Al-Mas'ûdi Murûǵ al-dahab I p. 87, II p. 164, wo auf eine literarische Polemik über diese Frage hingewiesen wird.

den Schriften der Ahl al-kitâb nicht unbedeutend förderte und ein mächtiger Anstoss wurde zur Ueberwindung jener früher gangbaren leichtfertigen Art über den Inhalt der biblischen Bücher zu sprechen. Es mag auch zu diesem Umschwunge der Umstand viel beigetragen haben, dass zur 'Abbâsidenzeit, in welcher dieser Fortschritt eintrat, das Interesse und der Geschmack muhammedanischer Literaten sich gerne fremdsprachigen Büchern znwendete, und so mag auch in Betreff der Kenntniss von biblischen Sachen recht viel den Syrern zu danken sein (Ḥonejn Uebersetzer der Bibel). Wissbegierige hören Vorlesungen über die Interpretation des A. u. N. T.'s und die Schätze der Bibliotheken liefern Material für diese Studien[1]). Von einem Zeitgenossen des Ǵa'far al-Barmakî, dem sonst des Schreibens und Lesens angeblich unkundigen Ibrâhîm al-Sajjâr mit dem Beinamen al-Naẓẓâm, der trotzdem sich in die Widerlegung des Aristoteles, dessen Schriften er auswendig zu kennen vorgab, einliess, wird bei dem biographischen Schriftsteller Taschköprizâde[2]) erzählt, dass er Taurât und Inǵîl sammt Commentaren inne hatte. In späterer Zeit citirt der berühmte Dogmatiker Fachr al-Dîn al-Râzî das Taurât bereits auf der Kanzel und rühmt sich, hierüber zur Rede gestellt, dieses ganze Buch auswendig zu kennen[3]). Bei diesem Stande der Kenntnisse können wir auch bessere Angaben über Eintheilung und Form der kanonischen Bücher erwarten. Die alten traditionellen Angaben wurden beseitigt, aber allerdings nicht unterdrückt, sondern nach wie vor aufbewahrt und citirt. Aber welcher Abstand ist nicht zwischen denselben und den An-

---

1) Al-Biḳâ'i (bei St. p. 391) bezieht sich auf Ibn Challikân nr. 757. Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Stelle Kitâb al-aġâni XX p. ٧٨ hinlenken, wo der Genealog Abû 'Ubejdâ von Abân b. 'Abd al-ḥamid al-Lâḥiḳî berichtet: هو واهله يهود وهذه منازلهم فيها اسفار التوراة وليس فيها مصحف واوضح الدلالة على يهوديتهم ان اكثرهم يدّعى حفظ التوراة ولا يحفظ من القران ما يصلّى به. Die Zugehörigkeit zum Judenthum wird wohl nicht ernst zu nehmen sein, bemerkenswerth aber ist das Vorhandensein des Taurât und die Beschäftigung mit demselben.

2) Al-Śaḳâ'iḳ al-No'mânijjâ (Hdschr. der Wiener Hofbibliothek Mxt. nr. 464) I fol. 22 v: وذكر القاضى فى طبقاته انه لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القران والتوراة والانجيل وتفسيرها مع كثرة حفظه للاخبار والاشعار.

3) Al-Ḳazwinî II p. ٢٥٣. (S. Anhang I.)

gaben über den Kanon, wie sie durch Ibn al-Nadîm [1]), Al-Maḳrîzî [2]), Al-Sachâwî [3]) und Ibn Chaldûn [4]) gegeben werden!

Hatte die historische — zum Theil auch die bibliographische Wissenschaft (Fihrist) — die Nothwendigkeit einer sichereren, auf der Kenntnissnahme von den betreffenden Schriften selbst beruhenden Kunde von den kanonischen Büchern nahe gelegt und, wie wir oben sahen, erheblich gefördert, so sehen wir das volle Eindringen in den Inhalt der biblischen Bücher, auch ihrer nicht-historischen Theile, sowie auch der nachbiblischen Literatur durch die Entwickelung einer polemischen Literatur der Muhammedaner gegen die Schriftbesitzer zu noch grösserer Vervollkommnung und Ausweitung gelangen. Herr St. bietet uns in dem Grundstocke des vorliegenden Werkes eine vollständige Bibliographie dieser, sowie auch der gegnerischen Literatur und zwar in einer Fülle, die wohl der bibliographischen Nachlese nur noch einen spärlichen Wirkungskreis übrig lässt. Ref. vermisst allerdings die Erwähnung der schiitischen Polemiker und ihrer Schriften, deren es einige gab, wie aus der Bibliographie der schi'itischen Literatur ersichtlich ist [5]).

Eben mit dem Studium von Ibn Ḥaǵar al-'Asḳalânî's biographischem Werke über die hervorragenden Muhammedaner des VIII. Jh. d. H. (Al-durar al-kâminâ fî a'jân al-mi'â al-ṯâminâ, Hdschr. d. Hofbibl. in Wien Mixt. nr. 245) beschäftigt, kann ich auch aus diesem St.'s bibliographische Daten mit folgenden Notizen ergänzen: I fol. 194 r wird eines religionspolemischen poetischen Briefwechsels zwischen Šihâb al-Dîn Aḥmad b. Jûsuf al-Sa'dî al-Ḥarrânî (st. 746 H.) und

---

1) Fihrist I p. ٢٣. Er erwähnt die Eintheilung des Pentat. in fünf Fünftel, wovon jedes zwei Theile hat. Diese Eintheilung scheinen die muhammedanischen Theologen in Bezug auf den Koran nachgeahmt zu haben, nur dass bei ihnen jedes Fünftel nicht einen zusammenhängenden Theil, sondern die Combination nach der Art gleichmässiger Bestandtheile des Buches ausmacht (Nicoll p. 191), wie denn im Allgemeinen im Koran Surrogate für die drei früheren Offenbarungsbücher enthalten sein sollen (Al-Itḳân p. ١٣٢).

2) Geschichte der Kopten ed. Wüstenfeld (Götting. 1847) p. ٨٠. سفر بنيامين (Wüstenf. „Die Schrift Benjamin's)" ist ohne Zweifel corrumpirt aus Dibhrê hajjâmîm, vgl. Rödiger De origine et indole etc. p. 55. Ibn Chaldûn hat dafür بريا يامين.

3) Iršâd al-Ḳâṣid (Calcutta 1849. Bibl. Ind. VI nr. 21) p. ٥٤ ff. Statt اخبار الحكمة الخ ist wohl zu lesen اخبار الحكماء قبل الملوك (Richterbuch).

4) Prolegomm. Not. et Extr. XVI p. ٤١٩. Der Kanon des I. Ch. schliesst sich am engsten an den der abessynischen Kirche an; vgl. Dillmann in Ewald's Jahrbüchern V (1853) p. 147; besonders die fünf salomonischen Bücher.

5) Al-Ṭûsî's List of Shyah books Nr. 109. 559. 622.

einem Nestorianer Erwähnung gethan, welch letzterer dem muhammedanischen Gelehrten Einwürfe gegen den Islâm vorlegte, mit der Bedingung Muhammedaner werden zu wollen, wenn Sihâb al-Dîn die Einwürfe zu widerlegen im Stande sein werde. Dies geschah, aber der Nestorianer ergriff die Flucht, statt den Islâm anzunehmen: وله رجالة (sic! der Sinn erfordert etwa: ارجوزة) اجاب فيها جمال الدين النسطورى النصرانى عن مسائل مشكلة كتبها اليه منظومة وشرط انّه اذا اجاب عنها وحلّ مشكلاتها أسلم فلما اجابه عنها كلّها هرب هكذا نقلت من خطّ الشيخ بدر الدين ابن سلامة الماردينى نزيل حلب. Der überaus schlechte Zustand der Hdschr. gestattet mir nicht eine Probe dieser poetischen Polemik, deren Charakter sicherlich religiöser Natur war, mitzutheilen. — III fol. 167 v wird das religionspolemische Werk: منهاج الانوار von Muḥammad b. Sa'îd b. 'Abd Allâh al-Ḥalabî (lebte um 740 d. H.) erwähnt: رايتُ له جُمْلَةً (Cod. جمعة) فى مخالفة اهل الكتاب وغيرهم من الكفار وسماه منهاج الانوار ذكر فيه مباحث حسنة وفوائد متقنة يدل على معرفته وتبحره،

Der bezeichnete Theil des Werkes von St. zerfällt in zwei Abtheilungen: S. 16—110 sind in 88 (zum Theile Doppel-) Nummern die polemischen Schriften mit sicheren Titeln in alphabetischer Folge der letzteren aufgezählt und beschrieben; dann S. 110—161 Schriften ohne sicheren Titel in alphabetischer Reihenfolge der Verfassernamen, und im Anschluss daran Anonyma, zusammen von nr. 89 bis 151, wozu dann in den Nachträgen (S. 389—403) zwanzig Parallelnummern kommen. Im Ganzen nehmen wir hier zum allerersten male Kenntniss von dem gesammten Bestande dieser auf das geistige Leben der betreffenden religiösen Genossenschaften sehr einflussreichen, jedoch bisher nicht gehörig studirten Literatur. Ref. bedauert es wahrscheinlich im Verein mit vielen anderen Lesern und Benützern dieses ebenso wichtigen wie interessanten Buches, dass sich der Verf. strictissime in beiden Abtheilungen die alphabetische Anordnung zum Princip gemacht hat. Durch die Scheidung der muhammedanischen von der antimuhammedanischen Polemik, ebenso wie die chronologische Anordnung des gebotenen Materiales, deren Mangel im Werke selbst allerdings durch einen chronologischen Index (S. 426 f.) einigermassen ersetzt wird, wäre zu gleicher Zeit die Würdigung dieser polemischen Literatur vom Standpunkte der Literaturgeschichte bedeutend gefördert worden, und sie wäre um so eher am Platze gewesen, als die leichte Auffindung von Titeln und Verfassernamen durch zwei mit der

vom Verf. gewohnten Genauigkeit gearbeitete Register ermöglicht wird.

Nach der Ansicht des muhammedanischen Biographen Ibn Challikân war der andalusische Ẓâhirî, Abû Muḥammed ibn Ḥazm (st. 1064 n. Chr.) der erste unter den muhammedanischen Theologen, der eine systematische Polemik gegen Ahl al-kitâb schrieb. Wie aus dem vorliegenden Buche ersichtlich ist, gab es bereits vor Ibn Ḥazm im IX. und X. Jh. unserer Zeitrechnung muhammedanische Widerlegungsschriften gegen Ahl al-kitâb, namentlich gegen christliche Glaubenslehre (Al-Warrâḳ, st. 861, nr. 124; der Philosoph Al-Kindî zwischen 813—73 nr. 112; Ḥasan b. Ejjûb st. vor 987 nr. 104). Was wir aber von diesen Schriften vor dem XI. Jh. wissen, lässt uns voraussetzen, dass Ibn Ḥazm der Erste ist, welcher den Kernpunkt der muhammedanischen Polemik, die Fälschungsfrage (تبديل) systematisch behandelte und in ganzem Umfange besprach. Er that dies zuerst in einer Schrift, betitelt: اظهار تبديل اليهود والنصارى للتورية والانجيل وبيان تناقض ما بايديهم من ذلك مما لا يحتمل التاويل. Diese Schrift ist behandelt bei St. nr. 6 S. 22, und wir kommen auf den Titel derselben weiter unten nochmals zurück. Dieselbe ist selbstständig nicht vorhanden, wenigstens nicht nachweisbar, und Ref. äusserte vor mehreren Jahren die Ansicht, dass die Abhandlung des Ibn Ḥazm, welche sonst verloren gegangen wäre, — was bei der Wichtigkeit derselben nicht vorauszusetzen ist, — in ein umfassenderes polemisches Werk desselben Gelehrten, in welchem er nicht nur die Ahl al-kitâb, sondern sämmtliche ihm bekannten Confessionen polemisch behandelt, nämlich in das auch von Averroes citirte [1]) كتاب الملل والنحل (St. nr. 77 S. 99 f.) vollinhaltlich aufgenommen worden sei, und der Verf. thut dem Ref. entschieden unrecht, wenn er S. 140 diese Annahme als irrig bezeichnet, voraussetzend, dass das اظهار الخ identisch sei mit einer Streitschrift gegen den Juden Nagdela, welche übrigens ebenfalls verloren scheint. Ref. muss noch jetzt seine frühere Ansicht aufrecht erhalten, wenn er sich aus der ihm wieder in Abschrift vorliegenden gegen die Ahl al-kitâb gerichteten Partie des Kitâb al-milal die Ueberzeugung holt, dass sie ihrem Inhalte nach vollständig Alles bietet, was der Titel des Iẓhâr erwarten lässt, und dies muss doch in erster Linie als Anhaltspunkt dienen, wenn wir das Verhältniss jener Partie zu dieser Monographie beurtheilen wollen. Noch klarer wird dies werden, wenn wir die jenem Kapitel

1) Destructio destructionum pars altera, disp. IV f. 351.

des Milal vorgesetzte Ueberschrift hiehersetzen: فى مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة فى الكتاب الذى يسميه اليهود التوراة وفى سائر كتبهم وفى الاناجيل الاربعة يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وانها غير الذى انزل الله عز وجل[1], was doch nichts anderes als eine Paraphrase des Titels des Iẓhâr ist. Auffallend wäre es noch obendrein, dass, wenn das so überschriebene Kapitel wirklich vom Iẓhâr verschieden sein soll, Ibn Ḥazm in diesem Kapitel nirgends auf eine Monographie ähnlicher Tendenz Bezug nimmt, es sei denn, dass diese Monographie später abgefasst wurde als das Kitâb al-milal. Ich denke mir nun das Verhältniss in folgender Weise. Ibn Ḥazm schrieb zuerst das Iẓhâr als Refutation gegen die Ahl al-kitâb, nachher schrieb er seine Polemik gegen die übrigen Confessionen und Secten und nahm das ganze Iẓhâr als ein gerade passendes Kapitel in das grosse Kitâb al-milal wa'l-niḥal auf. Diesen Hergang wird jeder ganz natürlich finden, um so mehr, da er in der orientalischen Literatur nicht vereinzelt dasteht. Die Identificirung des Iẓhâr mit der Streitschrift gegen Nagdela ist eine Gleichung mit zwei Unbekannten, wozu ausser der Gemeinsamkeit des Verfassers alle Beweisbasis fehlt.

Der Kernpunkt der muhammedanischen Polemik ist die Hauptbeschuldigung, welche der Islam von den ersten Anfängen an gegen Ahl al-kitâb erhob, dass diese nämlich ihre Offenbarungsschriften änderten, fälschten und verdrehten تحريف وتبديل وتغيير الكتب المنزلة. Diese Anschuldigung, welche in der älteren Zeit des Islam ganz allgemein erhoben wurde, konnte erst nach der Kenntnissnahme von und sicherer Information über den Inhalt der betreffenden Schriften zu bestimmter Formulirung gelangen, um die Einzelnheiten des Fälschungsvorganges zu entwickeln und darzulegen. Da stellt sich nun heraus, dass die Hauptvertreter der muhammedanischen Theologie nicht einmal bezüglich der Grundfrage: wie man sich jene Verdrehung und Fälschung vorzustellen, und was man darunter zu verstehen habe, eines Sinnes sind. Der Verf. reflectirt S. 322 (vgl. S. 392 den Auszug aus Al-Biḳâ'î) ganz kurz auf die Divergenzen betreffs des تبديل. Es scheint uns für die Erkenntniss der Art muhammedanischer Polemik wichtig, darauf hier näher einzugehen. Wir können zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Die eine, mildere, bestreitet, dass die Beschuldigung sich auf eine Fälschung, Interpolirung oder tendenziöse Kürzung der Bibeltexte beziehe; behauptet vielmehr mit besonderer Wür-

---

1) Leidener Hdschr. fol. 46 r.

digung der continuirlichen Traditionskette (تواتُر), welche diese Texte für ihre Authentie haben, der Bibeltext, wie ihn die Ahl al-kitâb überliefern, sei ungefälscht derselbe, den Gott ihren Propheten offenbarte. Nur die Interpretation (تأويل) der Bücher sei durch sie verdreht worden, und namentlich seien die Stellen, welche eine tiefere und richtigere Interpretation auf die Sendung Muhammeds und die Wahrheit des Islam beziehen müsse, durch die Schriftbesitzer, trotz besseren Wissens, absichtlich in falscher Weise interpretirt worden. Die Anhänger dieser Richtung stellen sich natürlicher Weise die Aufgabe, jenen Stellen nachzuspüren und ihre richtige exegetische Anwendung auf Muhammedanisches zu constatiren.

Eine andere Richtung, der auch Ibn Ḥazm angehört, verwirft diese Auffassung des تبديل und bezieht es unter besonderem Hinweis auf Citate des Korans aus dem Taurât und Inǵîl, welche sich in dem jetzigen Texte nicht vorfinden, auf die Fälschung des Textes selbst. Ibn Ḥazm polemisirt gegen die mildere Auffassung schon im Titel seiner Abhandlung. Der Verf. übersetzt (S. 22) den Titel des Tractates اظهار الخ: „Aufdeckung der Veränderungen . . . . und Erörterung *der keine Deutelei zulassenden Widersprüche* der in ihrem Besitze befindlichen u. s. w.". Ref. ist der Ansicht, dass Ibn Ḥazm in dem Titel andeuten wolle, er beabsichtige in jenem Tractate die Fälschungen nachzuweisen an Stellen, welche nicht Interpretationsänderungen voraussetzen lassen, so dass die Beschuldigung der Fälschung auf die falsche Interpretation eines allerdings geoffenbarten Textes bezogen werden könnte; er will vielmehr nachweisen, dass die Texte selbst untergeschoben seien und fälschlich als die geoffenbarten ausgegeben werden. Noch deutlicher wird diese Auffassung in der Paraphrase des Titels, wie sie in der Aufschrift des betreffenden Kapitels des Kitâb al-milal gegeben ist: da heisst es statt مما لا يحتمل التاويل so:

يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وانها غير الذى انزل الله عز وجل،

In der Abhandlung selbst nimmt er häufig Gelegenheit gegen die erstere Richtung in seiner gewohnten dialektischen Weise ins Feld zu ziehen; z. B. قال ابو محمد بلغنا عن قوم من المسلمين ينكرون بجهلهم القول بان التوراة والانجيل اللّذَيْن بايدى اليهود والنصارى محرّفان وانما حملهم على هذا قلّة اهتمامهم بنصوص القران والسنن، . . . . ونقول لمن قال من المسلمين أنّ نقلهم نقل

تواتر يُوجِب العلمَ ويقوم به الحجّة لا شك فى انهم لا يختلفون فى ان ما نقلوه من ذلك عن موسى عم لا ذكر فيه لمحمد صلعم اصلا ولا انذار بنبوته فان صدّقهم هولآء القائلون فى بعض نقلهم فواجبٌ ان يُصَدِّقوهم فى سائره أحبّوا ام كرهوا وان كذّبوهم فى بعض نقلهم وصدّقوهم فى بعض فقد تناقضوا وظهرت مكابرتهم ومن الباطل ان يكون نقل واحد جاء مجيئا واحدا بعضه حق وبعضه باطل وما ندرى كيف يستسهل مسلم انكار تحريف التوراة والانجيل وهو يسمع كلام الله عز وجل مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ . . . .[1] وليس شىء من هذا فيما بايدى اليهود والنصارى مما يدّعون انه التوراة والانجيل فلا بُدّ لهولآء الجهّال من تصديق ربهم جل وعز ان اليهود والنصارى بدّلوا التوراة والانجيل فيرجعون الى الحق او يُكذِّبوا ربهم عز وجل ويُصَدِّقوا اليهود والنصارى فيلحقوا بهم[2]. Diese Meinungsverschiedenheit hat nicht nur theoretische Bedeutsamkeit, sie hat auch wichtige praktische Folgen. Die Anhänger der ersteren Richtung halten es für die Pflicht des Muslim, jene Schriften hochzuhalten und zu verehren, denn sie sind, wie sie vorliegen und überliefert sind, göttliche Offenbarungsschriften, nur ist ihre traditionelle Interpretation falsch, was aber den Text derselben nicht berührt. Der berühmte Šâfi'ite Al-Nawawî lehrt, dass nicht nur derjenige, welcher den Koran gering schätzt und an seinen Aussprüchen zweifelt, ein Kâfir sei, sondern ebenso auch derjenige, welcher solche Gefühle den Schriften der Ahl al-kitâb entgegenbringt[3]. Den Vertretern der zweiten Richtung hingegen ist die Schmähung und Verhöhnung der gefälschten Schriften religiöse Pflicht und ihre Verehrung als göttliche Schriften Todsünde, denn ihr Verfasser ist nicht Gott, sondern ein oder mehrere schlaue Betrüger und böswillige Fälscher. Wie dies aufgefasst

---

1) Sûrâ 48, 69.

2) Kitâb al-milal fol. 86 v.

3) Kitâb al-adkâr fol. 59 v: وكذلك ان جحد التوراة والانجيل او كتب الله المنزّلة او سبّها او استخفّ بها فهو كافر. Das auf den Koran bezügliche لا يمسّه الّا المطهّرون hat natürlich auf sonstige Offenbarungsschriften keine Anwendung, ibid. fol. 70 r.

wird, kann uns aus einigen „Kraftstellen" des Ibn Ḥazm verständlich werden. Kitâb al-milal fol. 60 r nach dem Nachweis einiger arithmetischer Widersprüche des Taurât: وقد قدّمنا ان الذى عمل لهم التوراة كان ضعيف البصارة بالحساب وليست هذه صفة الله عز وجل ولا صفة من معه مسكة عقل تردعه عن الكذب وتعمّده على الله عز وجل وعن تكلف ما لا يحسن ولا يقوم به٬

Ibid. fol. 62 r فانظروا النتيجة يرحمكم الله هذه سوءآت تشهد شهادة قاطعة صادقة بان صانع ذلك الكتاب الملعون المكذوب الذى يسمّونه الخماش ويدّعون انه توراة موسى عم انما كان زنديقا مستخفّا بالبارى تعالى ورسله وكتبه وحاشى لموسى عم منه٬

Ibid. fol. 74 v nach Beendigung der Widersprüche und Absurditäten des Taurât: هذا آخر توراتهم وتمامها وهذا الفصل شاهد... وبرهان تام ودليل قاطع وحجة صادقة فى ان توراتهم مبدلة وانها تاريخ مؤلّف كَتَبَهُ لهم من تخرّص بجهله او تعمّد بكفره وانها غير منزّلة من عند الله تعالى على موسى عم فى حياته فكأن يكون اخبارا عما لم يكن بمساق ما قد كان وهذا هو محض الكذب تعالى الله عنه٬ u. a. m. Nur sehr Weniges wurde durch göttlichen Rathschluss vor Fälschung verschont und dieses Wenige sind die Stellen, welche Muhammed aus dem Taurât citirt und die auf diese Weise erhalten wurden; ebenso wie auch die Fälschung durch göttlichen Rathschluss geschah: fol. 85 r وقد قلنا آنفا ان الله تعالى اطلقهم على تبديل ما شاء رفعه من ذَيْنِكَ الكتابين كما اطلق ايديهم على قتل من اراد كرامته بذلك من الانبياء الذين قتلوهم بانواع القتل[1] وكفّ ايديهم عما شاء ابقاءه من ذينك الكتابين حجةً عليهم كما كفّ ايديهم عمن اراد ايضا كرامته بالنصر من انبيائه٬

---

1) Cod. المثل. Ibn Ḥazm hat in diesem Passus Stellen im Sinne, wie Deuteronom. 19, 21, vgl. Korân Sûrâ 5, 49.

Die Anhänger dieser Richtung verbieten daher dem Muslim die Beschäftigung mit diesen falschen und gottlosen Schriften (St. S. 390), die Vertreter der ersteren empfehlen sie, oder lassen sie wenigstens zu.

Wir können annehmen, dass alle jene Historiker, welche historische Daten aus dem überlieferten Texte des Taurât schöpfen und reproduciren, diese mildere Auffassung theilen, welche auch in der muhammedanischen Literatur bis in die neueste Zeit ihre Vertreter hat. Unter den hervorragendsten Repräsentanten derselben wollen wir Ibn Chaldûn nennen, welcher für die Annahme der Interpretationsfälschung gegen die der Textesfälschung offen eintritt. Er sagt am Beginne seines Geschichtswerkes (Bd. II ed. Bûlâḳ): واما ما يقال من علمآئهم بدّلوا مواضع من التورية بحسب اغراضهم فى ديانتهم فقد قال ابن عبّاس على ما نقل عنه البخارى فى صحيحه ان ذلك بعيد[1] وقال معاذ الله ان تعمّد امّة من الامم الى كتابها المنزّل على نبيها فتبدّله او ما فى معناه قال وانما بدّلوه وحرّفوه بالتأويل،

Nach Al-Maḳrîzî bezieht sich die Fälschungsanklage überhaupt nicht auf alte Schriften, sondern auf die Mischna, die er für einen integrirenden Bestandtheil des Taurât hält[2]) und mit dem Mišnê hat-tôrâ (Deuteron. 17, 18) zu verwechseln scheint. Während der Exile — sagt er — gingen die authentischen, von den Königen verfertigten Mischnaabschriften verloren und wurden durch Hillel und Schammaj durch andere untergeschobene ersetzt. Darauf bezieht er Sûrâ 2, 73 [3]). — Al-Šahrastânî bekennt bezüglich dieser Streitfrage keine Farbe, sondern erwähnt beide Auffassungen neben einander[4]); auch Al-Bejḍâwî giebt in seinem Korancommentar an mehreren Stellen beiden Ansichten Raum, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden[5]). Ḥâǵî Chalfâ hingegen spricht die Vermuthung aus, dass die Schriftbesitzer die in den Schriften nicht vorkommenden und den Islam charakterisirenden Religionsübungen und Dogmen, als da sind: Gebet, Fasten, Armensteuer, Wallfahrt, der Glaube an das künftige Leben und die Vergeltung in demselben, selbst fortgelassen hätten, und dass das Tabdîl eben in diesen Weglassungen

---

1) Vgl. unsere Anmerkung S. 344.

2) Vgl. Fihrist I, p. ٣٣.

3) Kitâb al-Chiṭaṭ (ed. Bûlâḳ) II p. ٤٧٥.

4) Ed. Cureton p. ١٦٥, 2 ff.

5) Ed. Fleischer I p. ٦٩, l. 2, p. ٢٥٨, l. 9.

bestehe [1]). Die Ansicht Ḥâǵî Chalfâ's gehört einer dritten, wir wollen sagen, vermittelnden Richtung an, deren Anhänger die Textfälschung zwar zugeben, aber dieselbe nur auf einen Theil der Schriften beschränken, während ein anderer beträchtlicher Theil ungefälscht überliefert sein soll. Sie wird in dem theologischen Werke des Averroes [2]) angedeutet, unter den Polemikern aber besonders durch Abû'l-'Abbâs al-Ṣinhâǵî, dessen polemisches Werk كتاب الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة der Verf. S. 17 f. verzeichnet, vertreten, so wie auch von allen jenen Theologen und Polemikern, welche sich für die Annahme der Textesfälschung aussprechen und dennoch aus den gefälschten Schriften Beweisstellen für die Sendung Muhammeds herholen. Diese Beweisstellen eben gehören nach ihrer Ansicht zu den intact gebliebenen Stücken der theilweise gefälschten Bücher. Vom Standpunkte des Ibn Ḥazm hingegen können und dürfen aus den Schriften der Ahl al-kitâb in ihrer überlieferten Form keine Beweisstellen für den Islam geholt werden. Hingegen sagt al-Ṣinhâǵî hierüber, nachdem er die muhammedanischen Stellen aus dem Pentateuche und den Evangelien aufgezählt hat: فهذه احد عشر بشارة من الاناجيل وتقدّمت سبعة من التوراة وهذه بقيّة التحريف والتبديل سلمت عن ايدى الاعادى الا فكان الامر اشهر والحق اظهر كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وكذلك أخبر عمن اسلم من احبار اليهود والنصارى وانما العدوان ازالت بشائر الايمان' [3]). Obwohl er aber zumeist die historischen Erzählungen der Genesis als der Fälschung ausgesetzt betrachtet, möchte er dennoch einer der Fälschung zugänglichen Schrift überhaupt nicht viel Zutrauen schenken. Er spricht sich hierüber am Schlusse seiner Kritik des Pentateuchs in folgender Weise aus: هذا آخر كلام التوراة وهو تاريخ حدث بعد موسى عمّ بالضرورة فهو من غير المنزّل قطعا بل هو كلام القائل ولم يعرف انسان موضع القبر الى اليوم الذى كُتِب فيه هذا التاريخ ولا يعترفون بان التوراة زيد فيها ما ليس منها بل الجميع عندهم كلام الله وهو جهل عظيم منهم واذا زيد فيها مثل هذا امكن ان يقال ان تلك الحكايات الركيكة زيدت بالاهوية والاغراض

1) Kaśf al-ẓunûn s. v. Taurât.

2) Averroes' Philosophie ed. M. J. Müller p. 97.

3) Al-aǵwibâ al-fâchirâ Buch IV Cap. 18.

وليست منزلة من عند الله تعالى بل يسقط الاحتجاج بجميع
التوراة لان باب الزيادة والنقصان قد انفتح فلا .....(1) بشىء بعد
ذلك ويجب اجتناب الجميع خشية ان يكون زيد وهو محرم كما
اذا اختلطت الحية بالمزكاة يحرم الجميع والذى يغلب على الظن ان
السفر الاول الذى هو سفر البدء والانسان انه زيد بجملته وهم
لا يشعرون[2]). — Als Fälscher wird entweder im Allgemeinen, wie bei Ibn Ḥazm, ein ruchloser und ungläubiger Mensch vorausgesetzt, oder Ezra عازر الورّاق (= עֶזְרָא הַסּוֹפֵר), welcher ein رجل جاهل genannt wird[3]).

Wir bedauern lebhaft, dass der Verf. in seinen bibliographischen Erörterungen nicht — wie er dies auch im Anh. VII. gethan hat — auch auf eine nähere Charakteristik des Inhaltes der polemischen Werke der Muhammedaner eingegangen ist, namentlich derjenigen, von welchen auf europäischen Bibliotheken Handschriften vorhanden sind. Es wäre dann möglich gewesen, die Stellung zu beurtheilen, welche die einzelnen Schriftsteller zu der Kernfrage der Polemik einnehmen. Es würde zu weit führen, wenn wir hier die Einzelnheiten anführen wollten, auf welche diejenigen Schrifsteller, welche die totale oder partielle Textfälschung lehren, ihre Beschuldigungen basiren. Die dem Ref. vorgelegenen Schriften dieser Art behandeln bei dem Nachweise der Fälschung vorzugsweise die erzählenden Theile der Bibel, in welchen sie sowohl was die Zahlen (namentlich Lebensalter der Patriarchen)[4]), als auch die erzählten Thatsachen anbelangt, Unmöglichkeiten, Widersprüche, eines göttlichen Buches unwürdige Obscönitäten, den Patriarchen und Propheten zugeschriebene unehrenhafte Handlungen hervorheben, was nach ihrer Ansicht unmöglich in einem von Gott geoffenbarten Buche gestanden haben kann. Was die nachgewiesenen Widersprüche anbelangt, so erinnern diese Nachweise lebhaft an die ersten Anfänge der Pentateuchkritik in Europa; auf jeden Fall dürfen diese Nachweise als erster Versuch einer solchen Kritik gelten. Bei Ibn Ḥazm, den die Späteren in diesem Punkte zumeist nur excerpiren und paraphrasiren, füllen diese Nachweise 34 Quart-

---

1) In der Leidener Hdschr. unklares Wort: دوبو.

2) Ibid. Buch II Cap. 9 § 13.

3) Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijjâ (Leid. Hdschr. nr. 1510 Testa) fol. 94 r.

4) Von Methusalem weist z. B. Ibn Ḥazm nach, dass er nach den combinirten Angaben des Pentat. nothwendig in der Arche Noah's gestorben sein muss. Er ist, was die Kritik der Lebensalter anbelangt, überaus weitläufig.

blätter bloss für das A. T.[1]), deren grösserer Theil sich lediglich mit dem Pentateuch[2]) beschäftigt, gegen welchen er 57 Einwendungen in eben soviel Abschnitten فصل, von denen mehrere in Unterabtheilungen zerfallen, erhebt. Hieraufe folgt der Nachweis der Fälschung der übrigen Bücher, der historischen, prophetischen und poetischen[3]), besonders ausführlich wird der Psalter bedacht und dessen Fälschung aus 2, 7. 45, 7. 10. 87, 5. 110, 1. Jerem. 82, 1 (was als Stelle aus dem 177. Ps. angeführt wird), 82, 1 (übersetzt: قام الله فى مجتمع الالهة ووقف الله العزّة فى وسطهم), 89, 7. 27. 28. 30, welche Stellen als Blasphemieen dargestellt werden, begründet. Die Stellen sind falsch angegeben und übersetzt, aber es verlohnte sich der Mühe, zu untersuchen, welche Uebersetzung den citirten Stellen zu Grunde liegt. So weit Ref. sieht, ist es nicht die des Sa'adjâ, sondern eher eine christlich-arabische Uebersetzung, was besonders aus Stellen ersichtlich ist, welche auch in der christlichen Theologie von dogmatischer Bedeutung sind. Dass er überhaupt nach Uebersetzungen gearbeitet hat, ist aus folgender Stelle einleuchtend, welche sich auf Gen. 3, 24 bezieht: وبعد ذلك واسكن من شرقى عدن الكروبيين ولمع سيف منقلب ليحفظ شجرة الحياة ، ورأيتُ فى نسخة اخرى منها ووكل بالجنان المشتهى اسرافيل ونصب بين يديه رمحا ناريا ليقحظ طريق شجرة الحياة ، قال ابو محمد ان لم يكن احدهما خطأ من المترجم والا فلا ادرى كيف هذا ،[4]). Aus Proben, welche ich

1) Bl. 46 r — 84 v.

2) Derselbe besteht nach Ibn Ḥazm fol. 79 v aus 110 Blättern, die Seite zu ungefähr 23 Zeilen, jede Zeile fasst einige zehn Worte. Das Deuteronomium nennt er fol. 80 v التكرار.

3) Von dem Hoh. L. sagt er fol. 83 r يسمّى شار هشيريم معناه شعر الاشعار وهو على الحقيقة هوس الاهواس لانه كله كلام احمق لا يعقل ولا يدرى احد منهم مراده لانه مرّة يتغزّل بمذكّر ومرّة يتغزل بمؤنّث ...... ولقد رأيتُ بعضهم يذهب الى انه رموز عمل الكيميا وهذا وسواس. Das Wort شار ist mit Imâlâ (Ibn Ḥazm ist Andalusier) zu lesen. Das H. L. kommt in arabischen Schriften häufig als كتاب اوشيرم vor, vgl. Rödiger De origine et indole etc. p. 83 Anm. 93. Eine häufige Bezeichnung ist auch نشد الانشاد.

4) Ibn Ḥazm fol. 48 r.

an anderer Stelle aus einer auf Nachbiblisches bezüglichen polemischen Partie geliefert habe, kann man ersehen, welche Derbheit und Schonungslosigkeit des Ausdruckes Ibn Ḥazm in seiner Polemik anwendet.

Dieselbe Methode befolgt auch al-Ṣinhâǵî in dem IX. Abschnitt des zweiten Kapitels seines Buches, welches sich mit der Aufzählung der gefälschten Stellen beschäftigt, deren er in Summa 18 (A. T.) anführt. Er citirt die Bibelstellen im hebr. Original mit arabischer Transscription und verweilt besonders ausführlich bei den sogen. obscönen Partieen. Wir erfahren durch ihn, dass die Juden diese Stellen mit dem Collectivnamen النجاسات benennen [1]); ich vermuthe, dass diese Benennung der Bezeichnung אֲגָדָה שֶׁלדוֹפִי entspricht, welche der Talmud bei ähnlichem Anlasse gebraucht [2]). Es ist bekannt, dass auch Abulfeda auf Stellen dieṣer Art reflectirt [3]). Dieselben Stellen sind auch bei Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijjâ tractirt, den ich überhaupt von al-Ṣinhâǵî abhängig gefunden habe. Nur der Convertite Jaḥjâ b. Ibrâhîm al-Raḳîlî (St. S. 34. 83), dessen polemischen Tractate [4]) wegen der höchst interessanten Momente derselben einer eingehenden Charakteristik würdig wären, geht über diese Themata, die er auch berücksichtigt, hinaus und reflectirt namentlich auch darauf, was wir heute die in den Pentateuch hineingearbeiteten Urkunden nennen. Namentlich geht er auf den Inhalt der aus dem „Kriegsbuch" كتاب فتوح الله und im Namen der מוֹשְׁלִים, الممثلين citirten Stücke ein und bemerkt, dass solche Lieder gleichgültigen Inhalts unmöglich göttliche Offenbarung sein können [5]).

Ausser der Fälschungsfrage ist in der polemischen Literatur gegen Ahl al-kitâb der hervorragendste Punkt: der Nachweis der Bibelstellen, in welchen von Muhammeds Sendung und von dem Islam die Rede ist. Schon im Koran Su. 7,156 wird gesagt, dass der Prophet in den Schriften der Ahl al-kitâb genannt sei, und die Traditionsliteratur reflectirt sehr häufig auf diese

---

1) Al-aǵwibâ Buch II cap. 9 § 2 فى التوراة ان داود عمّ ممزير وتفسيره ابن زنآ ..... ومثل هذه الحكاية كثيرة فى التوراة يسمونها النجاسات وناهيك بكتاب مشتمل على النجاسات وكيف تليق نسبته الى الله تعالى ‘

2) Babyl. tr. Sanhedrin fol. 99 b.

3) Historia anteislamica ed. Fleischer p. ۴۰.

4) Hschr. der Wiener Hofbibl. A. F. nr. 58. Der Verf. schrieb, was er auch selbst eingesteht, ein elendes Arabisch.

5) Bl. 17 a—b.

Voraussetzung. Diejenigen Theologen nun, welche das تبديل als durchgehende Unterdrückung des ursprünglichen Textes auffassen, sind mit der Ansicht leicht bei der Hand, dass der in den Schriften vorkommende Name der arabische Name des Propheten war, der aber mit allem Anderen aus den Schriften verschwunden sei. Diese Ansicht ist jedoch nicht allgemein verbreitet, sie wird wohl vom gemeinen Volke häufig ausgesprochen, ist aber in der Theologie nicht zur Geltung gekommen. „Es ist eine vollends falsche Auffassung" sagt Ibn Ḳajjim al-Gauzijjâ „wenn man voraussetzen wollte, Juden und Christen hätten übereinstimmend auf allen Enden der Welt, wo sie leben, diesen Namen aus ihren Schriften ausgetilgt; dies behauptet Niemand unter den Gelehrten der Muslimîn, auch hat Allâh nichts davon im Koran gesagt, ebenso äusserte sich keiner der Genossen und Imâme, und nach ihnen der Korangelehrten in diesem Sinne. Es kann wohl möglich sein, dass das gemeine Volk durch eine solche Auffassung dem Islam zu helfen glaubt, aber hier gilt das Sprüchwort: Der kluge Gegner kann nichts Besseres wünschen als dass ein unwissender Freund dem Feinde helfe. Sie missverstehen nämlich den Sinn der Koranworte Su. 7, 156, und meinen, der im Taurât und Inǵîl vorkommende Name sei der bestimmte arabische Name, dieser aber findet sich in jenen Büchern absolut nicht vor. Was erwähnt ist, ist die Beschreibung seiner Eigenschaften und die Zeit seines Erscheinens" [1]), wie es denn auch undenkbar wäre, dass in den Schriften der Propheten keine Erwähnung geschehen sei von einem so hochwichtigen Ereignisse „dessen Gleichen die Welt seit ihrem Bestande nicht gesehen und bis zur Auferstehungsstunde nicht sehen wird" [2]). Nichtsdestoweniger hat man verschiedene Namen genannt, unter denen der Prophet im A. und N. T. vorkommen soll (St. S. 325 A. 43), und wir brauchen betreffs der hierauf bezüglichen Traditionen nur auf Sprenger's trefflichen Excurs (Mohammad Bd. I p. 155 ff.) zu verweisen. Die Muhammedaner sind betreffs der Namen derselben Ansicht wie die jüdischen Agadisten, welche den Lieblingspersonen der biblischen Geschichte gerne mehrere Namen geben und in der Vielheit der Namen eine Bevorzugung finden [3]). Es giebt verschiedene Ansichten über die Anzahl der Namen des Propheten. Die Angaben variiren bis zur Höhe von tausend [4]). Unter den aus der Bibel als in derselben

1) Hdschr. der Leidener Bibliothek cod. 1150 Testa fol. 35 v.

2) Ibid. fol. 45 r.

3) Exodus rabbâ sect. 40. Elias hat 4, Bezalel 6, Josua 6, Moses 7, Mordechaj 2, Daniel 5, Chananja, Mischael, Azarja je 4. Auch für Abraham werden anderwärts verschiedene Namen angeführt.

4) Vgl. 201 Namen bei Dorn, Das Asiat. Museum in St. Petersb. p. 218. 300 Namen bei Al-Fanâri Encyklopädie (N. F. nr. 7 der Wiener Hofbibl.) Bl. 76 v.

angeblich vorkommend angeführten Namen ist nur der des Parakleten aus dem N. T. sicher. Ausserdem werden aus dem A. T. namentlich aus Jesaja und Daniel Stellen angeführt, in welchen die hebräischen Aequivalente von محمد und احمد enthalten sein sollen. Die im A. T. vorkommenden Benennungen sollen sein: ماز ماز oder مود مود (= מְאֹד מְאֹד St. S. 327) in der Bedeutung طيّب طيب wie gewöhnlich erklärt wird, oder wie Andere — darunter Ḳâmûs — meinen الحسن الخلق الفكه النفس[1]). Andere urgiren die Lautähnlichkeit dieser hebr. Worte mit dem Namen des Propheten[2]). Ein anderer alttestamentlicher Name des Propheten soll sein: حميطا (Ka'b al-aḥbâr), und die Bedeutung dieses räthselhaften Wortes wird umschrieben: من يحمى الحرم ويمنع من الحرام ويوطىء الحلال. Auch der an den eben erwähnten anklingende Name حمطانا wird überliefert (vielleicht Anklänge an aram. Formen, wie etwa: חַמְדָּנָא, חֲמִירָא). Ein anderer Name soll احيد sein mit der Bedeutung صاحب القضيب اى السيف (vielleicht אֲחוּז חֶרֶב); ferner جبّار[3]) und das unverständliche unerklärte محول[4]). Auch der Name مشفح wird erwähnt. In einer schlechten Paraphrase von Jes. 42 wird v. 3. 4 in folgender Weise wiedergegeben: لا يضعف ولا يغلب ولا يميل الى الهوى مشقّح ولا يذلّ الصالحين الذين هم كالقصّة الضعيفة الخ. Dieses مشفح soll in der übrigens total muhammedanischen Stelle der Name Muhammeds sein: وقوله مشقّح بالشين المعجمة والفآء المشدّدة بوزن مكرّم وهى بالعبرانية مطابق لاسم محمد معنا ولفظا مقاربا لمطابقة مود بل اشدّ مطابقة ولا يمكن العرب ان يتلفظوا بها بلفظ العبرانية فانها بين الهآء والحاء. Aus der im weiteren Verlauf aus Ibn Ḳutejbâ citirten Stelle

1) Das im Catalog der Hammerschen Bibliothek orientalischer Druckwerke fälschlich als كتاب الاصنام von Ǵâḥiẓ angegebene türkische Werk (Bûlâḳ 1245) p. ١٧.

2) Ibn Ḳajjim fol. 56, vgl. Kobak's Ztschr. Bd. IX p. 28, wo ich die Stelle in extenso mitgetheilt habe.

3) St. S. 329.

4) Ibn al-'Imâd fol. 328 v.

ist ersichtlich, dass hier ein hebräisches Wort, etwa מִשְׁבָּח zu Grunde liegen müsse, wovon aber in jener Schriftstelle keine Spur vorhanden ist: يقولون شفحا لاها اذا ارادوا ان يقولوا الحمد لله واذا كان الحمد شفحا فمشفح محمد بغير شك[1]. Auf die Stellen des A. und N. T., aus welchen die muhammedanischen Polemiker die Sendung Muhammeds herleiten, reflectirt der Verf. S. 325—29 nach Sa'd b. Manṣûr, welcher eine Refutation gegen diese Berufungen schrieb. Im Ganzen sind die dort aufgezählten Stellen an Zahl neun. Diese Zahl erschöpft bei Weitem nicht die Stellen, welche die polemischen Schriftsteller aus der Bibel anführen. Am ausführlichsten unter den mir bekannten polemischen Schriften beschäftigen sich al-Ṣinhâǵî, Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijjâ und der christliche Convertit aus Majorka 'Abd Allâh al-Tarǵumânî[2]) mit diesen

---

1) Ibn Ḳajjim fol. 69 v. Vgl. auch Nöldeke, Gesch. d. Qorans p. 7.

2) Sein polemisches Werk تحفة الاديب فى الرد على اهل الصليب ist bei St. S. 34 verzeichnet. Es ist sehr reich an interessanten persönlichen und historischen Daten, von denen ich hier einige hervorheben möchte. Von seinem Uebertritt zum Islam sagt er, dass sich seine früheren Religionsgenossen darob bekreuzten und Heirathslust als Motiv unterschoben: (fol. 17 r Cod. Leiden 432 Warner) فصلبوا على وجوههم وقالوا ما حمله على هذا الا حبّ التزوّج فان القسيس عندنا لا يتزوج. Er studirte in seiner Jugend in Bologna und schildert das dortige Studentenwesen fol. 9 r: وهذه (يعنى مدينة بُنونية من الانُبردية) مدينة علم عند جميع اهل ذلك القطر وتجتمع بها كل عام من الافاق ازيَد من الفَى رجل يطلبون العلم ولا يلبسون إلّا الملف الذى هو صباغ الله ولو يكون منهم طالب العلم سلطانا او ابن السلطان فلا يلبس الّا ذلك ليتميّز الطَلَبة من الغير ولا يحكم فيهم الّا القسيس الذى يقرءون عليه. Vom Sultan Abû Fâris 'Abd al-'aziz in Tunis erwähnt er unter Anderem Folgendes (fol. 25 v) ومن اعظم مآثره بناءه للزاوية التى بخارج باب البحر من تونس وقد كانت فندقا تُسْتَباح فيه كبائر معاصى الله لان بعض كلاب النصارى التزمه باثنى عشر الف دينار ذهبا فى كل عام إن يبيع فيه الخمر وغيرها من المسكرات وتجتمع عنده من عظائم المناكير ما يحزن قلوب المخلصين فترك مولانا ابو فارس تلك المجابى السُّحتيّة

Stellen, welche al-Ṣinhâǵî in grösster Fülle anführt. Er zählt in Summa 51 Bibelstellen auf, die er in total verdorbener Uebersetzung ausführlich mittheilt und mit je einem kürzeren oder längeren Excurse über deren Anwendung auf Muhammedanisches begleitet. Ich will, da diese Beweisstellen von Hrn. St. zur Sprache gebracht worden sind, hier kurz zusammenfassen, welches die berufenen Stellen sind, um seine Angaben dadurch zu ergänzen. Sie bilden den ausschliesslichen Inhalt des 4. Kapitels vom Kitâb al-aǵwibâ, welches die Ueberschrift trägt: فيما يدل من كتب القوم على صحة ديننا ونبوة نبينا صلعم وانهم بمخالفته كافرون وبمعاندته من الله مبعدون. Ich zähle die betreffenden Stellen nach der von Al-Ṣinhâǵî befolgten Reihenfolge auf: (1) Genes. 17, 17—20. (2) 49, 10. שִׁילֹה übers. الذى له الكل. — (3) Deuteron. 18, 15. — (4) 18. 19. — (5) Genes. 16, 8—11. — (6) Gen. 21, 13 übers. انّى جاعل ابنك اسماعيل لامّة عظيمة لانه من زرعك. — (7) Deuteron. 33, 2 وفاران جبل بنى هاشم الذى كان محمد صلعم يتعبّد فيه ويتحنّث ...... وفاران مكّة باتفاق اهل الكتاب. Nach Toḥfat al-arib Bl. 114 v ist فاران اسم رجل من ملوك العمالقة الذين اقتسموا الارض فكان للحجاز وتخومه لفاران فسُمّى القطر كله باسمه[1],

---

الفاسدة لوجه الله تعالى حتى ولم يقنع بإبطال تلك المعاصى وتغيرها حتى هدم الفندق المذكورة وبنى عوضه زاوية عظيمة البنآء والنفع وصارت متعبّدا لاقامة الصلاة والذكر والعبادات وإطعام الطعام على الدوام لانه اوقف عليها اوقافا جمّة مفيدة من مُحترَث وفدّادين زيتون ومعصرة بازآءها وغير ذلك اثابه الله. In demselben Jahre, in welchem ʿAbd Allâh schrieb (823 H.), gründete der Fürst ein Hospital (مارستان) für fremde Muhammedaner und versah es mit frommen Stiftungen; es war das erste in Afrika (fol. 27 r). Vor Abû Fâris war die Seifenfabrikation ein Monopol des Aerares; er gab diesen Industriezweig frei; fol. 28 r وأباح عمل الصابون بعد ان كان ممنوعا منه ومن ظهر عليه يعاقَب فى ماله وبدنه ولا يعمله الا السلطان لوضع معلوم لا يباع منه الا فيه.

1) S. über die muhammedanische Anwendung dieses Verses Nöldeke im Orient und Occident II p. 651.

vgl. St. nr. 3. — (8—18) Die Parakletstellen aus den Johanneischen Schriften des N. T. — (19) Ps. 39, 2. 4—7 mit der Bemerkung: يشير صلوات الله عليه الى هذه الامّة ورفع اصواتهم بالاذان فانه لم يكن لغيرها من الامم والسيوف العربية ذوات شفرتين والعجمية لها شفرة واحدة وانتقم الله تع بها من جملة الامم الخ. — (20) Ps. 48, 2, — so übersetzt: ان ربنا عظيم محمود وفي قرية الاعنا قدوس. In محمود soll Muhammeds Name angedeutet sein, der zweite Verstheil deutet auf Mekka hin. — (21) Ps. 72, 8—15 in freier und gekürzter Uebersetzung. — (22) Jesaj. 42, 11—12. — (23) Ps. 2, 7—9. Es ist bemerkenswerth, dass diese Psalmstelle, welche hier als Beweisstelle für die Sendung Muhammeds angeführt wird, bei Ibn Ḥazm unter den blasphemischen Aeusserungen gegen Gott und mit als Beweis für die Fälschung figurirt s. oben S. 371. — (24) Ps. 8, 5—7 übers. من الرجل الذى ذكرته والانسان الذى امرته والبستة الكرامات والمجد وملّكته على جميع خلقك und auf Muhammed bezogen. — (25) Jesaj. 21, 6—9 sehr zusammengezogen. Besonderes Gewicht wird gelegt auf רֶכֶב חֲמוֹר und רֶכֶב גָּמָל v. 7: فراكب الحمار المسيح وراكب الجمل محمد بل شهرته عمّ بركوب الجمل اكثر من شهرة المسيح بركوب الحمار فان المسيح عمّ كان كثير السياحة على رجليه وانما فى الانجيل انه دخل المدينة راكبا الحمار والصغار حوله يقولون مبارك باسم الرب ومحمد عمّ اسقط اصنام (اصناف .cod) بابل وغيرها. — (26) Jes. 60, 4—7 وهذه الصفات كلها لم تحصل الا بمكة حملت اليها ذخائر البحرين وحج اليها الامم على اختلاف اصنافهم وسيقت اليها الابل والغنم هدايا وضحايا وهذا التعظيم انما حصل لمحمد صلعم فيكون دينه حقا وهو المطلوب. — (27) Jes. 54, 11—15. — (28) Jes. 49, 1—5 gekürzt. v. 5 וְאֶכָּבֵד בְּעֵינֵי יְהוָה וגו׳ ist übers. وصرت محمّدا عند الرب وبالاهى حولى وقوتى. — (29) Jes. 54, 1—3 בְּנֵי שׁוֹמֵמָה = ولد الفارغة المحتقرة sind die Nachkommen Hagar's und ولد المشغولة die Nachkommen Sara's. — (30) Jes. 42, 1. 2. 7. 8. 10. In dieser Versgruppe soll gleichfalls die ausdrückliche Nennung Muhammeds enthalten sein, nämlich in den Worten

احمدوا بحمد الله تعالى حمدا حديثا ياتى من اقصى الارض. Statt اقصى entsprechend dem hebr. Text: מִקְצֵה הָאָרֶץ hat unsere Hdschr. افضل und es ist sicher, dass al-Ṣinh. diese LA. vor sich hatte, da er auf dieselbe in seinen Ausführungen die Beziehung dieser Worte auf Mekka begründet. — (31) Jes. 35, 1. 2. Auch hier ist Erwähnung des Namens enthalten: فانها تعطى باحمد لبنان (cod. يحاسن) محاسن. Die Prophezeiung wird auf Mekka bezogen. — (32) Jes. 41, 8—16 zusammengezogen; zum Schluss: وانت تبتهج وترتاح وتصير محمدا (תִּתְהַלָּל). — (33) Eine angebliche Jesajastelle, an die wohl kaum ein Anklang nachzuweisen; sie soll lauten: انى جَعَلْتُ اسمَكَ مُحَمَّدا يا محمد يا قدوس الرب اسمك موجود من الابد. — (34) Jes. 54, 1. Wiederholung von nr. (29). — (35) Jes. 9, 5—6 فنصّ على اخصّ علاماته وهى الشامة خاتم النبوة التى بين كتفيه (so übersetzt er הַמִּשְׂרָה). — (36) Aus Jesaja citirt: اشكر حبيبى وابنى احمد wo also gleichfalls nominelle Erwähnung des Propheten. — (37) Jes. 52, 7 übersetzt: انا سمعنا صوت محمد فى اطراف الجبال wo Muhammed dem hebr. מְבַשֵּׂר entsprechen soll. — (38) Jes. 43, 20 فكنّى عن العرب والحجاز (cod. والحجارة) بالبرارى وبنات اوى والانعام وسمّى الهُدى ماءً لانه يزيل عطش الضلال واخبر انه تعّ اصطفى هذه الامة من بين سائر الامم. — (39) Jes. 60, 1—4 wird auf Mekka und die Wallfahrt bezogen. — (40) Hosea 12, 1 übers. بنو اسرائيل واليهود قد عنوا بالكذب والخيانة حتى نزلت امّة الله الامة المقدّسة المؤمنة. Hier liegt die LA. עַד רָד עַם אֵל statt der lectio vulgata עֹד רָד עִם אֵל zu Grunde; ebenso Peschit. ܥܡܐ ܕܝܕܥ ܥܡܗ ܕܐܠܗܐ. Unter dem Volke Gottes sind die Araber zu verstehen. — (41) Habak. 3, 3—12 zusammengezogen; in die arab. Uebersetzung wird das Wort محمد zweimal eingeschmuggelt. — (42) Jes. 2, 2. 3 Micha 4, 1. 2 wird auf die Ka'ba und auf den Berg 'Arafât bezogen. — (43) Ezech. 17, 6 ff. sehr frei übers. — (44) 23, 22—25 zusammengezogen und auf die Schlacht bei Badr angewendet. — (45) Eine angebliche Danielstelle, die nicht nachweisbar ist; in der-

selben wird Muhammed genannt. — (46) Dan. 2, 31 ff. tendenziös umgestaltet; das vierte Reich ist das des Muhammed. — (47) 7, 2 ff. Die 10 Hörner des vierten Thieres sind die Genossen des Propheten. — (48) 10, 4 ff. sehr frei umgestaltet und in muhammedanischem Sinne gewendet mit sehr nachdrücklicher Beziehung auf das Auftreten des Islam zum Schluss. — (49) Aus dem N. T. mit der Einführung قال يوحنا فى كتاب رسائل التلاميذ المسمى بقراكسيس. — (50) Jerem. 5, 15. 16. „Das Volk von der Ferne" soll das arabische sein. — (51) Jes. 46, 9—11 هذا الطائر هو محمد عمّ لانه من البدو الشاسع عن اقليم بنى اسرائيل. Die Zephanjastelle (St. nr. 8) wird bei Al-Ṣinhâǵî nicht angeführt. — Die Uebersetzung und Anwendung dieser 51 Stellen rechtfertigt das Urtheil, welches Sa'd b. Manṣûr (St. p. 328) über die Beweisstellen der Muhammedaner fällt; namentlich passt es auf die Art, wie jeden Augenblick ein محمد oder احمد in den Text geschoben wird.

Das Vorhaben, von welchem Hr. St. bei Abfassung des vorliegenden Werkes ausgegangen ist, ist mit S. 101 und den auf diesen Theil bezüglichen Nachträgen erledigt. Der Verf. bietet jedoch noch ausser diesem Haupttheile bis S. 388 sieben höchst dankenswerthe Excurse, welche sich naturgemäss in den Rahmen seiner Arbeit einfügen, und deren Ausführung mit Recht in diesem Zusammenhange unternommen worden ist. Wir sind dem Verf. zu besonderem Danke verpflichtet dafür, dass er dieselben nicht, wie manches Andere, zurückgehalten hat. Anh. III—V schliessen sich ganz eng an den Kern des Werkes an; sie enthalten die Bibliographie der drusischen Polemik gegen Christen und Juden, Apocalypsen mit polemischer Tendenz, sowie in arabischer Sprache gehaltene Missionsschriften (zum Theil aus occidentalischen Sprachen übersetzte), welch letztere ihrer Natur nach gegen das Bekenntniss derer, für welche sie bestimmt sind, polemisch auftreten. Diese Anhänge führen die im Werke beschriebenen Schriften bis Nr. 182. Anh. I bietet die Literatur über den sogen. Bund Omar's mit den Ahl al-kitâb (S. 166—187) in grosser Ausführlichkeit und mit besonderer Ausscheidung der späteren untergeschobenen Tractate dieses Inhaltes. Wie Druck Gegendruck erzeugt und Action Reaction zur Folge hat, so schliesst sich auch der muhammedanischen eine antimuhammedanische Polemik an. Die Bibliographie der christlichen Polemik gegen den Islam, sowohl der offensiven als auch der defensiven, ist, soweit dieselbe in arabischer Sprache geführt wurde, in den Haupttheil des Werkes mit aufgenommen und alphabetisch eingeordnet worden. Was an christlicher Polemik gegen den Islam in occidentalischen Sprachen bis zur ersten Hälfte des XVIII. Jahrh. geschrieben wurde, ist im Anh. VI bibliographisch zusammengestellt (der auch S. 227—234 einen Excurs über die

ältesten Koranübersetzungen einschliesst). Die chronologische Schranke, die sich der Verf. selbst gesetzt hat, verhinderte ihn auf christlich-polemische Werke unseres Jahrhunderts Bezug zu nehmen; z. B. Charles Forster's Mahometism unveiled (1828), in welchem Daniel 8, 23 (מֶלֶךְ עַז־פָּנִים) auf Muhammed gedeutet wird (vgl. St. 349. 351 jüdische Polemiker). Die antimuhammedanische Polemik des durch seine Umtriebe gegen Frankreich berüchtigten italienischen Missionärs in Persien Leopold Sebastiani, welcher auch das N. T. ins Persische übersetzte, von welcher Arbeit er in der Einleitung zu seiner Ausgabe des N. T. (London 1807) sagt: quam eo labore ac studio perfeci ut ipsorum Persarum judicio non dubitem asserere, tersiori stylo persice conscribi non posse, *praeviâ dissertatione de christianae religionis veritate deque sacrarum litterarum sinceritate quas Muhammedani a Judaeis et Christianis vitiatos credunt* [1]), hätte, da einmal der Verf. die auf dem Titelblatt gesetzte Schranke durchbrochen hat (S. 393. 407 werden persische Schriften aufgezählt), unter den christlichen polemischen Schriften gegen den Islam erwähnt werden müssen. In dieselbe Reihe gehört dann auch das polemische Werk u. d. T. مجموع رشيدى [2]) verfasst von dem des Hebräischen sehr gut kundigen Historiker Rašîd al-Dîn (st. 1318; Biblioth. Nationale Paris Nr. 356). Für ein Beispiel jüdisch-persischer Polemik gegen den Islam verweise ich auf de Gobineau's Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale (Paris 1865) p. 37. Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb ist auch in türkischer Sprache vertreten; z. B. in Sarrâǵ b. ʿAbd Allâh's Maǵmaʿ-i-laṭâʾif [3]). In der Aufzählung der in occidentalischen

1) Journal des Savants 1819 Avril p. 215.

2) Quatremère's Ausg. von Raschid el-Din, Histoire des Mogols de la Perse. Introd. p. LX f.

3) Hdschr. der Wiener Hofbibl.: Mixt. nr. 708 Kap. IV und V (überschrieben: قراندن وانجيلدن وتوريتدن نصارى ويهودى دييننك بطلانى بيان ايدر، ويهودى سوألدرينك وبزم انلاره جوابلريمز بياننده در) wo namentlich den Juden gegenüber die Sabbath-, Kiblâ- und Abrogationsfrage (vgl. St. p. 322 ff.) besprochen wird und die Möglichkeit der Abrogation angeblich mosaischer Gesetze damit motivirt wird, dass die Echtheit derselben nicht verbürgt ist. In Bezug auf die Verlegung des Sabbathtages, betreffs welches die Worte Moses' تمسّكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات والارض citirt werden, sagt der Türke: دوام ابدى مراد دكلدر زيرا موسى عمّ بر يرده دخى ديمشدركه يستخدم العبد ست سنين يعتق فى السابعة فان ابى العتق فليُثَقَّب أذنُه ويستخدم ابدًا ما دامت السموات والارض

Sprachen geschriebenen Kontroversschriften vor dem XVIII. Jahrh. fehlt uns jedoch recht fühlbar die Disputation des Manuel Palaeologos mit dem muhammedanischen *Μονταριζης* (مُدَرِّس), welche der Hellenist Hase bekannt gemacht hat [1]), vielleicht das einzige noch heute sachlich interessante Stück dieser Literatur, in welchem auch auf frühere polemische Werke der Byzantiner gegen den Islam Bezug genommen wird, so namentlich auf ein polemisches Werk des Johannes Cantacuzenus, das mit vielem Lobe erwähnt wird [2]). S. 220 s. t. Andrea Abdalla Maurus ist die französische Uebersetzung von Guy le Fèvre de la Boderie: Confusion de la Secte de Mohammed (Paris 1547, vgl. Not. et Extr. IX p. 110) zu ergänzen.

Eine besondere ausführliche Monographie bildet Anhang VII. „Jüdische Polemik gegen den Islam" (S. 244—388), welche das ganze Buch beschliesst. Jüdische Polemiker und Apologeten, die in arabischer Sprache schrieben, sind dem Plane des Buches gemäss bereits im Haupttheile vorgeführt worden (Nr. 19 Sa'd b. Manṣûr, Nr. 24. Jehûdâ hal-Lêwî, Nr. 75 b. Samuêl b. Chofnî, Nr. 120 b. Samuêl han-Nâgîd, in diesem Theile ist Maimonides nicht mit aufgenommen). In genanntem Anhange, in welchem zu dem Verdienste einer genauen Bibliographie das einer in allen Punkten lehrreichen literaturgeschichtlichen Darstellung hinzukommt, ist die Entwicklungsgeschichte jüdischer Polemik gegen den Islam mit ausführlicher Charakteristik der in Betracht kommenden Schriften, der rabbanitischen sowohl wie der karäischen, in der chronologischen Ordnung, die auch dem Haupttheile zu grösserem Vortheile gereicht hätte, geschildert. Der eigentlichen Literaturgeschichte der Polemik geht eine mit erschöpfenden Nachweisen begleitete Abhandlung über alle Namen, unter welchen Araber und Mohammedaner in jüdischen Schriften vorkommen (S. 248—273) voraus, worauf eine Zusammenstellung der Stellen, wo in Gebeten und in der gottesdienstlichen Poesie auf Muhammedaner Bezug genommen wird, folgt (S. 274—301), um nach einer Darstellung der Themata, welche den jüdischen Theologen zum Anlasse der Polemik gegen

. . . . . ابدًا دیدوكندن دوام ابدی مراد دكلدر بلكه مبالغه در (fol. 37 v). Den Christen gegenüber greift er die Anschauung an, wonach نصارادن بعض جهال ایدرلر كه عیسی باشدر محمد ایاقدر پس شك دكل كه باشك فضیله وار ایاق اوزرینه (fol. 41).

1) Not. et Extr. VIII. II. p. 323 ff.

2) l. c. p. 328. 333. Ich mache, weil in den Rahmen dieser Abhandlung besonders hinein gehörend, auf die p. 339 gegebene Charakteristik der von den Muhammedanern benutzten arabischen Bibelübersetzungen aufmerksam.

Muhammedaner dienten, auf die Literaturgeschichte dieser reichen Polemik zu übergehen. Es ist zu bedauern, dass sich der Verf. zu Ende dieses Theiles wegen der „ungeahnten Ausdehnung dieses Anhanges“ (S. 349) etwas zu knapp zu fassen gezwungen war. Aus demselben Grunde ist auch wahrscheinlich ein Anhang VIII, worauf S. 248 A. 9 verwiesen wird, unterdrückt worden. Die Abhandlung enthält auch manche beachtenswerthe Bemerkungen, die vom Standpunkte eben obschwebender wissenschaftlicher Fragen von Interesse sind. Wir erwähnen nur S. 344, wo eben in diesem Augenblicke interessirende Nachweise über Fälschungen des karaitischen مُتَعَصِّب Firkowitz geliefert werden.

Es mögen zum Schluss noch einige Bemerkungen über kleinere Details folgen: S. 29 ff. nr. 12 كتاب البرهان على صحيح الايمان sollte Cod. Gothan. Möller Bd. I p. 34 nr. 152 كتاب البرهان المنسوب الى يعقوب اليهودى المتنصّر فى زمن هرقل الملك mit in Combination gezogen werden. — S. 42 nr. 21 جهد القريحة الخ. In dem Handschriftennachweise zu ergänzen der Leidener Sammelcodex in fol. Sujûṭî'scher Abhandlungen Nr. 474 Warner, wo dieser Auszug mit enthalten ist. Ref. hat aus demselben in seiner ungarisch geschriebenen akademischen Abhandlung über Maśriḳ und Maġrib (Budapest 1876) das Epigramm gegen Avicenna mitgetheilt. — S. 59 nr. 40 رسالة فى سب النبى صلّعم واحكامه. Der Verf. übersetzt: „Abhandlung über Schmähreden gegen den Propheten und seine Prädicate“; richtig wäre: „Abhandl. u. s. w. und die hierauf bezüglichen gesetzlichen Verordnungen“ (jüd. דִּינִים). — S. 72 nr. 60 ist kein eigentliches polemisches Werk; wohl aber sind von Al-Mas‘ûdî mündliche Discussionen erwähnt Not. et Extr. VIII p. 168. — S. 103 Z. 2. 8 شأوه l. شأنه. — S. 175. Ueber die Art des Buches von Reynolds ist noch das Urtheil in Palmer und Dasent's: Jerusalem the City of Herod and Saladin (London 1871) p. 59 bemerkenswerth. — S. 313 Z. 9 v. u. זל פי ist wohl Druckfehler für זלפי Koran Su. 39, 4. — S. 314 Anm. 22. Muhâdhira l. Muḥâḍara. — Anm. 23 Z. 8 פפהמת מגזאה l. פ׳ מגנאה; Z. 10 פלמן l. פלמא. — Z. 16 אלנטר l. אלנצר, die Bst. ט und צ werden in den transscribirten Manuscripten häufig verwechselt. — S. 324 Z. 15 scheint zwischen מתל und כיף etwas ausgefallen zu sein. — S. 326 Z. 9 חבום l. חכום. — S. 351 Z. 6 ist für die grammatische Terminologie bemerkenswerth, dass المُنْقَطِع für das gewöhnliche المُشْتَقّ (= הַנִּגְזָר) gebraucht wird. — S. 364

Z. 9. ومصبح l. ومصباح. — Z. 22. 32 יסתנעי l. יסתדעי für das klassische يدّعى الملك والنبوة. — S. 383 Z. 4 כודא בנדי ist nicht wie der Verf. erklärt Chodâwend, sondern Chudâbende. — S. 388 Z. 6 ינעאל, was der Verf. ganz richtig in das literarische ילעאן (schr. ילען) corrigirt, ist die allenthalben gebräuchliche Vulgärform mit Metathesis der beiden ersten Radicalconsonanten; auszusprechen: jin'al. — S. 392. Während die jüdischen Apologeten und unter den Muhammedanern Al-Biḳâ'î die Uebereinstimmung der Tauràttexte urgiren, um gegen die Annahme der Möglichkeit einer durchgehenden Textesfälschung zu plaidiren, wird gegnerischerseits die Verschiedenheit der Texte hervorgehoben. Ibn Ḥazm sagt diesbezüglich fol. 46 v: قال ابو محمد اوّل ذلك (يعنى الادلّة) ان بايدى السامرية توراة غير التوراة التى بايدى سائر اليهود يزعمون انها المنزلة ويقطعون بان التى فى ايدى سائر اليهود محرّفة مبدّلة وسائر اليهود يقولون ان التى بايدى السامرية محرفة مبدلة ولم يقع الينا توراة السامرية لانهم لا يستحلون الخروج عن فلسطين والاردن اصلا ،

Der Leser wird dies neue mit dem Aufwande rastlosen Gelehrtenfleisses gearbeitete Werk des Hrn. Dr. Steinschneider nicht aus der Hand legen, ohne den Wunsch zu hegen, der Verf. möge recht bald seine schon vor längerer Zeit in Aussicht gestellte Geschichte der jüdisch-arabischen Literatur, deren Reichhaltigkeit so manche werthvolle Beiträge aus den Materialien derselben in des Verf. Bodleianischem Katalog und in Einzelabhandlungen in dieser sowie auch in anderen Zeitschriften und vornehmlich auch in vorliegendem Buche ahnen lassen, der Oeffentlichkeit übergeben. Ebenso legt auch das vorliegende Werk wieder den Wunsch nahe, das كتاب المحاضرة والمذاكرة des M. ibn Ezra, von welchem der Verf. nach dem Oxforder Codex eine wohl vorbereitete Abschrift besitzt und hin und wieder in seinen Arbeiten wichtige Excerpte bietet, in ausführlicherem Zusammenhange kennen zu lernen. Dieses Werk verspricht nach Allem, was St. daraus mitgetheilt, interessante Ausbeute für die allgemeine arabische Literatur. So gewinnen wir z. B. auch aus einem im vorliegenden Werke S. 102—3 mitgetheilten Excerpt eine Notiz über Abû 'l-'Alâ al-Ma'arrî's Koran. Wir erfahren dadurch, das diesem Koran der Titel الفصول والغايات gegeben wurde, was für das Verständniss der in dieser Zeitschr. XXIX S. 640 Z. 3 betreffs des Abû 'l-'Alâ'schen Korans gemachten Textmittheilung aufklärend ist.

Anhänge.

I. Zu S. 360.

Fachr al-Dîn al-Râzî und die Citate aus den alten Religionsschriften.

Gelehrtthun mit Citaten aus alten Religionsschriften findet sich ebenso, wie in den Predigten, auch in dem grossen Korancommentare des Fachr al-Dîn. Wie es mit der Authentie solcher Citate steht, will ich aus einer Probe klar machen, die ich hier im Text mittheile, weil die Bûlâḳer Drucke mancher arabischer Werke noch immer nicht recht zugänglich sind:

Mafâtîḥ al-ġejb (ed. Bûlâḳ in 8 Bänden) I p. ٤٠٣ f. التاسع [يعنى من الادلّة على فضل العلم] ان سائر كُتُب الله ناطقة بفضل العلم اما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام عَظِّم الحكمةَ فانى لا اجعل الحكمة فى قلب عبد الا واردتُ أن اغفر له فتعلّمها ثم اْعمل بها ثم ابذلها كى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا والاخرة، واما الزبور فقال سبحانه وتعالى يا داود قل لاحبار بنى اسرائيل ورهبانهم حادِثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالمًا فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلتُ واحدةً منهن فى احد من خَلْقى وانا أُريد اهْلاكَهُ، .... واما الانجيل قال الله تعالى فى السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يُحْشَر مع الجهّال الى النار اطلبوا العلم وتعلّموه فان العلم ان لم يُسعِدكم لم يُشْقكم وان لم يَرْفعكم لم يَضَعْكم وان لم يُغْنِكم لم يُفْقِركم وان لم يَنْفَعْكم لم يَضُرّكم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم شفيع لصاحبه وحقّ على الله تعالى ......، وقال مقاتل بن سليمان وجدتُ فى الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى بن مريم عليهما السلام يا عيسى عَظِّم العلماء واعرف فضلهم فانى فضّلتُهم على جميع خلقى الّا النبيين والمرسَلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلى على كل شىء،

Ibid. S. ١٦٤ wird als اوّل الانجيل angeführt: بسم الاها رحمانا ومرحينا (lies: ومرحمانا). Der ganze Satz ist aus dem Syrischen transscribirt, nur scheint das Richtige für die beiden ersten Worte zu sein: بشما دالاها. Ein sehr pikanter Transscriptionsfehler, ebenfalls auf eine alte Religionsschrift bezüglich, findet sich auf derselben Seite und mag hier zur Illustration für das Mass der Möglichkeit in Verstümmelung fremder Wörter im Arabischen erwähnt werden. Es ist die Rede von der Frage, ob die symbolischen Texte des Islam bloss in arabischer Sprache recitirt werden dürfen, oder ob auch Uebersetzungen zulässig sind. (Vgl. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Śî'â S. 67 ff.) Da heisst es zum Schluss: فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقرآءة الانجيل والتوراة وبقرآءة زيد وانسان الخ. Die letzteren Worte sind in dem Passus mehrfach wiederholt. Ich zweifle nicht daran, dass für das räthselhafte زيد وانسان zu lesen sei: زنداوستا = Zend avesta, oder um auch dem ن seine Stelle in der Erklärung der Corruption zu geben: زنداوستاك. — Auch die „Verdrehungs"-Frage kommt im Mafâtîḥ al-ġejb zur Besprechung. Fachr al-Dîn entscheidet sich für die Annahme einer Verdrehung des Textes (وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى). Gleichzeitig bespricht er die Frage ob die Fälschungen von den jüdischen Zeitgenossen Mosis oder denen Muhammeds vollführt wurden, und kommt zu dem Resultate, dass der Wortlaut des Korans beide Annahmen zulässt (Mafâtîḥ I p. ٥٧٥).

II. Zu S. 361.

Bibelcitate des Bahâ al-Dîn al-'Âmilî.

Ich habe schon in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte der Śî'â (p. 54) auf die Neigung schi'itischer Schriftsteller, exotische Schriften zu citiren, hingewiesen. Sehr nahe lag dies besonders in einem Werke wie das Keśkûl von Al-'Âmilî, einem mosaikartigen Literaturproducte, das eben nichts anderes als systemlose Citate aus älteren und neueren Büchern bietet (a. a. O. p. 26 ff.). Welcher Natur die Bibelcitate des Keśkûl sind, wird aus folgenden Proben erhellen:

(Bûlâḳer Ausgabe) p. ٦: فى التوراة من ظلم خرب بيته،

p. ٢٩١: مكتوب فى التوراة يا موسى من أحبّنى لم ينسَنى ومن رجا معروفى ألحّ فى مسئلتى،

p. ٣٠١: من التوراة من لم يؤمن بقضاءى ولم يصبر على بلاءى ولم يشكر نعماءى فليتخذ ربّا سوآءى، من اصبح حزينا على الدنيا فكانما اصبح ساخطًا علىّ، من تواضع لغنىّ لاجل غناه ذهب ثُلثا دينه، يا ابن آدم ما من يوم جديد الّا ويأتى اليك من عندى رزقك وما من ليلة جديدة الّا وتاتى الىّ الملائكة من عندك بعمل قبيح خيرى اليك نازل وشرك الىّ صاعد، Hierauf folgen noch sechs mit يا ابن آدم beginnende Sprüche; der letzte: يا ابن آدم ليس من انكسر مركبه وبقى على لوح فى وسط البحر باعظم مُصيبة منك لانك من ذنوبك على يقين ومن عملك على خطر،

Einigen dieser Sätze bin ich auch bei anderen Schriftstellern als Citaten aus dem A. T. begegnet.

p. ٣٢٥ f. findet sich die Eintheilung des Kanons A. T. und die kurze, im Ganzen genommen richtige Inhaltsangabe der einzelnen Bücher und die Namen derselben in arabischer Uebersetzung, ungefähr den entsprechenden Abhandlungen im Fihrist und Maḳrîzî, die jedoch nicht angeführt sind, am nächsten kommend. Dass der Verfasser des Keškûl sie auch nicht aus arabischen Uebersetzungen kannte, zeigen obige Citate zur Genüge. —

III. Zu S. 374.

Namen von Medînâ im Taurât.

Ebenso wie die Namen des Propheten Muhammed, so sollen nach muhammedanischer Auffassung auch die seiner Stadt Medînâ in den biblischen Büchern ausdrücklich genannt sein. Al-Samhûdî erwähnt in seinem Geschichtswerke, dass Medînâ im Taurât vierzig Namen habe; im Ganzen habe Medînâ 95 Namen. Diese 95 Namen Medînâ's werden in dem Wallfahrtswerke Kitâb al-ḥaḳiḳâ w'al-maǵâz von dem berühmten Damascener Gelehrten ʿAbd al-Ǵanî al-Nâbulusî sammt ihrer etymologischen Erklärung aufgezählt (Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, Ref. nr. 362 fol. 311— fol. 318) und in Versus memoriales zusammengefasst. Wir lassen hier diejenigen Namen folgen, von welchen in ʿAbd al-Ǵanî's Aufzählung ausdrücklich bemerkt ist, dass sie der Thora entnommen sind (منقول عن التوراة): Nr. 46 السَّلَقَة was so viel bedeuten soll als die ausgebreitete oder die herrschende, oder die heisse Stadt. — Nr. 49. 50 طَابَة und طَيِّبَة, welche nach einer Tradition

des Wahb b. Munabbih die beiden biblischen Namen von Medînâ sind. — Nr. 57 العَذْرَآء = die jungfräuliche, d. h. uneinnehmbare Stadt. — Nr. 63 القاصمة = die Zermalmende. — Nr. 68 المُؤمنة d. h. die Gläubige, oder nach einer anderen Erklärung: die Sichere. — Nr. 72 المَجْبورة ohne Erklärung mit der Bemerkung ونُقِل عن الكتب المتقدّمة. Dieselbe Bemerkung bei Nr. 73 المُحَبَّبة und Nr. 75 المحبوبة. — Nr. 83 المَرْحومة die Begnadigte (durch die Sendung des Propheten). — Nr. 85 المسكينة die Demüthige. — Nr. 95 الهذرآء s. v. a. العذرآء (s. Nr. 57) oder die heisse.

Notizen und Correspondenzen.

Zur polemischen Literatur [1]).

1. Aus einem Briefe von Prof. A. Müller an Dr. Steinschneider.

— Bei der Collation der Münchner Handschriften des Qifṭî und Ibn Abî Uṣeibi'a habe ich ein paar Kleinigkeiten angemerkt, welche mir mit Beziehung auf Ihre „Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache" von Interesse zu sein scheinen. Ich erlaube mir, Ihnen dieselben hier vorzulegen, in der Hoffnung, dass sie Ihnen zu weiteren Bemerkungen Veranlassung geben werden. Die nähere Bezeichnung der citirten Hss. ist folgende: Uṣ. B. = Hs. Berlin, erster Band Wetzst. II, 323, zweiter Spreng. 312; Uṣ. V. = Hs. Wien Mxt. 180 (Flügel 1164); Uṣ. M. = Hs. München Prunneri 11 (Aumer 800. 801); Q. A. = Hs. Berlin ms. or. fol. 493; Q. B. = Hs. Berlin Peterm. II, 738 (360 ZDMG XXXI, 527 in der Anm. beruht auf einer andern auf dem Deckel der Hs. befindlichen Zahl und ist zu ändern); Q. V. = Hs. Wien A. F. 195 (Flügel 1162); Q. M. = Hs. München Prunneri 242 (Aumer 440).

In no. 8 S. 27 Ihres Werkes erwähnen Sie das Buch des Samuel Maroccanus unter Citirung Ihres Bodlei. Catalogs 2436—2451 (2541 Druckfehler). Aus letzterer Stelle entnehme ich, dass in Geiger's Mose b. Maimon (S. 68) bereits die Stelle Qifṭî's über Samuel's Schrift sich finde, welche lautet (Q. A. 88 b B. 76 b V. 123 a M. 84 b): (a-b fehlt V.) واسلم [a] فحسن اسلامه [b] وصنف كتابا فى اظهار معايب اليهود وكذب دعاويهم فى التورية ومواضع الدليل على تبديلها واحكم ما جمعه فى ذلك. Neu wird es dagegen sein, dass auch Uṣ. (B. II, 52 a V. 192 a M. II, 89 a) sein Buch als كتاب الرد على اليهود erwähnt; er nennt ihn Samuel b. Jaḥja.

---

1) Vgl. den vorhergehenden Artikel. D. Red.

2) In dem Artikel über Ibn Gezla S. 58 scheint mir der Zweifel, ob bei Ibn. Chall. eine oder zwei polemische Schriften gemeint seien, unnöthig. Der Artikel bei Uṣ., den Ibn Chall. wie öfter mit einigen Aenderungen und Zusätzen versehen wiedergibt, lautet folgendermassen (B. I 221a W. 146a M. II, 4ab): ابن
جزلة هو يحيى بن عيسى بن على بن جزلة وكان فى ايام المقتدى
بامر الله وقد جعل باسمه كثيرا من الكتب التى صنفها وكان من
المشهورين فى علم الطب وعمله وهو تلميذ ابى الحسن سعيد بن
هبة الله ولابن (وكان .V) جزلة ايضا نظر فى علم الادب وكان يكتب
خطا جيدا منسوبا وقد رايت بخطه عدة كتب من تصانيفه وغيرها
تدلّ (يدل .V) على فضله وتعرب عن معرفته وكان نصرانيا ثم اسلم
والف رسالة فى الرد على النصارى وكتب بها الى اليا القسّ ولابن
جزلة[a] من الكتب[b] (a-b fehlt M.) كتاب تقويم الابدان وصنفه
للمقتدى بامر الله كتاب [a]منهاج البيان فيما يستعمله الانسان صنفه
(.V وصنفه) ايضا للمقتدى بامر الله كتاب[b] (a-b fehlt M.) الاشارة
فى تلخيص العبارة وما يُستعمل من القوانين الطبية (fehlt M.) فى
تدبير الصحة وحفظ البدن لخصه من كتاب الابدان رسالة فى مدح
الطب وموافقته للشرع (.V. M الشرع) والرد على من طعن عليه رسالة
كتب بها لما اسلم الى اليا القس وذلك فى سنة ٤٦٦. Der von Ihnen citirte Auszug Nicoll's ist also der erste, die Worte Ibn Challikâns sind herübergenommen aus dem zweiten der hier überstrichenen Sätze, welche beide, der erste im Lauf der Lebensbeschreibung, der zweite im Bücherverzeichniss, auf dasselbe Buch gehen; solche durch die Compositionsart des ganzen Buches bedingte Wiederholungen hat ja Uṣ. oft. Keinesfalls darf aber, wie mir scheint, aus dem والرد على من طعن عليه ein besonderes Buch gemacht und dies mit dem Folgenden in Beziehung gebracht werden. Die Worte gehören vielmehr dem ganzen Zusammenhang nach zum Vorhergehenden: Abhandlung, bestehend im Lobpreis der Medizin und (dem Nachweis) ihrer Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz und der Widerlegung derer welche sie (die Medizin) schmähen. Strenge Theologen haben damals nicht weniger als heutzutage gegen die Naturwissen-

schaften geeifert. So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, Râzî allein drei Bücher zur Abwehr solcher frommer Angriffe schreiben müssen, gegen einen gewissen Nâšî (Fihr. 299 l. Z.), gegen el-Gâḥiẓ (ebd. 300, 24) und — mehr allgemein naturwissenschaftlich — gegen den Theologen el-Misma'î (ebd. 300, 16). Solche „Schmäher" sind auch hier gemeint; der zugleich fromme und medicinisch gebildete Autor konnte leicht das einem Renegaten doppelt nahe liegende Bedürfniss empfinden, die Uebereinstimmung seiner Rechtgläubigkeit mit seiner ärztlichen Thätigkeit nachzuweisen. Bei Ibn Chall. sind die Büchertitel, welche Uṣ. ἀσυνδέτως verzeichnet, durch و verbunden, daher die Undeutlichkeit, welche Ihre Zweifel veranlasst hat.

3) S. 96 no. 75 b haben alle Hss. des Uṣ. فى الاختلاف فى الملل im Titel des Buches.

4) S. 98 no. 76 entspricht das von Ihnen erwähnte Ibn Kumuz Hammer's der Lesart in V. ابن قوميز. Der Artikel steht Uṣ. X, 45 (B. 47), nicht XV, 45.

5) S. 99 no. 76 b konnten Sie nach de Sacy's Abdallatif nicht anders citiren. Aber meine Hss. (B. II 185 a V. 276 b M. II 241 b) haben مقالة فى الرد على اليهود والنصارى مقالتان ايضا فى الرد على اليهود والنصارى. Man könnte einwenden, der zweite Titel sei aus einer in diesen Hss. ja auch gelegentlich vorkommenden fälschlichen Wiederholung entstanden; um die Berechtigung dieses Einwandes zu prüfen, darf ich Sie an das gegenseitige Verhältniss der Handschriften des Uṣ., so weit hier nöthig, erinnern. Sie wissen, dass das Berliner Exemplar von dem Münchner — und, wie ich hinzufüge, vom Wiener — sich als eine vorzüglich in den chronologisch spätesten Partien der verschiedenen Bücher gänzlich verschiedene Recension unterscheidet. Die im Grossen und Ganzen frühere Recension stellt sich in V. M., die spätere in B. dar, wobei es hier gleichgiltig ist, ob letztere eine noch vom Verfasser selbst besorgte zweite Ausgabe, oder eine nach seinem Tode von anderer Hand gemachte neue Redaction ist. Alt muss die letztere auch sein, das ersieht man aus den chronologischen Endpuncten der Zusätze; aber der ursprüngliche Text erscheint in ihr systematisch durchcorrigirt, das ergibt sich nicht nur aus den vielfachen Zusammenziehungen, welche in den Artikeln des XV. Buches die von loyalster Ergebenheit dictierten langathmigen Titulaturen der Ejjubiden erlitten haben, sondern auch durch die Controle, welche gleichlautende Stücke bei Qifṭî, vor allen die Lebensbeschreibung des Avicenna ermöglichen [1]. Dieses Verhält-

1) Dass die V. M. gemeinsam zu Grunde liegende Hs. ihrerseits wiederum durch viele und umfangreiche Auslassungen sündigt, ist für dies Verhältniss ohne Belang.

niss gibt uns nun einen Grundsatz, auf welchem die ganze Textbehandlung bei Ibn Abî Uṣeibi'a unbedingt beruhen muss: sobald eine Hs. der einen Recension mit einer der andern wesentlich übereinstimmt, ergibt sich aus diesen beiden unter Beiseitesetzung aller übrigen die Lesart der alten Ueberlieferung. Die Einschränkung, welche dieser Grundsatz durch die Möglichkeit zufälligen Zusammentreffens von Fehlern oder vermeintlichen Verbesserungen [1]) erfährt, brauche ich nicht zu betonen. Danach wäre also durch die Uebereinstimmung von B. mit V. M. auch in unserem Falle die zweite Schrift des Abdallatif gesichert. Bedenklich könnte uns nur noch machen, dass die beiden Leidener Copien, welche de Sacy benutzt hat (S. 478 a der Rel.) und deren Varianten er, leider ungeschieden, mittheilt, viel besser zu sein scheinen, als die von uns benutzten. Aber natürlich sind sie nicht unfehlbar, vielmehr enthalten auch sie eine Anzahl von Verderbnissen, deren manche de Sacy meisterhaft corrigiert hat, während allerdings weitere Aenderungen durch die Hss. noch erfordert werden [2]). Sie können daher gegen die vereinte Autorität von B. V. M. nicht geltend gemacht werden, und muss es also dabei verbleiben, dass Abdallatif zwei polemische Bücher geschrieben hat.

6) Das S. 120 no. 99 erwähnte Buch des Sa'îd heisst Arabisch كتاب الجدل بين المخالف والنصرانى nach Uṣ. B. II, 93 b V. 222 a M. II, 144 b (letztere hat فى الجدل).

7) Ueber das an mehreren Stellen (no. 37 b; 57 b; S. 139; 150 ff. no. 131) von Ihnen erörterte Thema der Heirathen und ذبائح finde ich eine interessante Stelle bei Qifṭî. Derselbe erwähnt (A. 119 b B. 106 a M. 112 b V. 170 b—171 a) eine Risâle des Ibn Boṭlân an Ibn Riḍwân رسالة يقطعه,

---

1) So hat aus dem richtigen المقولات (de Sacy, Rel. de l'Ég. S. 547 Z. 15) sowohl in B. (II, 185 b unten) als in V. (277 a oben) ein unberufener Corrector المقالات gemacht.

2) z. B. de S. 545, Z. 3 v. u. النفس, l. التنفس; 547,1 الشبه l. شبه: vorl. Z. التحلل (Var. النحل), l. النحل. Auffallenderweise sind auch zwei in dem Stücke vorkommende Qoränstellen falsch citirt: 539, 8 v. u. und 545, 6. — Auslassungen durch Wiederkehren desselben Wortes verursacht finden sich auch 543, 8, wo hinter تطبه noch وتمتعه وتطيبه einzufügen ist, und 547 Z. 8 v. u., wo auf اقيسة شرطية noch folgen muss تنتج نتائج شرطية.

فيها ويذكر معايبه (od. يقطعه, wie M. zwischen den Zeilen hat) ويشير الى جهله بما يدّعيه من علم علوم الاوائل الخ [1]), und gibt umfangreiche, zum Theil sehr amüsante Auszüge. Darin findet sich mit Bezug auf die Ṣabier (Anm. 1 zu S. 152 Ihres Werkes) Folgendes: فانّ ابا حنيفة وصاحبيه ابا يوسف ومحمد اختلفوا فى نكاح الصابئة واكل ذبائحهم فحرّمهما ابو حنيفة وأحلّهما صاحباه فقال اصحابهم انه ليس بخلاف على الحقيقة وانما هو خلاف فى الفتوى لان ابا حنيفة سُئل عن الصابئين الحرّانيين وهم معروفون بعبادة الكواكب فاجراهم مجرى عَبَدة الاوثان فى تحريم المناكحة والذباحة وصاحباه سئلا عن الصابئين السُكّان بالبطيحة وهم فرقة من النصارى يؤمنون بالمسيح عليه السلام فاجابا بجواز ذبائحهم ومناكحتهم الخ (Varr. hier unwichtig.).

2. Aus der Antwort des Dr. Steinschneider.

— Ich freue mich, dass mein Wunsch weiterer Anregung (Vorw. S. IX) von Ihnen beherzigt worden. Ihrer Aufforderung willfahre ich um so lieber, als ich einige weitere kurze Notizen anzuknüpfen gedenke. Also zuerst zu den Ihrigen:

ad 1. S a m u e l i b n A b b a s; den Artikel aus Ḳifti giebt schon Casiri I, 440 mit Weglassung von وكذب, bis التورية und schliessend تبديل التوراة. Geiger *l. c.* giebt die Worte فى اظهار bis جمعه nach Chwolsohn's Mittheilung aus der Wiener HS. — Den von Hammer (VII, 461) benutzten Artikel *Uṣ.* citire ich in Catal. Bodl. 2441 [9]; die allgemeine Bezeichnung des افحام als كتاب الرد (vgl. Hammer *n.* 4) habe ich allerdings nicht berücksichtigt. Dass der sonst bekannte Vater J e h u d a (vgl. Hebr. Bibliogr. XIII, 113) arabisch Jaḥja heisse, hätte ich wohl wiederholen sollen; dass die Juden Namens Jehuda sich g e w ö h n l i c h arabisch Jaḥja nennen, habe ich, mit Heranziehung des unseren, schon in Frankel's Zeitschrift f. die relig. Inter. etc. 1845 S. 78 nachgewiesen; — der daselbst Anm. 4 citirte Artikel über die

1) Die vermuthlich gegen diese wieder von I b n R i ḍ w â n gerichtete Gegenschrift erwähnen Sie S. 97.

arab. Namen der Juden ist nicht gedruckt worden; er soll — wenn ich es erlebe — in der Einleitung zu meiner „Arabische Literatur der Juden“ Platz finden; zu Jehuda = Jaḥja vgl. Catal. Bodl. p. 1175 und Add., 2317, Introd. p. XXIV *n*. 20. — Vernachlässigt habe ich leider die Angabe einer biographischen Stelle aus dem افحام, nach Mittheilung Neubauer's aus einer bisher unbekannten HS. (Paris *Suppl. ar*. 285 f. 64) arabisch und deutsch bei M. Güdemann (das jüd. Unterrichtswesen, Wien 1873 S. 39, vgl. Berichtig. S. 193) [1]). Wir ersehen daraus, dass schon der Grossvater [Samuel?] abu Naṣr hiess (Zusammenhang von Namen und Kunje ist noch zu erklären, vgl. Catal. Bodl. p. 2463 und über מגריבל Frankel's Monatsschr. 1870 S. 446, vgl. auch abu Manṣur Sam. in Catal. Bodl. p. 2462, V). Namen und Person der dort angeführten Lehrer Samuel's mag ich hier nicht weiter verfolgen, ich empfehle sie Ihrer Beachtung; die HS. des افحام, welches in dieser Literatur eine hervorragende Stelle einnimmt, verdiente näher gekannt zu sein.

ad 2. Die Angriffe auf die menschliche Heilkunst reichen bis auf 2. Chron. 16, 12 hinauf und haben eine ganze Literatur aufzuweisen, welche Ihre Auffassung rechtfertigt.

ad 4. Leclerc, Hist. de la méd. ar. I, 380 liest *Kusain*.

Fernere Berichtigungen und Zusätze.

S. 71 N. 58 b. Die قصة ist, wie Dr. Berliner vermuthet, hebräisch bearbeitet in Cod. Vat. 80 und 171 [12] (so lies bei *De Rossi*, Bibl. antichr. p. 77) angeblich von dem Mönche Nestor, worüber mehr in der demnächst erscheinenden Ausgabe.

S. 97 ibn Riḍwan. Ist das Fragment der Autobiographie in Genua (*Bollettino degli studii orient*. I, 410) etwa ein Fragment aus *Uṣ*.? — Der betr. Codex, welcher im J. 483 H. dem Juden ibn aṣ-Ṣâiġ, im Dienste des abu ʿAbd Allah el-Ġani Billah gehörte, enthält seltene Schriften und verdiente eine nähere Beschreibung.

S. 194. Druzisches besitzt auch Genua (*Bollett. l. c.*).

S. 217. Missionsschriften. ميزان الحق von der Basler Gesellschaft herausg. in Schuscha (wann?), erwähnt Tornauw, d. Moslm. Recht S. 20 A. 1.

---

1) Zu berichtigen ist ferner, dass حساب الهندى auch einfach Arithmetik bedeutet, حل الزيجان nicht „Auflösung astronomischer Aufgaben“ sondern Tabellen, كاتب ist hier (wie S. 28) nicht „Schreiber“ sondern Sekretär.

S. 218. Christliche Autoren nennt auch Wagenseil, *Confut. Carm. R. L.* (in *Tela ignea* 1681) p. 46.

S. 223. Lomellini, Ign. „Questiones in Alcoranum" (Uebersetzung und Widerlegung) 1622, dem Card. Alexander de Ursini gewidmet. HS. in Genua (*Bollett. l. c.* p. 411).

S. 248 A. 9 wird auf Anhang VIII verwiesen, welcher die im Vorw. S. IX erwähnten Miscellen enthalten sollte. Mit der Veröffentlichung derselben warte ich noch.

S. 255 A. 27 הגר vgl. auch *L. Löw*, jüd. Kongress 1871 (mit neuem Titelbl.: „Zur neueren Gesch. d. Juden in Ungarn" 2. Ausg. 1874) S. X.

S. 259 A. 41 für § 9 B. lies: § 25 (S. 380).

S. 261 § 5 Z. 13 lies: der Aegypter und Araber . . K. 45 f. **5**3 b.

S. 268 תור s. unten zu S. 358.

S. 291 Z. 4 Zakok, l. Zadok.

S. 304 Z. 22, lies: kann ich nicht angeben.

S. 319 Ende § 15, über den Vertrag mit Adam s. Geiger, jüd. Zeitschr. X, 226.

S. 350 הסתר אסתיר, auch bei Josef Bechor Schor in Cod. München zu Peric. וילך, wie Berliner notirt hat.

S. 354. Das Sendschreiben des **Maimon** edirte Hr. Halberstamm in Bielitz nach einer vollständigen Uebersetzung *B. Goldberg*'s in der Zeitschrift הלבנון VIII (Mainz 1872) S. 199, 207, 215, 231, 239 (wo ein kurzes arabisches Gebet), 248, 255, 267, 276, 287, 311, 319, 327, 335 (Was heisst הישן בגחלי התאוות S. 255?)

S. 358 (Disputationen). In der Bearbeitung des Buches יוסף המקנא (?) von Josef b. Natan in Frankreich (Cod. Hamburg 80, N. 187 meines Catalogs, f. 66 zu Maleachi) heisst es: „die בני ישמעאל und בני קטורה und die anderen Nationen אינם מגישים לשם הקב״ה". — In dem s. g. „alten" (von Wagenseil in *Tela ignea* 1681 edirten) נצחון eines Deutschen wird S. 12 תור auf Ismael bezogen (vgl. mein Buch S. 268), S. 73 die Eroberung des Grabes Christi durch die Ismaeliten hervorgehoben; S. 137 wird gefragt, ob Daniel Jude, Ismaelite (Muhammedaner) oder גוי (Christ) war; S. 176: Juden, Ismaeliten, טרטריים und die meisten Völker bücken sich vor Jesus nicht; ähnlich S. 237: nur 11 Nationen liessen sich zum Glauben an ihn verleiten, die zusammen die Eine der Ismaeliten nicht aufwiegen; nach S. 237 sollen die Christen nur die Ismaeliten verfolgen und zu ihrem Glauben zwingen; S. 256 die Ism. glauben nicht an Christum und haben keinerlei Exil. — Hinweisungen auf Muhammed von Seiten jüdischer Disputanten erwähnt auch *Wagenseil*, *Confut. carm. R. L.* p. 509, ohne Quellenangabe.

Das. In עמודי גולה des Isak aus Corbeil § 37, in einer

HS. (bei S. Kohn, Die hebr. HSS. des ungar. Nationalmuseums in Berliner's Magazin IV, 86, Sonderabdr. S. 12): Vertilgung der Namen von Götzen gilt auch jetzt, wenn die Ismaeliten ע״ז der גוים und die Edomiter ע״ז der Ismaeliten erobern, . . letzteres von Mekka?

S. 363, s. Natan . . . Ibn Tibbon. Letzteres ist zweifelhaft. In der *Histoire lit. de la France*, *t.* XXVII p. 550, wird mir die falsche Auflösung einer Abbreviatur ohne Weiteres untergeschoben (*Abbreviation que Mr. Steinschn. rend par* . . .). Davon steht kein Wort in meinem einfachen Index zum Michael'schen Catalog (1847). Wenn der Namen ibn Tibbon wirklich nur auf einem solchen Irrthum beruht, so ist dafür ein vor 300 Jahren lebender Autor verantwortlich: Abraham ibn Megas (vgl. Pol. Lit. S. 382), welcher f. 126 l. Z. citirt . . . ר׳ נתן אבן תבון בספרו זכרון טוב. Diese Stelle citirt schon Zunz in den Additt. zu Delitzsch's Catalog (1839) p. 324, und daher der Namen Natan . . . „Tibbon" in Hamberger's Uebersetzung des histor. Wörterb. von de Rossi (1840) S. 245. Dass der im J. 1307 schreibende Autor ein Sohn des bereits 1199 übersetzenden Samuel sei, ist meines Wissens Niemand eingefallen! die *Hist.* schreibt: ***nous aurions** . . . un fils . . . ou au moins un **descendant** de la famille.* Die Widerlegung des Letzteren ist nicht gelungen; im Index p. 759 ist „*pris pour un fils de Sam.*" zu streichen. Dass diese, eine Seite füllende starke antichristliche Stelle gedruckt sei, ist auch Hrn. Schiller (Catal. S. 192) entgangen.

S. 370 Z. 12: Tortosa (14**23**) l. 14**13**.

S. 408 zu S. 17; *Bulletino*, Juniheft: „*Rectification de quelques erreurs rélatives au mathématicien arabe Ibn al-Banna. Extrait d'une lettre . . . par . . M. Steinschneider*". Auch in einem Sonderabdruck (2 Seiten), wovon mir einige Exemplare zugegangen.

S. 413 A. 1: Die Thora mit schwarzem Feuer; vgl. den Artikel „Schwarz auf Weiss" von *Egers* in der Hebr. Bibliogr. N. 99 S. 63.

Aus einem Briefe des Herrn Halévy
an die Redaction.

Paris, 30. Novembre 1877.

— Je demande la permission de terminer ma lettre par une tentative d'expliquer deux mots talmudico-araméens très-obcurs, qui me paraissent avoir une origine assyrienne [1]).

---

1) Wir unterbreiten diese interessante These dem Urtheile der Competenten. D. Red.

kürzere, bald für längere Zeiträume mehrere, seit dem Herrscherhause der Ming aber nur einen führte [1]).

Rechts und links vom Loche und zwar von rechts nach links zu lesen steht ṭung pao, „überall" (ṭung) „werthvoll" (pao), welches die gewöhnliche Bezeichnung chinesischer Messingmünzen ist.

2. Die siamesische Inschrift der Rückseite lautet auf einer Seite Soṅ, auf der andern ḳlâ. Soṅḳlâ ist der Name der Stadt Singora oder Sungora, auf 7—8° N. B. an der Ostküste der Halbinsel belegen und Hauptstadt einer siamesischen Provinz, von der aus nach Crawfurd [2]) die Angelegenheiten von vier malaiischen Lehnsfürstenthümern besorgt werden.

3. Die malaiische Inschrift lautet سِڠْڬُورْ oder سُڠْڬُورْ (Siṅgora oder Suṅgora), und sollte vielleicht das gegenüberstehende Wort نڬرِ nagara oder نڬري nagari „Stadt" sein.

Dass Singora ursprünglich dieselbe Bedeutung hat, wie Singapura, ist nicht unwahrscheinlich, da die Tiger, welche im Ueberflusse auf der Halbinsel vorhanden sind, wohl häufig mit dem Sanskritworte siṅha bezeichnet wurden. Der dunklere Laut in Sungora, wie Crawfurd regelmässig ausspricht, und Soṅḳla ist also wohl durch eine der im Malaiischen gewöhnlichen Lautwandelungen entstanden.

Die dreisprachige Aufschrift der Münze entspricht recht dem gewöhnlichen Völkergemisch hinterindischer Hafenstädte, wo Chinesen und Malaien in grosser Menge neben der sonstigen Bevölkerung leben; hier natürlich ist der Malaie einheimisch, wenigstens wohl seit einer etwas früheren Zeit, als die Ṭai (Siamesen) ihre jetzige Heimath eroberten [3]).

Der Handel ist, soweit er nicht königlich ist, vorzugsweise in Händen reicher chinesischer Kaufleute, welche vor wenigen Jahren noch viele europäisch gebaute, grossentheils von deutschen Capitänen geführte Schiffe besassen.

---

1) Aus letzterem Grunde nennt man gewöhnlich die Kaiser aus dem einheimischen Herrscherhause der Ming und dem jetzigen der Tsing nach diesen kuo χao.

2) Descriptive dictionary of the Indian islands and adjacent countries. London 1856.

3) Im Jahre 1160 wurde nach Crawfurd (a grammar and dictionary of the Malay language S. VIII) Singapore von malaiischen Ansiedlern aus Sumatra gegründet. Unterm Jahre 1350 erwähnt Pallegoix (Grammatica linguae Thai S. 160) auch Song-khla unter den vom neuen siamesischen Reiche abhängigen Ländern. Es ist unzweifelhaft, dass die Ṭai von Norden einwanderten, wie sie ja auch nach Edkins' Forschungen sprachlich mit einigen Stämmen der Ureinwohner Süd-China's zusammenhängen.

Bibliographische Anzeigen.

Semitica* von *Paul de Lagarde. Erstes heft. Aus d. 23. bande der abhandlungen d. kgl. ges. d. wiss. zu Göttingen. Göttingen, Dietrich'sche verlags-buchhandlung 1878. (71 SS. 4.).

Der erste Theil dieser Schrift heisst: „Kritische anmerkungen zum buche Isaias. Erstes stück", der zweite: „Erklärung chaldäischer wörter. Erstes stück." Beide Hälften haben aber nicht bloss in der Methode und im Tone, sondern auch inhaltlich viel Gemeinsames, und die Beurtheilung kann vielfach von der einen auf die andere übergreifen.

Mit bekanntem Scharfsinn und bekannter Entschiedenheit sucht Lagarde die Schäden in unserm Text des Isaia aufzudecken und zu heben. Sowohl im Negativen wie im Positiven muss ich ihm oft beistimmen, aber allerdings mindestens eben so oft kann ich mich zu solcher Beistimmung nicht verstehn oder muss ich doch mein Urtheil suspendieren. Sehr plausibel ist z. B. auch mir die Streichung von מעי Jes. 17, 1 als aus dem vorhergehenden מעיר geflossen. An ערער v. 2 haben auch schon Andre Anstoss genommen, und auf die nach den LXX gemachte Verbesserung עריה עדי עד ist Lagarde wohl auch kaum zuerst gekommen. Etwas bedenklicher ist mir schon sein נאחה ... עם „hat sich verbrüdert mit" Jes. 7, 2 für נחה .... על; was die alten Uebersetzer hier *gerathen* haben, ist für uns ohne Gewicht. Unnöthig ist die Anzweiflung von חמת Jes. 11, 11. Weil das Reich David's und Jerobeam's II. bis in die Gegend von Ḥamâth gereicht hatte, wird der Ort zuweilen in der idealen Begränzung Israel's mit erwähnt, aber in Wirklichkeit ist er von Jerusalem reichlich so entlegen wie das in demselben Verse genannte Aegypten [1]). Ḥazzâ hier einzusetzen ist ganz willkürlich. Dass dies „der einheimische Name Adiabene's" sei, ist übrigens unrichtig. So viel wir wissen, ist ܚܙܐ (Martyr.

1) Ich berechne aus Muqaddasî von Jerusalem nach Ḥamâth wie nach Cairo (mit dem Umweg über Damiette) je ungefähr 11 Tagereisen.

I, 129), حزّة nur Name eines Oertchens, das zeitweise die Hauptstadt von Ḥadjab gewesen ist. Der betreffende kirchliche Sprengel kann natürlich nach dem Orte Ḥazza (so gewöhnlich in arab. Texten) wie nach dem Lande Ḥadjab (so in syr. Texten) genannt werden; ebenso sind رستاق حزّة, Ibn Ḥauqal 145 und *Χαζηνή* Strabo 735 Bezeichnungen des Landes nach dem Hauptort. — Um gleich bei der Geographie zu bleiben, so scheint mir בשן Ps. 68, 23 freilich auch bedenklich, aber Lagarde's Ansicht, dass Basan so schlechtweg zum gelobten Lande gehöre wie Hessen zu Deutschland (S. 52), ist nicht zutreffend. Basan im eigentlichen Sinne (die heutige *Nuqra*, die Gegend von Adhri'ât אדרעי) ist national wie politisch immer nur vorübergehend israelitisch gewesen; musste Israel doch alle Kräfte aufbieten, um nur Gilead gegen die Damascener zu vertheidigen. — Ganz zulässig ist הַמַּכֵּהוּ Jes. 9, 12, welches nach Lagarde „den Grundregeln semitischer Syntax widerstrebt." Jede ausführliche hebräische Grammatik [1]) zählt die Fälle von הַמַּלְבִּשְׁכֶם 2 Sam. 1, 24 bis הַמְעַטְּרֵכִי Ps. 103, 4 auf, womit längst اللائمى Ṭarafa's und ähnliche Fälle [2]) aus dem Arabischen verglichen sind. Sein עֲדָה für עד erlaube ich mir ein wenig monströs zu finden; ursprüngliches *'adai*, das so wenig ein Plural ist wie عَلَي على ;אֱלֵי الى, wird eben zunächst עֲדֵי, nicht עֲדָה. — Auch sonst zeigt die Schrift einige auffallende grammatische Ansichten. Dass Formen wie בַּזּוֹי zunächst zum Piel gehören, ist sicher (s. z. B. Geiger, Sprache der Mischnah I, S. 47; Ewald a. a. O. § 156 a); dagegen haben, wie längst erkannt ist (z. B. wieder von Ewald) فعّال und die verwandten Formen mit dem Piel nur das gemein, dass beide eine Intension ausdrücken, aber jenes ist nur die Steigerung des Part. *Qal*, nicht des Piel. قوّام ist „fest stehend", nicht „aufrichtend" (قوّم „aufrichten"); علّامة „hochgelehrt", nicht „Lehrer" (معلّم), und ebenso ist's in den entsprechenden aram. und hebr. Formen [3]). Fälle wie ܒܚܳܠܐ „verderblich" = ܡܚܒܠ

1) Z. B. Ewald (Ausg. von 1863) § 290 d; vgl. Philippi, Stat. constr. S. 36.

2) Vgl. z. B. السائلى A'šâ in Morgenl. Forschungen 248; الموعدى Ham. 273; الدافنيى Ham. 467.

3) S. m. A. Mandäische Grammatik S. 120 f. — Ich ergreife diese Gelegenheit, das arge Versehen zu berichtigen, dass ich בְּרָזָא „Stock" als semitisches Wort behandelt habe, während es bekanntlich iranisch ist.

sind sehr selten. Unrichtig ist daher (S. 4), dass althebr. בַּנָּי durch בַּנּוּי gesichert sei. Uebrigens ist es noch sehr zweifelhaft, dass eine Form * בַּנָּי im Hebr. auch vor Suffixen ihre Laute unverändert behalten hätte (Lagarde's בַּנָּיַיִךְ), und dazu passt Jes. 49, 17 das reine Part. בֹּנַיִךְ „die dich erbauen" als Gegensatz zu מהרסיך und מחריביך m. E. besser denn „deine Baumeister". — فِعّيل, eine dialectische Umwandlung von فَعّيل (welches aber die Mehrzahl der Araber beibehalten zu haben scheint) hat im Arabischen, wo es selten [1]) ist, sehr intensive Bedeutung, während *fa"îl* im Aramäischen, vor Allem im Syr., so überhand genommen und sich an die Stelle einfacher Bildungen wie فَعِيل gesetzt hat, dass ihm alle Intensivbedeutung abhanden gekommen ist; wo es im Syr. zu einem Verb gehört, ist das fast stets ein *intransitives Qal.* Die Aussprache فِعّيل ist im Aram. schwerlich nachzuweisen. Lagarde's Entdeckung von dem nabatäischen *Μεσσίας* „der, welcher wiederholentlich salbt" (S. 50 f.), wollen wir auf sich beruhen lassen; wie er *Μεσσίας* von מְשִׁיחַ יָהּ, מְשִׁיחָא מלכא, ܡܢܘ ܢܡܫܘܚ ܡܫܝܚܐ trennen will, sehe ich nicht ein. σσ für שׁ haben wir ja auch in Ἰεσσαί, und in einem früh gräcisierten Namen würde selbst eine stärkere Lautveränderung nicht befremden. — Ueber die Aspiration der Mutae בגדכפת im Aramäischen äussert Lagarde wiederholt Ansichten, welche mit unserer ganzen, aus der Zeit des vollen Lebens der Sprache stammenden Ueberlieferung streiten. Das Aramäische hat nämlich schon zur Zeit, wo das Grundgesetz der Aspiration („weiche" Aussprache einfacher Mutae nach Vocalen) noch galt, manche Vocale völlig unterdrückt, welche im Hebr. noch als Schwa mob. bleiben, und erträgt, im Gegensatz zu diesem, auch im Inlaut geschlossene Silben mit langem Vocal. So schon im Bibeltext nicht bloss das von Lagarde bemängelte מָרָדְתָּא Esra 4, 12. 15, sondern auch גבורְתָא Dan. 2, 3 u. s. w.; s. Luzzatto, Caldeo biblico § 3. Ganz damit stimmt die syr. Ueberlieferung, wie sie in den massoretischen Büchern der Nestorianer (in dem bekannten Codex des Brit. Mus. von 899) und der Jacobiten (den „karkaphischen" Handschriften), in den Angaben des Barh. und in der Punctation von Bibelhandschriften selbst erscheint. Plural von *kâthebh* ist nach allen Ueberlieferungen ܟܬܒܝܢ *kâthbîn* mit hartem

1) Aber doch echt (gegen Lagarde S. 51). Wörter wie سكّير, شرّيب (Tha'lab, Faṣîḥ 28) sind gewiss nicht fremd oder nach Analogie fremder Wörter gebildet.

b, nicht *kâthĕbhîn*, und nach Analogie von ܦܠܓܘܬܐ *pâlgûthâ* mit hartem *g* müsste es 2 Thess. 2, 3 heissen *mârdûthâ*, nicht *mâredhûthâ* (S. 3) [1]). Die Ostsyrer haben nun allerdings solche Vocale in geschlossenen Silben oft verkürzt, nicht aber, so viel wir wissen, die Westsyrer, welche dieselben Aspirationsgesetze einhalten. Auf starken Verwechslungen beruht es, wenn Lagarde ܡܥܰܪ̈ܬܐ „Höhle" hierher zieht (S. 3). Dies Wort hat auch bei den Nestorianern nicht, wie er meint, ein hartes, sondern ein *weiches* ת, und das *a* des ע ist bei *allen* Syrern im Sg. wie im Plur. ܡܥܰܪ̈ܐ (z. B. Richter 6, 2) kurz. Damit stimmt مَعَرَّة in Namen von syrischen Städten, und auch das hebr. מְעָרָה, מְעָרַת wird zunächst für מְעַרָּה u. s. w. stehn: alles von ערר. Dass die Araber مغارة, غارة u. s. w. haben, giebt uns bloss einen weiteren Beleg zu dem Wechselspiel der Wurzeln ע״ע und ע״ו. Hätte übrigens das Aramäische auch wirklich ganz die Aspirationsregeln des Hebräischen, so wären diese doch schwerlich auf alle Fremdwörter auszudehnen, wie z. B. *amârkal* (S. 45) [2]); man denke nur an Fälle wie *m'pîs* (mit *p*) und *pethghâmâ* (mit *gh*). — Aus guten Gründen hat man sich gewöhnt, syrische Substantiva in der Form des Stat. emph. anzuführen; ich habe diesen Gebrauch ausdrücklich vertheidigt und muss mich daher in das verächtliche: „ohne artikel tun es diese leute nicht" (S. 22) mit einbegreifen. Da zunächst Gesenius gemeint ist und so ziemlich alle Fachgenossen es ebenso machen, so bilden seine *isti* freilich eine ganz anständige Gesellschaft. Nun, man sieht hier, was aus dem Aufgeben dieses Gebrauchs kommt: wir begegnen bei Lagarde einer Reihe von Formen, welche in der uns bekannten Gestalt der Sprache nicht vorhanden, ja von denen einige überhaupt niemals gesprochen sind. Woher weiss z. B. Lagarde, dass der nicht nachweisbare St. abs. (oder constr.) von ܦܥܘܠܐ ist ܦܥܘܠܝ (soll wohl *p'ûlē* sein)? Ein solch räthselhaftes ܝ finden wir im Syr. ja auch in ganz andern Formen z. B. im Fem. sg. st. *abs.* ܐܚܘܪܬ̈ (gegenüber ܐܚܘܪܬܐ und dem masc. ܐܚܘܪ, ܐܚܘܪܐ). Auf die hebr. Abstracta חֲשׂוּפַי und * אֱמוּנָה möchte ich

1) Welche Form aber a. a. O. für ܡܪ̈ܕܘܬܐ zu lesen, vermag ich ohne weitere Hülfsmittel nicht anzugeben. Dem sonstigen Sprachgebrauch angemessen wäre ܡܳܪ̈ܳܕܽܘܬܐ oder ܡܪ̈ܝܕܘܬܐ.

2) Unnöthig ist wohl auch das Schwa compos. in *gâhăwârak* (S. 57), zumal ja im Pers. nach durchgreifender Regel daneben *gahwârak* (mit kurzem *a*) erlaubt ist.

einstweilen lieber noch verzichten! Will Lagarde übrigens die *Themata* der Wörter statt ihrer wirklich gebräuchlichen Form setzen, dann muss er die Formen auf ܬܐ mit ܬ statt mit ܐ schreiben; er entgeht dadurch auch der Unbequemlichkeit, in Fällen wie ܦܣܦܣܬܐ zu entscheiden, ob das ܬ die syr. Fem.-Endung ist oder nicht; gegeben hat es aber natürlich im Syr. weder ein ܦܣܦܣܐ noch ein ܦܣܦܣܬ.

Ich könnte noch viel Raum mit der Beurtheilung der textkritischen Vorschläge Lagarde's ausfüllen, namentlich derer, welche tiefer einschneiden. Sie verdienen alle eine ernste Erwägung, aber der Leser muss sich, wie immer bei Lagarde, hüten, dass er sich nicht durch dessen apodictische Ausdrucksweise auch für höchst missliche Ansichten gewinnen lasse. Das Beweisverfahren geht eben zu oft von rein subjectiven Annahmen aus. Ein Muster dieser Argumentation ist Folgendes: „גֹּפֶר .... ist *meiner meinung nach*[1]) erst aus גפרית erschlossen, als man dies für ein femininum eines adjectivs zu betrachten anfieng. Darum findet sich auch zu גֹּפֶר in den dialecten kein analogon, und da soll Genes. 6, 14 alt sein!" Also, weil Lagarde eine äusserst anfechtbare *Meinung* hat, ist es verkehrt, Gen. 6, 14 für alt zu halten![2])

Die Liebhaberei, die Sachen zu besprechen, wo man sie kaum sucht — eine Liebhaberei, welche gewiss grosse Schuld an der von ihm so sehr beklagten Nichtbeachtung trägt — veranlasst ihn, S. 22 ff. in den Bemerkungen zum Jesaias eine Anzahl Belege für die Lautverschiebungsreihe ض צ ܥ zu geben. Die Liste ist dankenswerth, aber ich glaube kaum, dass einer von denen, welche ernsthaft als semitische Sprachvergleicher gelten können, wesentlich Neues daraus lernen wird, denn die sicheren Beispiele dürften ihnen allen bekannt sein. Unsicher bleibt aber doch Einiges. Hebr. עבור ist als aram. Lehnwort noch nicht gewiss. — ܥܒܝ̈ ist nicht = ضجم, sondern = عجم. Letzteres heisst „dick, knotig sein" ܥܒܝ̈ ist „grob" (von den Sinnen, im Gegensatz zu ܩܛܝܢ̈) Efr. III, 141 B; „schwer" (Fesseln) Apost. apocr. 23, 17; (Mühen, Leiden) Land, Anecd. II, 61, 8; Euseb. Theoph. III, 39 (pg. 4, 1); (Sünden) Ass. III, 1, 310; „massig" Barh. zu Gen. 1, 21; „roh" Knös 116, 5; „schrecklich" (Stimmen) Land II, 61, 3 v. u. So ܥܒܝܘܬܐ „Härte" (des Winters) Land II, 214 ult.; (der Behandlung) Isaac

1) Von mir hervorgehoben.

2) Schon die erste Voraussetzung, dass גפרית كُبْرِيت ܟܒܪܝܬܐ „Schwefel" von baktr. *vohûkereti* komme, das „Kienholz" bedeuten soll, ist lautlich wie begrifflich mehr als zweifelhaft.

II, 148 v. 143; „Rohheit" oder „Dummheit" Barh. Carm. 141, 13; dasselbe ist ܓܘܦܘܬܐ Georg. Arabs bei Lagarde, Anal. 120, 2 = Wright's Aphr. 35, 16. — קרץ „zerreissen" ist nicht aramäisch, sondern hebräisch, also von قرص zu trennen. — نفض = ܢܦܨ ist zu streichen, denn ܐܦܩܣ „ausbrüten" kommt von ܦܩܣ (dessen Identität mit فقص sicher steht). Das Verzeichniss wird sich noch ziemlich vermehren lassen; vgl. z. B. die Spielart der √ ܨܦܪ : ضير , צור, ܚܡܝܪܐ; قبص , קבץ, ܩܒܨ; צִרְעָה, ערעיתא (אורעיתא); مرص , מרץ (Hiob 16, 3; 1 Kge. 2, 8; Micha 2, 10), ܡܪܝܨ. Warum lässt Lagarde neben עץ, אע das arab. عضة [1]) weg? Auch die andre Reihe ض ܨ ز liesse sich noch etwas stärker mit sichern Beispielen belegen als mit Lagarde's beiden [2]): ضمد , צמד, ܙܡܕ; حمض , חמיץ, ܚܡܥ (neben ܚܡܨ); مضى , מצא, ܡܛܐ; غمض , ܥܡܨ: ضرك , ܙܪܩ (s. Laz. Geiger, Urspr. d. Sprache 416). Seltsam ist Lagarde's Vorschlag, diese letzte Reihe einem Dialect zuzuschreiben, welcher aus dem Arab. und Syr. ebenso gemischt sei wie das Idiom der Miniscalchi'schen Evangelien „aus dem hebräischen und dem eigentlichen syrisch zusammengeflossen" sein soll!!

Zwischen den textkritischen und sprachlichen Bemerkungen finden wir gelegentlich dogmatische und dogmengeschichtliche Erörterungen, welche auch da, wo sie gegen die ganze jüdische oder christliche Theologie gerichtet sind, doch einen theologischen Eifer zeigen, der uns Philologen wenig behagt.

Viel weniger Gelegenheit zum Widerspruch als der erste giebt mir der zweite Theil der Schrift. Freilich muss ich gleich seine Vertheidigung des Namens „chaldäisch" missbilligen. „Chaldäisch" haben alte christliche Theologen aus Misverständniss von Dan. 2, 4 zunächst das biblische Aramäisch benannt; so nennt auch die Massora des Onkelos diesen Dialect *und zwar im Gegensatz zur Sprache des Targum* [3]); ähnlich wird auch die jüdische Angabe im Fihrist 23, 2 zu verstehn sein, wonach die Mischna in hebräischer und chaldäischer (كسدانى) Sprache sei. Wollte jemand den Ausdruck

1) Vgl. GGA 1862 Stück 14, 544.

2) قـرض gehört auch hier nicht her, sondern die Reihe ist قـرص (vgl. besonders قرّص), קרץ, ܩܪܨ.

3) S. Berliner's (2.) Ausgabe, Einl. XVIII.

in dieser Beschränkung auf das biblisch-Aramäische anwenden, so könnte man sich das allenfalls gefallen lassen, wie leicht der Name auch irreführt. Aber man nennt jetzt seit einigen Jahrhunderten alle in jüdischen Schriften gebrauchten Dialecte „chaldäisch", während dieselben den andern aram. Mundarten gegenüber doch gar *keine sprachliche Einheit* bilden, und das ist entschieden zu verwerfen. Ist es nicht seltsam, das Aramäische der Bibel, aller Targume, beider Talmude u. s. w. unter einem gemeinschaftlichen linguistischen Namen zusammenzufassen, während doch das Mandäische dem Vulgärdialect des babyl. Talmud's, das christlich-Palästinische und das Samaritanische dem Dialect der in Palästina abgeschlossenen späteren jüdischen Schriftwerke viel näher stehn als beide Gruppen sich untereinander? Eben dieser Umstand, dass jener Ausdruck eine linguistische Gemeinschaft statuiert, welche nicht vorhanden ist, spricht am entschiedensten gegen den Namen „chaldäisch". Ganz anders ist es, wenn man den ursprünglich in viel weiterem Sinne gebrauchten Ausdruck „syrisch" speciell von dem Dialect gebraucht, welcher eben die Schriftsprache der meisten Aramäer geworden ist. Wir nennen das Edessenische „syrisch" auch gegenüber andern aram. Dialecten, die an sich eben so gut „syrisch" sind, mit demselben Recht wie wir z. B. das Toscanische schlechtweg „italiänisch" nennen auch im Gegensatz zu andern italiänischen Dialecten. Die Hauptsache ist, dass eben die Syrer selbst ihre Sprache seit sehr alter Zeit so nannten. Jacob von Edessa braucht, was Lagarde nicht hervorhebt, als synonym „edessenisch", „mesopotamisch" und „syrisch" von Sprache und Schrift.

Dieser zweite Theil erklärt hauptsächlich persische Lehnwörter in alten jüdischen Schriften, bildet also eine Ergänzung zu dem ersten Abschnitt der „gesammelten Abhandlungen". Da sind wieder einige vorzügliche Entdeckungen wie z. B. אברנים „halb gar" = ابرنيم „über halb (gebraten)". Beinahe noch mehr als an der Erklärung solcher Wörter selbst scheint aber Lagarde daran zu liegen, festzustellen, wer diese oder jene Deutung zuerst gegeben hat. Ich denke nun jedoch, darauf kommt wenigstens bei völlig klaren Wörtern gar nichts an. Welche persischen Wörter er in בוסתנא „Garten", המינא „Gürtel", דורדא „Hefe", דסקרתא „Dorf" vor sich hat, weiss jeder, der nur ganz mässige pers. Kenntnisse besitzt, auch ohne es von Reland oder Lagarde lernen zu müssen; es wäre eine harte Zumuthung an unsre Arbeitszeit, wenn wir, so oft wir zum Nutzen der Anfänger so etwas ganz Sicheres erwähnen, uns danach umsehn sollten, wer etwa vor uns dasselbe gesagt habe. Was soll nun z. B. die ganze Buchführung über die Leute, welche sich über *parwânak* ausgesprochen haben, ohne dass sachlich dabei irgend Neues herauskäme?

Die Einzelheiten dieser Abhandlung geben natürlich zu mancherlei Ergänzungen, Bestätigungen und Einwendungen Anlass; ich beschränke mich aber auf einige wenige Bemerkungen.

Dass pers. *afzâr* „Zubehör, Geräth" von der √*čar* komme (S. 37), ist desshalb nicht recht wahrscheinlich, weil es schon im Phl., wo es ziemlich häufig ist, immer mit ז, nicht mit צ (d. i. ج چ) geschrieben wird. Man hat wohl an √*zar* (skr. *har*) zu denken.

Ueber ארזינקא (S. 40) bin ich sehr im Unklaren. Die Bedeutung scheint nach Baba b. 6b (auf welche Stelle mich Levy s. v. führt) „Schaden" und dann „Ausgabe" zu sein. Ist vielleicht ein Zusammenhang mit زيان (talm. זיינא; mand. זאינא)? Dass anlautendes אר je = pers. خو oder هو sein könne, bezweifle ich sehr, und würde ich daher für גושכרא = خوشكار nicht ארשכרא sondern חושכרא oder הושכרא verbessern. *Hu* und *chu* wechseln aber im Persischen so, dass die Veränderung des überlieferten אהוריירא in אחוריירא (S. 42) nicht nöthig erscheint.

Was ארנגד (S. 45) sei, ist mir auch noch unsicher. Die Verwandlung in ארנדג oder אנדג = pers. أَنْدَك hat u. A. gegen sich, dass dieses (als Diminutiv von *and* „so viel"; also *tantulum*) sicher auf *k* ausgeht, nicht auf *g*. Beiläufig bemerke ich, dass das in der betreffenden Talmudstelle (Gittin 58 a) daneben stehende פוסתא „Seite im Buche" = ܦܣܬܐ Wright, Catal. 839 a ist.

Ueber אספסתא „Lucerne" (46 f.) habe ich auch Einiges (sprachlich und sachlich) gesammelt; davon demnächst vielleicht mehr. Für jetzt nur, dass die Etymologie dieses Wortes schwerlich eine andere ist als *asp-ast* „Rossnahrung" (Part. von *ad* „essen"); die Lucerne (*aspast*, *μηδική*, *medicago sativa*) galt ja als das beste Pferdefutter.

Dass אספרמקי allein berechtigt ist, nicht auch אספרקמי, zeigen u. A. die syr. Formen ZDMG XXX, 769.

Unnöthig war es, so landläufige arab. Wörter wie جوسق durch Citate zu belegen; freilich ist ein zu viel in solchen Dingen besser als zu wenig.

Ich habe schon angedeutet, welchen Werth Lagarde auf die Priorität legt, und fast scheint es, als habe er diese Schrift bloss herausgegeben, um die Priorität seiner Funde — auch derer, welche am Wege lagen — zu sichern und bei der Nachwelt die Zeitgenossen zu verklagen, welche ihn schnöde ignorierten. Er redet, als bestehe eine Verschwörung von Thoren und Schurken, ihn todt zu schweigen. Man höre: „dass in ZDMG der name Lagarde verpönt ist, weiss ich längst" (S. 19), „die geflissentliche nichtachtung, welche man meinen früheren arbeiten hat angedeihen lassen" (S. 36) u. s. w. Diese Klage über Nichtbeachtung ist auf alle Fälle sehr übertrieben. Einige seiner Werke, z. B. die Ausgaben arabischer Bibelübersetzungen, konnten ja von vorn herein nur auf einen sehr kleinen Leserkreis auch unter den Orientalisten

rechnen. Und dazu erschwert Lagarde die Benutzung und Besprechung seiner Werke nicht wenig durch die Art der Anordnung und mancherlei Excentricitäten, namentlich auch durch den verdriesslichen Ton. Wie dem nun auch sei, *ich* bin mir bewusst, die Werke Lagarde's, welche innerhalb meines Studienkreises liegen, nicht bloss benutzt, sondern auch, wo es anging, citiert zu haben, wenn es mir auch immerhin begegnet sein mag, dass ich das *in minimis* oder aus Gedächtnisstäuschung einmal unterlassen habe; bekannt sind mir solche Fälle aber nicht. Ich war also nicht gefasst auf einen Ausspruch wie: „Ich habe 1872 ..... בוצין ܒܘܨܝܢ = բուծին gesetzt, was selbstverständlich vier jare später ZDMG XXIX, 650 unbekannt ist". Verfasser des betreffenden Aufsatzes bin eben ich. Mit den genannten und ähnlichen Aussprüchen zusammengehalten, ist das kaum anders aufzufassen, denn als eine Beschuldigung absichtlicher Unterschlagung; man beachte das „selbstverständlich"! Da ich leider kein Armenisch verstehe, so hätte mich jene Zusammenstellung, wenn ich mich ihrer erinnert hätte, doch höchstens dazu veranlassen können, zu erwähnen, dass das Wort nach Lagarde auch im Armenischen vorkomme. Ob aus der armen. Form irgend etwas für die Etymologie folgt, bezweifle ich etwas; aus Beobachtungen darüber, wie die älteren Armenier fremde Wörter, besonders Eigennamen schreiben, glaube ich gefunden zu haben, dass der Buchstabe ծ in griech. Wörtern fehlt, aber semit. צ ص wiedergiebt: ܒܘܨܝܢ = բուծին wäre also *idem per idem.* Und wie konnte Lagarde den sel. Roediger in ähnlicher Weise einer geflissentlichen Unterdrückung seines Namens zeihen, während derselbe ihn doch ZDMG XVI, 552 auf's Wärmste anerkannt hat!

Dass nun Lagarde selbst auch wohl einmal Bemerkungen Früherer übersieht, will ich ihm zeigen, wie ich das auch schon gelegentlich oben angedeutet habe. Ueber ܡܣܡܘܣܐ (S. 16) s. ZDMG XXV, 673; über قصر = *κάστρον* und لِصْط, لُصّ = *ληστής* GGAnz. 1865 Stück 19, 735, vrgl. ZDMG XXIX, 423; über den von Lagarde „eigentlich erst entdeckten" Talmudcodex (S. 71) GGAnz. 1863 Stück 7 S. 266. Es würde mir nicht einfallen, hierauf hinzuweisen, wenn nicht Lagarde selbst so übermässige Genauigkeit in solchen Dingen verlangte. Und so will ich denn auch noch hervorheben, dass sich die wichtige Identificierung von ܡܚܣܐ מחץ مَحْص (S. 26) schon bei Laz. Geiger, Urspr. d. Sprache S. 416 findet.

Nun noch eins: wenn jemand sagte: „da بردار (von بر داشتن) als *Galgen*, *Kreuz* allbekannt ist", würde da nicht Lagarde

bemerken: „بر دار“ heisst nicht *Galgen*, sondern *am Galgen* = על העץ[1]). دار „Baum“, „Holz“ hat mit داشتن (Wurzel *dhar*) nichts zu thun; auch wäre ein بردار „emporhaltend“ wohl nur als zweites Glied eines Compositum denkbar. Das sind alles bekannte Sachen; wer so etwas nicht weiss, der hat in der persischen Philologie keine Stimme“. Dieser letzte Schluss wäre aber ganz falsch, denn der, welcher jene Aeusserung gethan, ist eben Lagarde selbst (S. 39), der damit nur wieder beweist, dass sich selbst der tüchtigste Gelehrte auf einem ihm ganz bekannten Gebiete wohl einmal recht gründlich versehen kann. Aber

hanc veniam petimusque damusque vicissim.

Wenige verdienstvolle Gelehrte haben diese *venia* öfter nöthig als der verstorbene Haug. Aber S. 62 wird er doch ungerecht behandelt. Haug setzt phl. (ול) = aram. על; Lagarde liest ור, erklärt es = *awar*, *abar*, *apar* (sskr. *upari*) und findet jene Gleichsetzung so falsch, dass er ausruft: „und solche leute wollen mitsprechen“. Und doch hat Haug hier im Wesentlichen Recht; er hätte nur deutlicher sagen sollen, ול sei nur *graphisch* = על. Die Pehlevi-Alphabete haben kein ע, sondern drücken es verschiedentlich aus; mit ו u. A. in וד „bis“ = עד (lies *tā*); מנדום „etwas“ = מנדעם (gelesen, wie es scheint, *čiz*) u. s. w. Dass eine so abgeschliffene Form wie *war* schon in der Inschrift des ersten Sapor vorkäme, ist von vorne herein wenig glaublich. Nun bedeutet aber ול gar nicht „auf, über“; das ist vielmehr das graphisch räthselhafte (gelesen *apar* oder *abar*); ול heisst ungefähr so viel wie das ital. und französ. *a*, *à* und unterscheidet sich in der Bedeutung nur wenig von פון (gelesen *pa* = neup. *ba*). Graphisch ist also ול doch על, wird aber *ôi* gelesen; das unvorsichtige Urtheil ist hier einmal nicht auf Haug's Seite.

Indem ich die lebhafte Erwartung einer Fortsetzung namentlich des zweiten Theils ausspreche, kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, diese Fortsetzung möge alle Prioritätsfragen bei Seite lassen und sich eines weniger herben Tones gegen Schuldige und Unschuldige befleissen.

---

1) Er könnte auch an die biedre Dynastie der „Galgenstricke“ سربدار erinnern.

Strassburg. Th. Nöldeke.

Bibliotheca Indica, a collection of oriental works published under the superintendence of the Asiatic Society of Bengal. nos. 227—236. New Series 231—386 [1]).

(s. Band XXV, 656 fg.)

Von der Ausgabe der Taittirîya Saṃhitâ durch Maheçacandra Nyâyaratna sind seit 1870 nur sechs Hefte erschienen. Der Text geht darin nur bis 4, 4, 9, während der Commentar ja freilich wesentlich auch schon das fünfte Buch mit umfasst. Ein rascheres Tempo wäre hier dringend zu wünschen! — Bei dem Taitt. Brâhmaṇa fehlt noch immer das sûcîpatram und das englische Inhaltsverzeichniss für das erste Buch. — Das Taitt. Âraṇyakam ist vollständig abgeschlossen; die dem letzten Hefte (New Ser. 263) beigegebene ausführliche Einleitung resp. Inhaltsübersicht Râjendra Lâla Mitra's ist ganz dankenswerth. In der auf das Todtenopfer bezüglichen Stelle finden wir leider keine Aufklärung darüber, woher wohl Râdhâkânta Deva die in seiner Zuschrift an Wilson (Calc. 30 Juni 1858) enthaltene Angabe über „the two verses of the Aukhyaçâkhâ of the Taitt. Saṃhitâ quoted in the 84 anuvâka of the Nârâyaṇa Upanishad“ (s. Wilson Works II, 295 ed. Rost) entlehnt haben mag. — Als neu tritt hier hinzu Râjendra Lâla Mitra's Ausgabe des Taittirîya Prâtiçâkhya nebst dem Commentar Tribhâshyaratna, in drei Heften. — Vom Sâmaveda sind das Tâṇḍyam (Pañcaviṅçam) Mahâbrâhmaṇam, sowie das Lâṭyâyanasûtram vollendet. Auch die Ausgabe der Saṃhitâ und der Gâna des Sâmaveda durch Satyavrata Sâmâçramin in fünf stattlichen Bänden (31 Heften) ist bereits bis II, 8, 2, 5 vorgerückt, somit ihrem Ende (II, 9, 3, 9) sehr nahe. Vom Gobhilagṛihya fehlt auch nur noch ein Heft, da das siebente in 4, 4 schliesst.

Der Ṛigveda ist durch den endlichen Abschluss von Âçvalâyana's çrautasûtra — zwischen Heft 10 (1866) und Heft 11 (1874) liegen acht Jahre — und sodann durch die höchst dankenswerthe Ausgabe des Aitareya Âraṇyaka, in fünf Heften, durch Râjendra Lâla Mitra edirt, vertreten. — Vom Atharvaveda liegt der Schluss des Gopatha Brâhmaṇa und der Nṛisiṅha Tâp. Up., je in einem Hefte, vor, und als neu kommen hinzu fünf Hefte einer Sammlung der kleinen Atharvan-Upanishad mit dem Comm. des Nârâyaṇa, edirt durch Râmamaya Tarkaratna. Dieselben enthalten 1. atharvaçiras, 2. garbha, 3. nâdavindu, 4. brahmavindu, 5. amṛitavindu, 6. dhyânavindu, 7. tejovindu, 8. yogaçikhâ, 9. yogatattva, 10. saṃnyâsa (in den Commentar ist eine doppelte Textaufführung von Ath. S. Buch 18 aufgenommen!), 11. âruṇeya, 12. brahmavidyâ, 13. kshurikâ, 14. cûlikâ, 15. atharvaçikhâ, 16. brahmop., 17. prâṇâgnihotra, 18. nîlarudra, 19. kaṇṭhaçruti (!), 20. piṇḍa,

---

1) Acht dieser nros., nämlich Old Series 234. New Series 314. 358. 359. 374. 375. 384. 385 sind bis jetzt (April 1878) noch nicht nach Berlin gekommen.

21. âtmop., 22. râmapûrvatâpaniya, 23. râmottaratâpanîya, 24. Hanumadukta-râmop., 25. sarvopanishatsâra, 26. hañsa, 27. paramahañsa, 28. jâvâla, 29. kaivalya, 30. gâruḍa.

Von der Uebersetzung des Brahmasûtra nebst Çaṃkara's Commentar durch Rev. K. M. Banerjea ist leider gar kein Heft weiter und von Çabarasvâmin's Comm. zu Jaimini's mimâñsâdarçana sind nur drei weitere Hefte [1]) (bis 10, 2, 73) erschienen. Neu und dankenswerth ist Bâlaçâstrin's, des bekannten Mitarbeiters des „Paṇḍit" in Benares, Ausgabe von Vâcaspatimiçra's Bhâmatî, Glosse zu Çaṃkara's Commentar des Brahmasûtra (die vorliegenden vier Hefte gehen bis 2, 2, 2).

Die Ausgabe des Agnipurâṇa ist in sieben weiteren Heften, und zwar durch Râjendra Lâla Mitra, bis zu adhy. 294 geführt worden. Von Hemâdri's caturvargacintâmaṇi liegt das dânakhaṇḍam in elf Heften fertig vor, und vom vratakhaṇḍa sind bereits zwölf Hefte erschienen, die bis zu den dvâdaçivrata in adhyâya 15 reichen [2]).

Von der Uebersetzung des Sâhityadarpaṇa ist, nach 9jähriger Pause, 1875 das Schlussheft erschienen; auch Piñgala's chandaḥsûtra ist in zwei weitern Heften vollendet. — Neu ist Jul. Eggeling's Ausgabe des Kâtantra mit dem Comm. des Durgasiñha, von der vier Hefte vorliegen (das letzte 1874). — Von dem seit 1864 im Druck (bei 9, 36) stecken gebliebenen Commentar zu Kâmandaki's nîtisâra ist 1876 ein neues Heft, edirt durch Jaganmohana Tarkâlaṃkâra, erschienen (reicht bis adhy. 15, resp. 14); von adhy. 12 (11) ab wird derselbe als von J. T. selbst verfasst bezeichnet, bis dahin nur als „upâdhyâya-Nirapekshânusâriṇî". — Der Schluss des Lalitavistara fehlt noch immer (seit 1858); dagegen ist Chand Bardai's Hindigedicht Prithirâja Râsau in zwei Theilen, Theil 1 von Beames und Theil 2 von Hörnle, zu ediren begonnen, von jedem Theile übrigens bis jetzt nur ein Heft (1873 und 1874) erschienen. —

Ueberblicken wir das Obige, so ergiebt sich, dass während der letzten 7 Jahre ein gewisser Stillstand stattgefunden hat. Die einmal begonnenen (Sâmasaṃhitâ, Hemâdri, Agnipurâṇa) sind zwar kräftig fortgeführt worden, auch sind mehrere lange fehlende Schlusshefte erschienen (einige dgl. fehlen freilich noch immer), aber neue Publikationen sind nur wenige geliefert (Taitt. Prât.,

---

1) Das letzte derselben, New. Ser. 368, ist auf dem Umschlag irrig als Old Series 368 bezeichnet.

2) Bemerkenswerth ist, dass der ashṭami-Abschnitt (adhy. 12 p. 811—886) die in spätern Texten *aus* Hemâdri citirte specielle Darstellung der Krishṇajanmâshṭami-Feier *nicht* enthält. Er beginnt mit dem Jayantivrata, führt aber nur ein paar Stellen aus vishṇudharmottara und vahnipur. an; ein Schluss ist nicht angegeben; auf p. 813 aber geht die Darstellung selbst plötzlich auf die anaghûshṭamî über.

Aitar. Âr), resp. begonnen worden (Atharvan Up., Bhâmatî, Kâtantra, Chand Bardai). Besonders zu wünschen ist die Beendigung der Taitt. Saṃhitâ.

Von den vielen Desideraten, die ich in meiner letzten Anzeige in dieser Zeitschrift (XXV, 661 fg. 1871) aussprach, ist kein einziges zur Erledigung gekommen. Es fehlt eben wohl in Calcutta selbst an frischen Kräften und an europäisch geschulten Sanskrit-Philologen. Nun, warum zieht man dann nicht z. B. einen Mann wie Thibaut heran, dessen Thätigkeit, dem Vernehmen nach, durch die Aufhebung der Stelle in Benares ja frei geworden ist? Und ferner, warum wendet man sich nicht, wie ich am a. O. bereits in Anregung brachte, überhaupt in ausgedehnter Weise an die Sanskrit-Philologen in Europa, die gern bereit sein würden, ihre Text-Arbeiten in der Bibl. Indica zu publiciren? Eggeling's Kâtantra-Ausgabe ist in dieser Beziehung ein guter Anfang.

Von arabischen Werken sind nur drei Hefte von Ibn Hajar's biographischem „Dictionary of Persons who knew Mohammad" erschienen. Dagegen auf persischem Gebiete ist ganz wacker gearbeitet. Vom Aîn i Akbarî liegt durch H. Blochmann's treue Fürsorge theils der erste Band in Uebersetzung vor, theils mehrere neue Hefte des Textes (bis zu Heft 21). Daran schliesst sich Abul Fazl's Akbar Nameh, edirt von Maulavî Abdur Rahim (bis II, 2 acht Hefte, quarto). Die Schlusshefte des Bâdshâh Nameh, Alamgir Nameh und der Maâsir i Alamgîrî enthalten reiche Indices der im Innern dieser Werke erwähnten nomina propria und geographischen Namen. Auch von Khâfî Khân's Muntakhab al lubâb liegt der zweite Band vollendet vor. — In weit ältere Zeit zurück führt uns des Minhâju-sSirâj [1]) Tabakât i Nâsiri, übersetzt durch Major H. G. Raverty. Diese Uebersetzung beginnt einige Capp. früher, als die in der Bibl. Ind. selbst (Jahrgang 1863—64) vorliegende Textausgabe durch W. N. Lees, über die sich der Uebersetzer (p. 67) in sehr absprechender Weise äussert [2]), während er seinerseits wieder für einen Theil seiner Arbeit mit Blochmann, im Journ. As. Soc. Beng. 1875 p. 275 fg., in scharfen Conflikt gerathen ist, s. seine Antwort ibid. 1876 p. 325 fg. Die betreffenden acht Hefte sind in London gedruckt, und können wir eben speciell nur wünschen, dass man auf diesem Wege weiter fort gehen und auch ausserhalb Indiens lebende Gelehrte zur Mitarbeiterschaft an der Bibl. Indica heranziehen möge.

Führt uns das letztgenannte Werk schon theilweise über Indien

---

1) Mitte des dreizehnten Jahrh., s. Sir H. Elliot Hist. of India II, 259—383 (1869) ed. Dowson.

2) Hierauf sowohl, wie auf die bittere Kritik der im zweiten Bande (s. die vorige Note) enthaltenen Uebersetzungen daraus, hat Dowson im achten Bande von Elliot's Hist. of India (London 1877) am Schlusse der preface in eingehender und würdiger Weise geantwortet.

hinaus, so geschieht dies dann in noch ganz anderer Weise in der trotz dessen höchst dankenswerthen Ausgabe des Wörterbuchs Farhang i Rashîdî by Mulla Abdur Rashîd of Tattah, edirt und annotirt von Maulavî Zul faqar 'Alî, zwölf Hefte in quarto (bis کنودره), und in dem „Haft Âsmân“ or history of the Masnavi of the Persians von dem (1873) verstorbenen Maulavî Âghâ Ahmad 'Alî [1]), herausgegeben mit einer kurzen Biographie des Autors durch Prof. Blochmann.

1) Wohl verdient um die Bibliotheca Indica durch Herausgabe von Wis o Râmin, von Nizâmi's Iqbâlnâmah i Sikandari, des Iqbalnâmah i Jahângîrî, von Badaonî's Muntakhab ut tavârîkh, der Maâsir i 'Âlamgîrî, und der beiden ersten Hefte von Abul Fazl's Akbar Nâmah.

Berlin. A. Weber.

Berichtigungen zum XXXII. Band.

S. XX, Z. 6 v. u. „drittes Heft. Juli — September“ ist zu tilgen.
„ 100, Z. 16 lies *siram* für *siro*.
„ 110, Z. 7 verbinde *Daçânanena* mit dem Vorangehenden.
„ 207, Anm. Z. 2 „etwas“ schr. etwas, als Bedeutung von ܚܠܘܦ.
„ 244, Z. 23 „Gobot“ schr. Gebet.
„ 246, Z. 20 „پِیءِ“ schr. پِی.
„ 250, Z. 8 v. u. „فُلْكِي“ schr. فَلَكِي.

Die Sahosprache.

Von

Leo Reinisch.

Auf meiner im Jahre 1875—1876 ausgeführten Reise in die nordöstlichen Grenzländer Abessiniens war ich in der Lage, die Sahosprache einem eingehenden Studium zu unterziehen. Da jedoch die Publication der auf dieser Reise gesammelten Sprachmaterialien voraussichtlich noch nicht so bald sich ermöglichen lassen wird, so will ich hier eine kurze, jedoch in so weit vollständige Skizze dieser Sprache zur Mittheilung bringen, dass dieselbe den grammatischen Bau und die linguistische Stellung des Saho im semitischen Sprachkreise klar erkennen zu lassen geeignet sein dürfte [1]).

Bemerkungen zu den Sprachlauten des Saho.

Das Saho hat mit dem Geez und Tigré sämmtliche Laute gemeinsam mit Ausnahme von ጸ, ፐ und den sogenannten u-haltigen Kehllauten, welche dem Saho fehlen, dagegen besitzt dieses noch folgende drei specielle Laute, die ich mit ḍ, ḷ, ṇ bezeichnen will. Das ḍ wird gebildet, indem man die Zungenspitze an den rückwärtigen Gaumen anlegt und dann d zu sprechen sucht; es findet sich dieses ḍ im Inlaut nur dann, wenn ihm ein n oder l vorangeht, sonst aber geht es in ḷ über, wie ḍagó das Wissen, aber 'a-ḷag-o dass ich erfahre, 'a-ḷig-ē ich weiss, 'e-ḷig-ē ich wusste, 'i-ḷig wisse! u. s. w.

Dieses ḷ wird am mittleren Gaumen gebildet und steht in der Aussprache zwischen Gaumen-l und -r. Ein der äthiopischen Schrift

1) Die Literatur zu den bisher über das Saho bekannt gewordenen höchst dürftigen Sprachmaterialien findet sich zusammengestellt in J. S. Vater's Literatur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen, 2. Auflage, herausg. von B. Jülg, Berlin 1847 s. v. Saho und Schiho, S. 320 und 338; vgl. auch meine Abhandlung: Studien über Ost-Afrika. I: Das Saho-Volk, in: Oesterreichische Monatsschrift für den Orient, 15. Mai 1877. Nr. 5. S. 65—73.

kundiger Schoho umschrieb mir diesen Laut bald mit ል̈, bald mit ር̈ und drückte mit diesen diakritischen Punkten (••) über dem l und r aus, dass die Aussprache dieses Lautes in der Mitte zwischen l und r liege.

Das ṇ endlich wird ebenfalls am rückwärtigen Gaumen gebildet, findet sich aber nur vor ḍ, z. B. 'aṇḍa nicht, 'eṇḍoki Knabe, faṇḍa wir wollen u. s. w.

Die consonantischen Laute des Saho bezeichne ich in übersichtlicher Zusammenstellung mit nachstehenden Zeichen:

t	d	δ	s	z	š	ž	j	y	l	r	n
ṭ	ḍ		ṣ	ẓ					ḷ		ṇ
k q	g	γ	χ	ḥ	h						ń
	b				f	w					m.

Von diesen Zeichen entspricht t und d dem äthiop. ት und ድ und den gleichen Lauten im Deutschen; δ dem äthiop. ዝ und dem δ in der heutigen neugriech. Aussprache. Der Laut s verhält sich zu z, wie äthiop. ስ zu ሥ und deutsches ss in Hass, Wasser zu s in lesen; š entspricht dem amhar. ሽ und unserm sch in Schiff, dagegen ž (im Aethiopischen nicht vorhanden) dem französ. j in jamais. Mit j bezeiche ich das amhar. ጅ, arab. ج und den italienischen Laut gi in giorno; mit y das äthiop. ይ und unser j in ja, jeder u. s. w.; l, r und n entsprechen unsern gleichen deutschen Lauten und dem äthiop. ል, ር, ን.

Der Laut ṭ = äthiop. ጥ, ṣ und ẓ = äthiop. ጽ und ፅ; über ḍ, ḷ, ṇ war bereits oben die Rede.

Bei den Gutturalen entspricht k und g unsern gleichen Lauten und dem äthiop. ክ und ግ; q = ቅ, γ = ዕ, arab. ع, χ = ኅ, arab. خ, ḥ = ሕ, arab. ح, h = ህ, arab. ه, unser deutsches h. Der Laut ń findet sich nur vor k und g und entspricht dem deutschen n in: wanken, Wink, Engel, Menge u. s. w.

Bei den Labialen entsprechen b und f den gleichen deutschen Lauten und dem äthiop. ብ und ፍ, w dem äthiop. ው und dem englischen w in water, Wales u. s. w., m = äthiop. ም, unserem deutschen m.

Mit 'a, 'e, 'i, 'o, 'u bezeichne ich das äthiop. እ u. s. w. Aus typographischen Gründen will ich jedoch nur im Inlaut die selbstständigen Vocale so bezeichnen, um sie von den inhärenten zu unterscheiden, und lasse im Anlaut dieses Zeichen ' als unnütz erscheinend weg.

Diese genannten Laute bleiben sich in allen Saho-Dialekten ziemlich gleich, nur d, ϑ und z wechseln sehr häufig unter einander ab, z. B.

delaito	ϑelaito	und	zelaito Affe
dēr	ϑēr	„	zēr schreien
didaleita	ϑiϑaleita	„	zizaleita Biene
hadó	haϑó	„	hazó Fleisch
adgalab	aϑgalab	„	azgalab Hase

Die Formen mit d gehören den Stämmen Azaorta, Herto und überhaupt den gegen das Dankaliland zu wohnenden Saho, die mit ϑ und z den auf den Tarantahöhen weidenden Stämmen, den Dabrimela und Taruγa an; doch hörte ich auch innerhalb ein und desselben Stammes, wie bei den Taruγa, Wechsel zwischen d, ϑ und z.

Das Saho-Volk zerfällt in sieben Hauptstämme; diese sind: 1) die Aza'orta, 2) Táruγa, 3) Dasámo, 4) Gaγasó, 5) Hazó, 6) Dabrimēla, 7) Hertó. Die Sprache dieser sieben Stämme zeigt zwar im einzelnen mehrfache Besonderheiten, besonders in der Phonetik, doch sind in der Grammatik und im Wortschatz keine nennenswerthen Unterschiede vorhanden. Meine Aufzeichnungen habe ich zum grössten Theil dem Stamme der Taruγa entnommen.

Wir gehen nun über zur Behandlung der Formenlehre und betrachten:

I. Das Numerale.

1) Die Cardinalia.

1) inīk	11) inikān ke támman
2) lammā	12) lammān ke „
3) adóḥ	13) adoḥān „ „
4) afār	14) afarān „ „
5) kōn	15) kōnān „ „
6) lēḥ	16) lēḥān „ „
7) malȩḥēn	17) malȩḥān „ „
8) baḥār	18) baḥarān „ „
9) sagāl	19) sagalāṇ „ „
10) támman	20) lammā tánna
21) lammā tánna ke inīk	
22) „ „ „ lammā	
23) „ „ „ adóḥ	
30) saẓ-ẓam	300) adoḥā bol
40) mēro-tom	400) afarā bol
50) kōn-tom	500) kōnā bol
60) lehá-tom	600) leḥā bol
70) malȩḥēn tóman	700) malȩḥēnā bol
80) baḥār tóman	800) baḥārā bol
90) sagāla tóman	900) sagālā bol
100) bol	1,000) šīȩχ

200)	lammā bol	2,000)	lammā šieχ
10,000)	alf	20,000)	„ alf
100,000)	támmana álfe	200,000)	„ tánna álfe
1,000.000)	bol alfe	2,000.000)	„ bol alfe

In dieser angegebenen Weise wird gezählt, wie bei uns: eins, zwei, drei u. s. w.; wenn aber diese Numeralien als Adjectiva vor ein Substantiv treten, so lautet inīk dann: inki, z. B. inki bála ein Sohn, ferner die consonantisch anslautenden Numeralien der Einheiten bis inclusive 10 setzen an den Auslaut ein ā an, als: adoḥā faras drei Pferde, kōnā lelē, fünf Tage, leḥā qarši sechs Thaler u. s. w.

2) Die Ordinalia.

Dieselben lauten für die ersten fünf Zahlen also:

1ter eḷēḷ, owel
2 „ ma-lammi, sarā
3 „ mādaḥi
4 „ m'-āfāri
5 „ ma-kauwani, ma-kawani

Von 6 an werden die Ordinalia gebildet, indem man an die Cardinalformen die Relativpartikel ya ansetzt, also:

6ter	lēh-ya	11ter	inikān ke tamman-ya
7 „	maleḥēn-ya	12 „	lammān ke „
8 „	bahār-ya	20 „	lammā tanna-ya
9 „	sagāl-ya	21 „	lammā tanna ke 'inīk-ya
10 „	tamman-ya	30 „	saẓẓam-ya

3) Die Multiplicativa.

Sie werden gebildet, indem man den Grundzahlen das Wort gēd mal (eigentlich: Zeit = Aeth. ጊዜ:) nachsetzt, die Grundzahlen erscheinen aber in der oben Anm. zu 1) angegebenen Adjectivform, als:

1 mal	inki gēd	6 mal	lēḥā gēd
2 „	lammā gēd	7 „	malḥēnā gēd
3 „	adoḥā gēd	8 „	bahārā gēd
4 „	afārā gēd	9 „	sagālā gēd
5 „	kōnā gēd	10 „	tammanā gēd

Zur Bezeichnung: Das erste, zweite mal u. s. w. werden in derselben Weise die Ordinalia mit gēd verbunden, als eḷeḷ gēd oder owel gēd das erste mal, malammi gēd das zweite mal u. s. w. Statt gēd hörte ich auch bisweilen den Tigré-Ausdruck gabay mal (eigentlich: Weg) gebrauchen, als: mādahí gabay das dritte, zum dritten mal u. s. w.

4) Die Theilungszahlen.

Sie werden ganz so, wie die Multiplicativa gebildet, indem an die dort angeführten Numeralformen das Wort abaḷā Theil

angesetzt wird, z. B. inki abaḷā ein Theil = $^1/_2$, adoḥā-ko lammā abaḷā $^2/_3$ = von 3 zwei Theile, alsa ke als' abaḷā $1^1/_2$ Monat = (1) Monat und Monat's Hälfte.

II. Das Pronomen.

1. Das Personal-Pronomen.

Für den Nominativ lauten die Formen also:

Singular	Plural
anú ich	nanú wir
atú du	átin ihr
ússuk er	ússun sie
iššī sie	

Der Ausdruck **selbst** wird also bezeichnet:

anu hinē ich selbst	nanu ninē wir selbst
atu išē du selbst	atin sinē ihr selbst
ussuk išē er selbst	ussun sinē sie selbst
iššī išē sie selbst	

Die abhängigen Casus werden folgendermassen ausgedrückt:

Singular	Plural
ya, yi, yo, yoya mein, mir, mich	na, ni, no, nóya unser, uns
ko, ku, koya dein, dir, dich	sin, sini, sina euer, euch
ka, kaya sein, ihm, ihn	tēn, tēni, tēna ihr, ihnen, sie
tē, tēya ihr, sie	„ „ „ „

Die Formen ya, yi, dann na, ni werden am häufigsten für den Genetiv: mein, unser gebraucht, und zwar ya, na, wenn das folgende Nennwort mit dem Vocal 'a, dagegen yi, ni, wenn dasselbe mit einem Consonanten anlautet, wie: ya 'abba (auch wohl y' abba) mein Vater, ya 'ari mein Haus, ya 'arāt mein Bett, na 'abba unser Vater u. s. w., dagegen: yi māl mein Geld, ni garūd unser Sklave u. s. w. Vor Nennwörtern, die mit einem andern Vocal, als a anlauten, stehen meist die apokopirten Formen y', n' neben seltenerem yi, ni, als: y' inā meine Mutter, n' okoli unsern Eseln (yi danān mein Esel) u. s. w. Die Formen yo, yoya, no, noya stehen neben yi und ni unterschiedslos für unsern Dativ und Accusativ, vor Postpositionen werden aber stets die Formen yo, yoya und no, noya gebraucht, z. B. yi saγāl yo maγē sāheb yinē mein Bruder war mir ein edler Freund. yoya yi mí-yaluwini sie werden mich nicht binden. yoya yi amine-waytándo wenn ihr an mich nicht glaubt. yi garūd yo-g mayžita mein Sklave hat Furcht vor mir. yi báḷa yol (oder yoyal) bahanta bringt mir meinen Sohn! ta ari na ari das ist unser Haus. ta faras ni faras das ist unser Pferd. no-ko mungó māl atú lito du hast mehr Geld als wir. mahaḷí no-d (oder no-l und noya-l) yemētē Krieg ist über uns gekommen.

Für die 2. und 3. Person gelten die oben angegebenen Formen unterschiedslos für den Genetiv, Dativ und Accusativ, mit Aus-

nahme der verlängerten Formen koya, kaya, teya, sina, tena, welche nur im Dativ, Accusativ, sowie vor Postpositionen gebraucht werden; z. B. ko 'bba dein Vater, ku inā deine Mutter; ku māl ko-k bayšena, koya ku nagdifē wir werden dir dein Geld rauben und dich tödten. ka 'arāt-ko ku 'arāt maγē dein Angareb ist schöner als seines. te saγāl tēya yabuḻo tēya-d kuluγē ihr Bruder, um sie zu betrachten, blickte zu ihr auf. sin faras aula wo ist euer Pferd? sin duiyē sína-k bayša ich werde euch (von euch) euer Geld rauben. yalli γafiyet sina-l obíšo möge Gott über euch Gesundheit herabsenden! tēn sayó, tēní duiyē tēna-k bayšēn sie raubten ihnen ihre Weiber und ihr Habe.

Für das Possessiv werden neben den genannten Formen auch folgende gebraucht:

hinni mein	ninni unser
iši dein, sein, ihr	sinni euer, ihr

Dieselben Formen gelten auch für den Vocativ, z. B. sik eḻēḥ ko kare schweig, du Hund! te! numā yo diwit! du Frau, schwöre mir! u. s. w.

Für den Dativ und Accusativ der 2. und 3. Person sing. und plur. wird auch ākā, āk gebraucht, z. B. āk yeḻeḥē er sprach zu ihm, ihr, ihnen, bisweilen im Plural auch tēnāk.

2. Das Demonstrativ.

Das Saho kennt folgende Demonstrativpronomina:

1)	ay, ayí (gen. comm.)	plur.	ay, ay-mara, ayi-mara dieser
	ayiti, ayitiya fem. ayityā	„	ayí-him dieser
2)	amā (gen. comm.)	„	amā, amā-mara dieser
	amāti, amātiya fem. amatyā	„	amā-him dieser
3)	ta, tay (gen. comm.)	„	ta, tay, ta-mara dieser
	tati, tatiya fem. tatyā	„	tayí-him dieser
4)	tamā (gen. comm.)	„	tamā, tamā-mara dieser
	tamāti, tamatiya	„	tamā-him
5)	wo, woy, o, oy (gen. comm.)	„	wo, woy, wo-mara jener
	woti, oti, wotiya fem. wotyā	„	wo-him jener
6)	to, toy (gen. comm.)	„	to, toy, to-mara jener
	toti, totiya fem. totyā	„	to-him, toy-him jener.

Die Formen sub 1—4 wechseln unterschiedlos unter einander ab, ebenso die sub 5 und 6; im Plural werden die kürzeren Formen ay, amā, ta, tamā, wo, to gebraucht, wenn denselben ein Nennwort folgt, z. B. ay heyo diese Leute, o sayo jene Frauen u. s. w.; folgt dem Demonstrativ kein Nennwort, dann werden die stärkeren Formen mit -mara, -him gebraucht, z. B. sin-ko umbakā umā heyo, ta-mara, to-mara ihr alle seid Schurken sowohl diese da, als jene dort.

Folgt dem Plural auf -mara im selben Satze irgend ein anderes Wort, so lautet derselbe -mari, z. B. ta-mari meγē-mara, to-marí umā-mara diese da sind edel, jene dort sind bösartig.

Wenn das Demonstrativ ay mit einer Postposition verbunden wird, so lautet dann die Form gewöhnlich ē für ay, z. B. lubāk ē-l yirdē der Löwe stürzte sich auf diesen.

3. Das Interrogativ.

Für dieses bestehen folgende Formen:

1) atiya fem. atyā plur. a-mara wer?

Beispiele: atu atiya wer bist du? ta numā átyā wer ist diese Frau? to daylo a-mara wer sind jene Kinder?

2) a wer, welcher, was? plur. a, iya.

Beispiele: totiya a labahayto wer ist jener Mann? tatyā a numā wer ist diese Frau? a labaha temetem welche Männer sind gekommen? atu a abta was machst du? a abto temete was zu thun bist du gekommen (wesshalb kommst du)? ta daylo iya wer sind diese Knaben?

Für den Genetiv lauten diese Formen eyí, auch ejí, vor allen Postpositionen aber íya; z. B. eyi daylo kitini wessen Kinder seid ihr? eyi (und ejí) báḷa kito wessen Sohn bist du? abba íya-k ta zu wem sagst du denn Vater? íya-ko tóbbē von wem hörtest du es?

3) ay was? warum?

Beispiele: ay kok ē was sagte er dir? ay kini ta was ist das? ay túbiḷē was sahst du? ay faḷḍa was willst du? ay kaláχta was (warum) reisest du? ay tigdifē ta bakāl warum tödtetest du dieses Zicklein? ta māl ay líto warum (zu welchem Zweck) hast du dieses Geld? ay-li tanē zu was, wesshalb bist du (hier)?

Wenn dem Verb im Fragesatz, in welchem die eben genannten Fragewörter zu stehen kommen, ein Neunwort folgt, so wird demselben ein -a, -i oder -u suffigirt und zwar -a, wenn der Vocal der letzten Silbe dieses Wortes ein a ist, dagegen -i, wenn derselbe ein e oder i ist, und -u, wenn dieser ein o oder u ist; z. B. atíya rabēti, Mohammad-a, Abdallah-a wer ist gestorben, Mohammed oder Abdallah? yemetēti atíya, Sma'el-i, Yosif-i, Yaγaqob-u wer ist gekommen, Ismael oder Josef oder Jakob? atu ay fáḷḍa, mēs-i, malāb-a was willst du, Bier oder Honigwein?

4) zánko warum?

Beispiele: zanko tai abta wesshalb thust du das? anu zanko dirabita warum soll ich lügen? zanko nugus yadiyē warum soll der König gehen?

5) aula wo, wohin? (aus a ula welcher Ort).

Beispiele: ko ari aula wo ist dein Haus? ku baḷó aula wo ist deine Heimat? atu aula tadiyē wohin gehst du? atu aula-ko temḗtē woher kamst du?

6) andā wann?

Beispiele: ayró andā tawē wann wird die Sonne aufgehen? ko 'bba andā rabē wann starb dein Vater? andā tobókē wann wurdest du geboren?

7) á'iḷḍa, áḷḍa, áḷḍole (aus a iḷḍa was Gleichniss) wie lang? wie viel? wie gross? u. s. w.

Beispiele: ko faras aḷḍa yakē wie gross ist dein Pferd? atu a'ildo māl lito wie viel Geld hast du? ku báḷa tal a'ilda suga wie lange bleibt dein Sohn hier? atu aḷḍole sāγ dínta barad wie viele Stunden schläfst du in der Nacht? Saho aḷḍole báḷo yakini wie viele Stämme der Saho giebt es? aḷḍole heyo tanē Unkullul wie viel Einwohner sind in Mukullu? ku saγāl walado-ko aḷḍole (oder ai-le) wie alt ist dein Bruder? = dein Bruder an Alter in welchem Gleichniss.

8) iḷḍa, iḷḍa-d, hiḷḍa-d warum? ai hiḷḍad tay abta warum thust du das?

4. Das Relativ.

Die Relation wird im Saho auf folgende Arten ausgedrückt:

1) mittelst yā; z. B. nābā heyoti rohós kini-yā yinē yēn es war, so erzählt man, ein vornehmer Mann, der reich war. ay kultenaiti bosó te báγala ki yinē-yā ē-l tēmētč yēn dieser Zauberer nun, der ehemals ihr Gatte war, kam, so erzählt man, zu ihr. hinni saγalā urhód yok tē-yā urhodē-yā te bilí tayk anā hier ist das Blut meiner Schwester, die ich auf dein Geheiss getödtet habe. sinní arabāl habēni-yā-l gahēn yēn sie kehrten, so erzählt man, zu ihrer Gesellschaft, die sie verlassen hatten, zurück. ai te báγalal nugus-li yinē-yā-l áka warišē yēn er meldete es diesem ihrem Gatten, der bei dem König sich befand.

2) mittelst -m, -mi; z. B. ai yubilíni-m sinni maddāra wanišēn yēn sie berichteten ihrem Herrn das, was sie gesehen hatten. ummanti išē lē-mí abaḷā ko yahay ein jeder wird dir die Hälfte von dem, was er selbst besitzt, geben. yalli yifterē-mi-d siriyā-m yo eḷāḥa sagt mir an, welches das vorzüglichste (von dem) ist, was Gott erschaffen hat? anu rabē-mi ummándo sínli aniyó wenn ich auch gestorben sein werde (ich gestorben seiend), so bin ich doch stets bei euch. kay-im áka ohówa gebt ihm das seine!

3) mittelst ti, tiyā fem. tyā plur. -m, -mara; z. B. aradē-tiyā sariša-ti, luwē-tiyā angališē-ti welcher den Nackten bekleidet, den Hungrigen speiset, Pl. aradē-mara sarišana-m, luwē-mara angališēna-m die welche die Nackten bekleiden u. s. w. wili heyoti ka agāgal defeya-ti: abšir išít! āk yeḷeḥē yēn Jemand, der bei ihm sass, sprach zu ihm: fasse Muth! meγē-m abá-ti, meγē-m yahay-ti, meγē-m wanišá-ti janatad zā wer gutes thut (welcher thut, was gut ist), Almosen giebt und Wahrheit redet, wird ins Paradies eingehen. abba āk soḷišima-tyā-d ai dálta warum erzeugst du (Kinder) mit einer (Frau), deren Vater unbekannter Herkunft ist?

4) Der Relativsatz wird auch ausgedrückt, indem derselbe dem Worte, auf welches die Relation sich bezieht, vorangestellt wird; z. B. are-d raγtē tinē baḷā yubiḷē = baḷā ared raγtē tinē-yā yubiḷē er erblickte das Mädchen, welches zu Hause geblieben war.

5. Allgemeine pronominale Ausdrücke.

1) ti einer, ti — ti der eine — der andere (gen. comm.).

Beispiele: ti ak raγē yēn adohā šieχ-ko nur einer blieb übrig von den dreitausend. lammā heyoti yinē yen, amā lammā ti rohós kini yēn, ti yobús kini yen es waren zwei Männer, von diesen zwar war der eine reich, der anderé arm. ti γālim, ti kadām kini yēn der eine war ein Gelehrter, der andere ein Diener.

2) tiyā fem. tyā einer, eine, tiyā, tyā — tiyā, tyā der, die eine — der, die andere.

Beispiele: ay δelā tíyā hinnim bakāra bakitēn diese Affen verdursteten alle mit Ausnahme eines einzigen. amā adoḥ-ko tyā baḷā kiní yēn, lammā daylo kinon yēn von diesen dreien war das eine (Kind) ein Mädchen, zwei aber waren Knaben. yi waní tyā kini mein Wort ist eines (d. i. ich lasse mit mir nicht feilschen). anu tíyā ko-li waníšo ich will mit dir allein sprechen.

In der Bedeutung allein lautet der Plural von tiya und tyā stets ula z. B. anu tiyā defeya ich bin allein, plur. nanu úla defeyna. Von tiya — tiya der eine — der andere, ist der Plural gari — gari, s. unten. Jedoch ist ula nicht etwa eine wirkliche Pluralform, da dasselbe auch als Singular vorkommt; z. B. numā ared ula tanē-yā orobē er trat in ein Haus, in welchem eine Frau sich befand. umbakā yedeyn, anu ula raγe alle gingen fort, ich allein blieb zurück.

3) wili, wilí-ti (gen. comm.), wilí-tiyā fem. wili-tyā einer, eine; wilí — wili; wilí-tiyā — wili-tyā der, die eine — der, die andere.

Beispiele: atu meγētíyā kitó wili baḷā bélli du bist schön, wie ein Mädchen. ússuk siritíyā kiní wilí lubāk bélli er ist stark wie ein Löwe. wili-gēd heyoto yakē yēn, wili-ged danān yakē yēn, wilí-ged yangúla yakē yēn er erschien das eine mal als Mensch, ein anderes mal als Esel, wieder ein anderes mal als Hyäne. redantí adoḥá báḷa, wilíti Mohammad āk ān, wilíti Abrahim āk ān, wiliti Yosif āk ān der Fürst hat drei Söhne, der eine heisst Mohammad, der andere Abraham, der dritte Josef. ai lammā baḷā-ko wili-tyā-ko soró ak bētē yēn einem dieser zwei Mädchen nahm er den Riemen weg.

Man hört auch bisweilen die Form uli-ti, uli-tiya, uli-tyā für wiliti. Ueber den Plural gilt dasselbe, was oben s. v. tiyā, 2, Anmerkung gesagt wurde.

4) garo — garo ein Theil — der andere Theil, gari — gari die einen — die andern.

Beispiele. haδo-ko gáro āk bēten yēn, gáro dakaní írod āk hayn yēn einen Theil des Fleisches assen sie, den andern legten sie auf den Rücken des Elephanten. kāliq gáro rohosāt āk ába, gáro yubusāt āk ába Gott macht (von den Menschen) einen Theil reich, den andern arm. garí māl yahau yēni yēn, garí rabo yēni yen die einen sagten, er müsse zahlen, die andern aber, er müsse sterben.

5) umbakā ganz, jeder, alle.

Beispiele: umbakā bárad dinte hast du die ganze Nacht geschlafen? anu umbakā lelēγ sinli asá ich werde den ganzen Tag bei euch zubringen. umbakā baḷó yimilikē er beherrschte das ganze Land. ta umbakā okolí yo okólo alle diese Esel sind mein. umbakā heyó rabán alle Menschen sterben.

6) ṭirā ganz, rein, nur.

Beispiele: ṭirā dahab te sarišē er kleidete sie in pures Gold. ṭirā foló bētē er ass blosses Brod, nur Brod. yi kofiyāt ṭirā assa mein Tarbusch ist ganz roth, hoch roth.

7) hébela, hébbela fem. hebelā ein gewisser, der N. N., wie arab. فلان, z. B. hébela báḷa der Sohn des N. N. hebela baḷā marγešitē er heirathete die Tochter des N. N.

8) akí, akíti (gen. comm.), akíto fem. akitó plur. aki-mara anderer (alius); z. B. aki numā marγešitē er heirathete eine andere Frau. aki labahayto tekhenē sie liebte einen andern Mann. akí baḷól yedē er zog in ein anderes Land. aki-l yedē er ging wo anders hin. akimara eṇḍam yohoy, išē nabam raγsitē den andern gab er den kleinern Theil, er selbst behielt sich den grössern.

9) marín (gen. comm.) anderer, fremd; z. B. marín māl bētan sie verzehren fremder Leute Vermögen. marín sayó yaznin sie verführen anderer Leute Frauen. marin lā yarhudē er pflegte fremder Leute Kühe zu schlachten. marin díkil emetē ich kam in anderer Leute Dorf, in ein fremdes Dorf.

III. Das Verb.

1) Allgemeine Bemerkungen; Eintheilung des Verb's.

Die Verba der Sahosprache sind entweder zwei- oder dreiradicalige, und der grössten Zahl nach sind dieselben primitiv, ganz wenige nur von Substantiven abgeleitet.

Die Verba theilen sich im Saho in zwei Classen ein und zwar

A) in solche, welche in der Flexion die Stammvocale verändern und die Personenbezeichnung in den Tempora und Modi durch Präfixe ausdrücken; z. B.

a-ḷeḥ-ē ich sage	e-ḷeḥ-ē ich sagte	a-ḷaḥ-o ich will sagen
ta-ḷeḥ-ē du sagst	te-ḷeḥ-ē du sagtest	ta-ḷaḥ-o du willst sagen
ya-ḷeḥ-ē er sagt	ye-ḷeḥ-ē er sagte	ya-ḷaḥ-o er will sagen

B) in solche, welche in der Flexion die Stammvocale nicht verändern und die Personenbezeichnung in den Tempora und Modi durch Suffixe ausdrücken, z. B.

din-a ich schlafe	din-ē ich schlief	din-o ich will schlafen
din-ta du schläfst	din-tē du schliefst	din-to du willst schlafen
din-a er schläft	din-ē er schlief	din-o er will schlafen

Wir wollen in Ermangelung eines passenderen Ausdruckes die Verba der ersten Classe als starke, die der zweiten als schwache Verba bezeichnen.

2) Tempora und Modi.

Das Saho besitzt nur zwei Tempora, nämlich Imperfect und Perfect, jenes zur Bezeichnung des Werdens einer Handlung oder eines Zustandes, entsprechend in der Bedeutung unserm Imperfect, Präsens und Futurum, dieses aber zur Bezeichnung einer abgeschlossenen Handlung oder eines fertigen Zustandes, entsprechend unserm Perfect und Plusquamperfect.

Mittelst Benützung von Hilfsverben werden aber von diesen zwei Tempora noch zwei abgeleitete gebildet, um die Dauer auszudrücken; demnach unterscheidet das Saho:

A) Imperfect.
  a) einfaches oder aoristisches Imperfect
  b) zusammengesetztes oder duratives Imperfect

B) Perfect.
  a) einfaches oder aoristisches Perfect
  b) zusammengesetztes oder duratives Perfect.

Von den Modi kennt das Saho: 1) Imperativ, 2) Subjunctiv, 3) Conditional, 4) Optativ, 5) Causalis, 6) Potentialis, 7) Temporalis, 8) Gerundiv, 9) Particip, 10) Verbalnomen. Für jede dieser Tempora und Modi unterscheidet das Saho ein Positiv, Negativ und Interrogativ.

3) Die Hilfsverba.

Es sind dies folgende: a sein, nennen, ne sein, ki sein, ke werden, entstehen, le haben. Wir lassen hier die im Gebrauche vorkommenden Tempora und Modi folgen:

A) ā sein, nennen.

		Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.	Imperativ.
Sing. 1	gen. comm.	ā	ē	o	-
2	„	tā	tē	to	ē negat. min!
3	masc.	yā	yē	yo	-
3	fem.	tā	tē	to	-
Plur. 1	comm.	nā	nē	no	-
2	„	tān	tēn	ton	ēa negat. mina!
3	„	yān	yēn	yon	-

Ausser diesen angegebenen Formen sind von diesem Verb keine andern gebräuchlich. Zu bemerken ist noch eine emphatische Form dieses Verb's, welche also lautet:

		Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
Sing.	1	ā	ē	ôwā
	2	tā	tē	towā
	3 m.	yā	yē	yowā
	3 fem.	tā	tē	towā

		Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
Plur.	1	nā	nē	nowā
	2	tāní	tēni	tonā
	3	yāní	yēni	yonā

B) ne sein, existiren.

a) Positiv.

		Imperfect.		Perfect.		Subjunctiv.
		Form I.	Form II.	Form I.	Form II.	
Sing.	1	anē	aniyo	inē	iniyo	anawo
	2	tanē	tanito	tinē	inito	tanawo
	3 m.	yanē	yani	yinē	ina	yanawo
	3 fem.	tanē	tani	tinē	ina	tanawo
Plur.	1	nanē	nanino	ninē	inino	nanawo
	2	tanin	taniton	tinin	initin	tanon
	3	yanin	(yanon)	yinin	inon	yanon

Zwischen der ersten und zweiten Form ist im Gebrauch kein Unterschied zu bemerken; ausser diesen ist noch die emphatische Form zu erwähnen, welche hier nur in der 2. und 3. plur. vorkommt und taniní, yaniní; tininí, yininí; tanoná, yanoná lautet. Für ine, tine u. s. w. hört man auch die Formen ēne, tēne, yēnē u. s. w.

b) Negativ.

		Imperfect.		Perfect.	
Sing. 1		m-āni	plur. ma-nani	ma-naniyó	plur. má-nanino
	2	ma-tani	ma-taniní	ma-nanitó	ma-nanitini
	3 m.	mi-yani		ma-naná	
	3 f.	ma-tani	mi-yanini	ma-naná	ma-nanoni

C) ki sein.

a) Positiv.

		Imperfect.		Perfect.		
		Form I.	Form II.	Form I.	Form II.	Form III u. IV.
Sing.	1	kiyó	kiniyó	ki inē	kik inē	ki, kik íniyó
	2	kitó	kinitó	ki tinē	kik tinē	ki, kik tinitó
	3 m.	ki	kin	ki yinē	kik yinē	ki, kik yini
	3 fem.	ki	kin	ki tinē	kik tinē	ki, kik tini
Plur.	1	kinó	kininó	ki ninē	kik ninē	-
	2	kitín	kinitón	ki tinín	kik tinin	-
	3	-	kinón	ki yinin	kik yinin	-

Der Imperativ lautet tik! sei plur. tika! das Particip kini-yā fem. kin-yā und tiyā fem. tyā plur. mara. Der Conditional wird gebildet mittelst des Suffixes -nka, -nko, als kiyó-nka wenn ich bin u. s. w.

In den oben angegebenen zwei, beziehungsweise vier Formen des Imperfect's und Perfect's besteht kein Unterschied der Bedeutung. Im Perfect ist die Form mit kik in der 1. Person sing. und plur. vorherrschend, in den übrigen Personen aber ki. Die emphatische Form lautet im Imperfect 3. sing. kini, im plural 2. und 3. kitiní, kinoní und im Perfect ki tiní, ki yininí.

b) Negativ.

		Imperfect.	Perfect.	
Sing.	1	ma-kiyó	ki oder kik	má-naniyó
	2	ma-kitó	„ „	ma-nanitó
	3 masc.	ma-ki	„ „	ma-naná
	3 fem.	ma-ki	„ „	ma-naná
Plur.	1	ma-kinó	„ „	ma-naninó
	2	ma-kitin	„ „	ma-nanitin
	3	ma-kinón	„ „	ma-nanón

ki oder kik lautet im Perfect auch ku und kuk, als kuk inē, kuk tinē u. s. w.

c) Interrogativ.

Dasselbe wird gebildet, indem an die obigen Formen die Fragepartikel ho angefügt wird, als kiyo-hó bin ich? kito-hó bist du? ma-kiyo-hó bin ich nicht? u. s. w. Im Positiv kann dieses ho weggelassen werden; in diesem Falle aber steht der Accent auf der vorletzten Silbe, z. B. maγētiya kíyo bin ich gut? aber maγetiya kiyó ich bin gut.

D) ke werden.

a) Positiv.

		Imperfect.		Perfect.		Subjunctiv.	
		einfache Form	emphatische Form	einfache Form	emphatische Form	einfache Form	emphatische Form
Sing.	1	akē	—	ekē	—	akó	akowá
	2	takē	—	tekē	—	takó	takowá
	3 m.	yakē	—	yekē	—	yakó	yakowá
	3 f.	takē	—	tekē	—	takó	takowá
Plur.	1	nakē	—	nekē	—	nakó	nakowá
	2	takin	takiní	tekin	tekiní	takón	takoná
	3	yakin	yakiní	yekin	yekiní	yakón	yakoná

b) Negativ.

		Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
Sing.	1	m'-ākē	ma-'ekē	m-āko
	2	má-takē	ma-tekē	má-takó
	3 m.	mí-yakē	mi-yekē	mi-yako
	3 f.	má-takē	ma-tekē	má-tako
Plur.	1	má-nakē	ma-nekē	má-nako
	2	má-takin	ma-tekin	má-takon
	3	mí-yakin	mi-yekin	mi-yakon

c) Interrogativ.

Die obigen Formen erhalten das Suffix ho, als akē-hó, ekē-ho, m-ake-hó u. s. w.

Der Conditional wird mittelst des Suffixes -nko gebildet, als: ake-nko wenn ich werde u. s. w.

E) le haben, besitzen.

	a) Positiv.			b) Negativ.	
	Imperfect.	Perfect.		Imperfect.	Perfect.
		I. Form.	II. Form.		
Sing. 1	liyó	li inē	lik inē	ma-liyó	li oder lik ma-naniyó
2	lito	li tinē	lik tinē	ma-litó	„ „ „ ma-nanitó
3 m.	le	li yinē	lik yinē	ma-lé	„ „ „ ma-naná
3 f.	le	li tinē	lik tinē	ma-lé	„ „ „ ma-nana
Plur. 1	linó	li ninē	lik ninē	ma-lino	„ „ „ ma-naninó
2	litín	li tinín	lik tinín	ma-litín	„ „ „ ma-nanitín
3	lon	li yinín	lik yinín	ma-lon	„ „ „ ma-nanón

Für die 2. und 3. Person plur. existirt die emphatische Form mit auslautendem í als: litiní, loní, li oder lik tininí, -yininí u. s. w. Im Perfect lautet obiges li oder lik auch: lu, luk, als: luk inē, luk mananiyó u. s. w.

Das Negativ lautet im Imperfect auch dialectisch also:

Sing. 1	ma-yo, ma-ž̌o	=	ma-liyó
2	ma-lto	=	ma-lito
3	ma-lé	=	ma-lé
Plur. 1	ma-nnó	=	ma-linó
2	ma-lton	=	ma-liton
3	ma-lon	=	ma-lon

c) Interrogativ.

Dasselbe wird, wie bei ki, ke gebildet, indem an die obigen positiven oder negativen Formen die Fragepartikel hó angesetzt wird, als: liyo-hó habe ich? lik inē-hó hatte ich? ma-liyo-hó habe ich nicht? u. s. w.

F) way ohne sein, entbehren, nicht finden.

		Imperfect.	Perfect.
Sing.	1	wā	way
	2	waytá	waytē
	3 m.	wā	way, wē
	3 f.	waytá	waytē
Plur.	1	wayná	waynē
	2	waytán	waytēn
	3	wān	wayn, wēn

G) naha noch nicht sein, vermeiden.

		Imperfect.		Perfect.
		Form I.	Form II.	
Sing.	1	nahiyó	náha aniyó	náha inē
	2	nahitó	„ tanitó	„ tinē
	3 m.	nahá	„ yanē	„ yinē
	3 f.	nahá	„ tanē	„ tinē
Plur.	1	nahinó	„ nanē	„ ninē
	2	nahitin	„ tanín	„ tinín
	3	nahon	„ yanín	„ yinín

Mit Zuhilfenahme dieser Auxiliarverben können abgeleitete Tempora und Modi bei den starken und schwachen Verben gebildet werden.

4) Flexion der starken und schwachen Verba.

Als Paradigmata wähle ich von der ersten Classe oder den starken Verben folgende aus: I, 1) ḍaḥ sagen, 2) lāk senden (Tigré ላከ፡, Aeth. ለአከ፡), 3) γab trinken, 4) gav schlagen, 5) daw gehen, 6) haw geben, 7) γay arbeiten, 8) 'ab hören, 9) ṭahan malen, reiben (Tigré ጠሐነ፡), 10) falaẓ spalten (Aeth. ፈለጸ፡), 11) brar fliegen (Tigré በረ፡), 12) gadaf tödten (Aeth. ገደፈ፡), 13) gamad schneiden (Aeth. ገመደ፡), 14) ḥakam regieren (Aeth. ሐከመ፡), 15) baqal wachsen (Aeth. በቀለ፡), 16) faday zahlen (Aeth. ፈደየ፡). 17) gaz'a herrschen (Aeth. ገዝአ፡), 18) 'adag kaufen, 19) 'amen glauben (Aeth. አመነ፡), 20) 'azaz herrschen (Aeth. አዘዘ፡).

Von der zweiten Classe oder den schwachen Verben wähle ich folgende aus: II, 1) ab machen, 2) bah bringen, 3) bay nennen, 4) faḷ wollen, 5) arak gelangen wohin, 6) bakar dürsten, 7) birrig erschrecken, 8) iš machen.

Wir lassen hier zuerst die Paradigmen für das Imperfect, Perfect und den Subjunctiv folgen, in den Noten gebe ich die äthiopische Umschrift in der ersten Person.

A) Imperfect.

		Sing. 1.	Sing. 2.	Sing. 3.	Plur. 1.	Plur. 2.	Plur. 3.
I.	1)	a - ḷeḥ - ē	ta - ḷeḥ - ē	ya - ḷeḥ - ē	na - ḷeḥ - ē	ta - ḷeḥ - ēn	ya - ḷeḥ - ēn
	2)	a - lik - ē	ta - lik - ē	ya - lik - ē	na - lik - ē	ta - lik - in	ya - lik - in
	3)	a - γob - ē	ta - γob - ē	ya - γob - ē	na - γob - ē	ta - γob - in	ya - γob - in
	4)	a - gur - ē	ta - gur - ē	ya - gur - ē	na - gur - ē	ta - gur - in	ya - gur - in
	5)	a - diy - ē	ta - diy - ē	ya - diy - ē	na - diy - ē	ta - dī - n	ya - dī - n
	6)	a - γiy - ē	ta - γiy - ē	ya - γiy - ē	na - γiy - ē	ta - γiy - in	ya - γiy - in
	7)	a - hay	ta - hay	ya - hay	na - hay	ta - hay - n	ya - hay - n
	8)	āb - ē	t - āb - ē	y - āb - ē	n - āb - ē	t - āb - in	y - āb - in
	9)	a - ṭaḥen - ē	ta - ṭaḥen - ē	ya - ṭaḥen - ē	na - ṭaḥen - ē	ta - ṭaḥen - ēn	ya - ṭaḥen - ēn
	10)	a - filiẓ - ē	ta - filiẓ - ē	ya - filiẓ - ē	na - filiẓ - ē	ta - filiẓ - in	ya - filiẓ - in
	11)	a - brir - ē	ta - brir - ē	ya - brir - ē	na - brir - ē	ta - brir - in	ya - brir - in
	12)	a - gdif - ē	ta - gdif - ē	ya - gdif - ē	na - gdif - ē	ta - gdif - in	ya - gdif - in
	13)	a - gomud - ē	ta - gomud - ē	ya - gomud - ē	na - gomud - ē	ta - gomud - in	ya - gomud - in
	14)	a - ḥkum - ē	ta - ḥkum - ē	ya - ḥkum - ē	na - ḥkum - ē	ta - ḥkum - in	ya - ḥkum - in
	15)	a - bqul - ē	ta - bqul - ē	ya - bqul - ē	na - bqul - ē	ta - bqul - in	ya - bqul - in
	16)	a - fdiy - ē	ta - fdiy - ē	ya - fdiy - ē	na - fdiy - ē	ta - fdī - n	ya - fdī - n
	17)	a - gzi - 'ē	ta - gzi - 'ē	ya - gzi - 'ē	na - gzi - 'ē	ta - gz'i - n	ya - gz'i - n
	18)	a - 'edig - ē	ta - 'edig - ē	ya - 'edig - ē	na - 'edig - ē	ta - 'edig - in	ya - 'edig - in
	19)	āmin - ē	t - āmin - ē	y - āmin - ē	n - āmin - ē	t - āmin - in	ye - āmin - in
	20)	āziz - ē	t - āziz - ē	y - āziz - ē	n - āziz - ē	t - āziz - in	y - āziz - in
II.	1)	ab - ā	ab - tā	ab - ā	ab - nā	ab - tān	ab - ān
	2)	arak - ā	arak - tā	arak - ā	arak - nā	arak - tān	arak - ān

7)	faḷ - ā	faḷ - ḍā	faḷ - ā	faṇ - dā	faḷ - ḍān	faḷ - ān
8)	iš - ā	iš - šā	iš - ā	iš - nā	iš - šān	iš - ān

B) Perfect.

		Sing. 1.	Sing. 2.	Sing. 3.	Plur. 1.	Plur. 2.	Plur. 3.
I.	1)	e - ḷeh - ē	te - ḷeh - ē	ye - ḷeh - ē	ne - ḷeh - ē	te - ḷeh - ēn	ye - ḷeh - ēn
	2)	i - lik - ē	ti - lik - ē	yi - lik - ē	ni - lik - ē	ti - lik - in	yi - lik - in
	3)	o - γob - ē	to - γob - ē	yo - γob - ē	no - γob - ē	to - γob - in	yo - γob - in
	4)	o - gur - ē	to - gur - ē	yo - gur - ē	no - gur - ē	to - gur - in	yo - gur - in
	5)	e - dē	te - dē	ye - dē	ne - dē	te - dey - n	ye - dey - n
	6)	i - γiy - ē	ti - γiy - ē	yi - γiy - ē	ni - γiy - ē	ti - γiy - in	yi - γiy - in
	7)	o - hoy	to - hoy	yo - hoy	no - hoy	to - hoy - n	yo - hoy - n
	8)	ōb - ē	t - ōb - ē	y - ōb - ē	n - ōb - ē	t - ōb - in	y - ōb - in
	9)	e - ṭeḥen - ē	te - ṭeḥen - ē	ye - ṭeḥen - ē	ne - ṭeḥen - ē	te - ṭeḥen - ēn	ye - ṭeḥen - ēn
	10)	i - filiẓ - ē	ti - filiẓ - ē	yi - filiẓ - ē	ni - filiẓ - ē	ti - filiẓ - in	yi - filiẓ - in
	11)	i - brir - ē	ti - brir - ē	yi - brir - ē	ni - brir - ē	ti - brir - in	yi - brir - in
	12)	i - gdif - ē	ti - gdif - ē	yi - gdif - ē	ni - gdif - ē	ti - gdif - in	yi - gdif - in
	13)	o - gomud - ē	to - gomud - ē	yo - gomud - ē	no - gomud - ē	to - gomud - in	yo - gomud - in

I. 1) አሏሔ: 2) አሊኬ: 3) አዖቤ: 4) አጉሬ: 5) አዴዬ: 6) አዒዬ: 7) አሀይ: 8) ኣቤ: 9) አጠሕኔ: 10) አፊሊጼ: 11) አብሪሬ: 12) አግዲፌ: 13) አጎሙዴ: 14) አሕኮሜ: 15) አብቁሌ: 16) አፋዴዬ: 17) አግዒኤ: 18) አኤዴገ: 19) ኣዎኔ: 20) ኣፂፄ: II. 1) አባ: 2) አረካ: 3) ባሃ: 4) በከሩ: 5) ባይ: 6) ቢሬጋ: 7) ሬኣ: 8) ኢሻ: I. 1) እሏሔ: 2) ኢሊኬ: 3) ኦዖቤ: 4) ኦጉሬ: und ኡጉሬ: 5) እዴ: 6) ኢዒዬ: 7) ኦሆይ: 8) ኦቤ: 9) እጥሕኔ: 10) ኢፊሊጼ: 11) ኢብሪሬ: 12) ኢግዲፌ: 13) ኦጎሙዴ:

		Sing. 1.	Sing. 2.	Sing. 3.	Plur. 1.	Plur. 2.	Plur. 3.
	14)	o - ḫkum - ē	to - ḫkum - ē	yo - ḫkum - ē	no - ḫkum - ē	to - ḫkum - in	yo - ḫkum - in
	15)	u - bqul - ē	tu - bqul - ē	yu-bqul - ē	nu - bqul - ē	tu - bqul - in	yu - bqul - in
	16)	i - fdiy - ē	ti - fdiy - ē	yi - fdiy - ē	ni-fdiy - ē	ti - fdī - n	yi - fdī - n
	17)	e - gzi - 'ē	te - gzi - 'ē	ye - gzi - 'ē	ne - gzi - 'ē	te - gz'ī - n	ye - gz'ī - n
	18)	e - 'edig - ē	te - 'edig - ē	ye - 'edig - ē	ne - 'edig - ē	te - 'edig - in	ye - 'edig - in
	19)	ēmin - ē	t - ēmin - ē	y - ēmin - ē	n - ēmin - ē	t - ēmin - in	y - ēmin - in
	20)	īziz - ē	t - īziz - ē	y - īziz - ē	n - īziz - ē	t - īziz - in	y - īziz - in
II.	1)	ab - ē	ab - tē	ab - ē	ab - nē	ab - tēn	ab - ēn
	2)	arak - ē	arak - tē	arak - ē	arak - nē	arak - tēn	arak - ēn
	3)	bah - ē	baχ - tē	bah - ē	baχ - nē	baχ - tēn	bah - ēn
	4)	bakar - ē	bakar - tē	bakar - ē	bakar - nē	bakar - tēn	bakar - ēn
	5)	bay, bē	bay - tē	bay, bē	bay - nē	bay - tēn	bay - n, bē - n
	6)	birrig - ē	birrik - tē	birrig - ē	birrik - nē	birrik - tēn	birrig - ēn
	7)	fal̥ - ē	fal̥ - ḍē	fal̥ - ē	fan̥ - ḍē	fal̥ - ḍēn	fal̥ - ēn
	8)	iš - ē	iš - šē	iš - ē	iš - nē	iš - šēn	iš - ēn

C) Subjunctiv.

		Sing. 1.	Sing. 2.	Sing. 3.	Plur. 1.	Plur. 2.	Plur. 3.
I.	1)	a - l̥āḫ - o	ta - l̥āḫ - o	ya-l̥āḫ - o	na - l̥āḫ - o	ta - l̥āḫ - on	ya - l̥āḫ - on
	2)	a - lāk - o	ta - lāk - o	ya - lāk - o	na - lāk - o	ta - lāk - on	ya - lāk - on
	3)	a - γāb - o	ta - γāb - o	ya - γāb - o	na - γāb - o	ta - γāb - on	ya - γāb - on
	4)	a - gār - o	ta - gār - o	ya - gār - o	na - gār - o	ta - gār - on	ya - gār - on
	5)	a - dāw - o	ta - dāw - o	ya - dāw - o	na - dāw - o	ta - dō - n	ya - dō - n
	6)	a - γāy - o	ta - γāy - o	ya - γāy - o	na - γāy - o	ta - γāy - on	ya - γāy - on

	10) a-falāẓ-o	ta-falāẓ-o	ya-falāẓ-o	na-falāẓ-o	ta-falāẓ-on	ya-falāẓ-on
	11) a-brār-o	ta-brār-o	ya-brār-o	na-brār-o	ta-brār-on	ya-brār-on
	12) a-gdāf-o	ta-gdāf-o	ya-gdāf-o	na-gdāf-o	ta-gdāf-on	ya-gdāf-on
	13) a-gamād-o	ta-gamād-o	ya-gamād-o	na-gamād-o	ta-gamād-on	ya-gamād-on
	14) a-ḥkām-o	ta-ḥkām-o	ya-ḥkām-o	na-ḥkām-o	ta-ḥkām-on	ya-ḥkām-on
	15) a-bqāl-o	ta-bqāl-o	ya-bqāl-o	na-bqāl-o	ta-bqāl-on	ya-bqāl-on
	16) a-fdāw-o	ta-fdāw-o	ya-fdāw-o	na-fdāw-o	ta-fdāu-n	ya-fdāu-n
	17) a-gzā-'o	ta-gzā-'o	ya-gzā-'o	na-gzā-'o	ta-gzā-'on	ya-gzā-'on
	18) a-'adāg-o	ta-'adāg-o	ya-'adāg-o	na-'adāg-o	ta-'adāg-on	ya-'adāg-on
	19) āmān-o	t-āmān-o	y-āmān-o	n-āmān-o	t-āmān-on	y-āmān-on
	20) āzāz-o	t-āzāz-o	y-āzāz-o	n'āzāz-o	t-āzāz-on	y-āzāz-on
II.	1) ab-o	ab-to	ab-o	ab-no	ab-ton	ab-on
	2) arak-o	arak-to	arak-o	arak-no	arak-ton	arak-on
	3) bah-o	baχ-to	bah-o	baχ-no	baχ-ton	bah-on
	4) bakar-o	bakar-to	bakar-o	bakar-no	bakar-ton	bakar-on
	5) bay-o	bay-to	bay-o	bay-no	bay-ton	bay-on
	6) birrig-o	birrik-to	birrig-o	birrik-no	birrik-ton	birrig-on
	7) faḷ-o	faḷ-ḍo	faḷ-o	faṇ-ḍo	faḷ-ḍon	faḷ-on
	8) iš-o	iš-šo	iš-o	iš-no	iš-šon	iš-on

14) ኦሕኰሜ: 15) ኦብቊሌ: und ኦብቍሌ: 16) ኢፈዶቤ: 17) ኧገዊኤ: 18) ኦእዱገ: und ኤዲገ: 19) ኤምኔ: 20) ኢዟዟ: II. 1) አቤ: 2) አረኬ: 3) ባሏ: 4) በከረ: 5) ቢባ: und ቤ: 6) ቢረገ: 7) ፈሊ: 8) ኢሼ: I. 1) አፏሖ: 2) አላኮ: 3) አዓቦ: 4) አገሮ: 5) አዳወ: 6) አዓዮ: 7) አሃወ: 8) ኣቦ: 9) አጠሓኖ: 10) አፈላፆ: 11) አብሬሮ: 12) አገዳፈ: 13) አገማደ: und አገማደ: 14) አሕካሞ: 15) አብቃሎ: 16) አፈዳወ: 17) አገፃኦ: 18) አአዳጎ: 19) ኣማኖ: 20) ኣፃፀ: II. 1) አቦ: 2) አረኮ: 3) ባሆ: 4) በከሮ: 5) ባዮ: 6) ቢሬጎ: 7) ፈሎ: 8) ኢሾ:

Ich habe in diesen Paradigmen die 3. Person sing. fem. weggelassen, da dieselbe durchweg mit der 2. sing. übereinstimmt.

Das Negativ wird gebildet, indem der positiven Form ma vorgesetzt wird, welches a in der 1. Person mit dem Präfix 'a zusammengezogen wird, wie m'-ā̩leḥē ich sage nicht, aber: ma-taḷeḥē du sagst nicht. Die 3. sing. und plur. lautet mi-, als: mi-yaḷeḥē plur. mi-yaḷeḥēn u. s. w.

Das negative Perfect aber wird mittelst der Copula und des Conditionalstamms also gebildet:

		I. Classe.	II. Classe.
Sing. 1		māḷaḥ-iniyo	māb-iniyo
2		māḷaḥ-inito	māb-inito
3	m.	māḷaḥ-ina	māb-ina
3	f.	māḷaḥ-ina	māb-ina
Plur. 1		māḷaḥ-inino	māb-inino
2		māḷaḥ-initin	māb-initin
3		māḷaḥ-inon	māb-inon

Das durative Imperfect und Perfect wird mittelst des Hilfsverbs ne in Verbindung mit dem Imperfectstamm des bestimmten Verbs also gebildet:

Imperfect.

	Classe I.				Classe II.			
Sing. 1	aḷeḥē	oder	aḷeḥē-k	anē	aba	oder	aba-k	anē
2	„	„	„	tanē	„	„	„	tanē
3	„	„	„	yanē	„	„	„	yanē

u. s. w.

Perfect.

Sing. 1	aḷeḥē	oder	aḷeḥē-k	inē	aba	oder	abak	inē
2	„	„	„	tinē	„	„	„	tinē
3	„	„	„	yinē	„	„	„	yinē

u. s. w.

Die negative Form wird in derselben Weise mittelst des Hilfsverbs way gebildet, als:

Imperfect.

	Classe I.				Classe II.			
Sing. 1	aḷeḥē	oder	aḷeḥēk	wā	aba	oder	aba-k	wā
2	„	„	„	way-ta	„	„	„	wai-ta

u. s. w.

Perfect.

Sing. 1	aḷeḥē	oder	aḷeḥēk	way, wē	aba	oder	abak	way, wē
2	„		„	wai-te		„	„	way-te

u. s. w.

Statt dieser Bildung kann auch die mittelst der Verba mar oder sug (schwach flectirt) gebraucht werden, und zwar also:

Imperfect.

	Positiv.			Negativ.	
Sing. 1	aḷeḥē, aḷeḥēk;	aba, abak	suga, mara	a-ḷeḥē etc.	ma-suga
2	„ „	„ „	sukta, marta	„	ma-sukta
3	„ „	„ „	suga, mara	„	ma-suga
Plur. 1	„ „	„ „	sugna, marna	„	ma-sugna
2	„ „	„ „	suktan, martan	„	ma-suktan
3	„ „	„ „	sugan, maran	„	ma-sugan

Perfect.

Sing. 1	aḷeḥē etc.	sugē, marē	aḷeḥē etc.	ma-sug-iniyo
2	„	sukte, marte	„	ma-sug-inito

u. s. w.

Das Interrogativ wird gebildet, indem an die obigen Formen das Suffix hó angesetzt wird, z. B. aḷeḥē-hó sage ich? māḷehē-hó sage ich nicht? Es kann dieses hó aber auch wegbleiben, nur wird dann die vorletzte Silbe des Verb's scharf betont, z. B. aḷéḥē sage ich?

D) Imperativ.

Der Gebrauch desselben beschränkt sich nur auf die zweite Person der Ein- und Mehrzahl und lautet wie die erste Person des Perfect's bei Wegfall von auslautendem -ē; so im Singular; im Plural tritt an diese Form -ā an; im Negativ wird an den Stamm in pl. inā angesetzt; als:

	Positiv.			Negativ.		
I. 1)	eḷéḥ	plur.	eḷáḥā	m-āḷāḥ-ín	plur.	m-āḷaḥ-ínā
2)	ilik	„	ilik-ā	m-ālik-ín	„	m-ālik-ínā
3)	oγób	„	oγob-ā	mā-'oγob-ín	„	mā-oγob-ínā [1])
4)	ogúr	„	ogur-ā	m-āgur-ín	„	m-āgur-ínā
5)	edḗ	„	edey-ā	m-ādey-n	„	m-ādey-nā
6)	iγí	„	iγíy-ā	m-āγiy-ín	„	m-āγiy-ínā
7)	ohó	„	ohów-ā	m-āhay-n	„	m-āhay-nā
8)	ob	„	ob-ā	mā-'ob-ín	„	mā-'ob-ínā
9)	eṭeḥén	„	eṭeḥēn-ā	m-āṭaḥ-in	„	m-āṭaḥ-ínā
10)	ifilíẓ	„	ifilíẓ-ā	m-āfiliẓ-ín	„	m-āfiliẓ-ínā
11)	ibrír	„	ibrír-ā	m-ābrir-ín	„	m-ābrir-ínā
12)	igdíf	„	igdíf-ā	m-āgdaf-in	„	m-āgdaf-ínā
13)	ogomúd	„	ogomúd-ā	m-āgomud-ín	„	mā-gomud-ínā
14)	oḥkúm	„	oḥkúm-ā	m-āḥkum-in	„	m-āḥkum-ínā
15)	ubqúl	„	ubqúl-ā	m-ābqul-ín	„	m-ābqul-inā
16)	ifdí	„	ifdiy-ā	m-āfdey-ín	„	m-āfdey-ínā
17)	egz'í	„	egzi-'á	m-āgze-'ín	„	m-āgze-'ínā
18)	e'edíg	„	e'edíg-ā	m-ādig-ín	„	m-ādig-ínā
19)	emín	„	emin-ā	m-āmin-ín	„	m-āmin-ínā
20)	izíz	„	izíz-ā	m-aziz-ín	„	m-āziz-ínā

1) und m-āγobin plur. m'-āγobína!

II.	1)	ab	plur.	áb-ā	m-āb-ín	plur.	m-āb-ínā
	2)	arák	„	arák-ā	m-ārak-ín	„	m-ārak-ínā
	3)	bah	„	bāh-ā	ma-bah-ín	„	ma-bah-ínā
	4)	bakár	„	bakār-ā	ma-bakar-ín	„	ma-bakar-ínā
	5)	bē	„	bāy-ā	ma-bay-n	„	ma-bay-nā
	6)	birrig	„	birrig-ā	ma-birrig-in	„	ma-birrig-inā
	7)	faḷ	„	faḷ-ā	ma-faḷ-ín	„	ma-faḷ-ínā
	8)	iš	„	iš-ā	ma-'iš-in	„	ma-'iš-inā

E) Conditional.

a) Die positive Form wird gebildet, indem an das Imperfect das Suffix -do und an das Perfect das Suffix -nko angesetzt wird; z. B. „wenn ich sage, thue".

Imperfect.

		Classe I.	Classe II.
Sing.	1	aḷeḥē-do	abā-do
	2	taḷeḥē-do	abtā-do
	3 m.	yaḷeḥē-do	abā-do
	3 f.	taḷeḥē-do	abtā-do
Plur.	1	naḷeḥē-do	abnā-do
	2	taḷeḥēnin-do	abtān-do
	3	yaḷeḥēnin-do	abān-do

Perfect.

		Classe I.	Classe II.
Sing.	1	eḷeḥé-nko	abé-nko
	2	teḷeḥé-nko	abté-nko
	3 m.	yeḷeḥé-nko	abé-nko
	3 f.	teḷeḥé-nko	abté-nko
Plur.	1	neḷeḥé-nko	abné-nko
	2	teḷeḥéni-nko	abténi-nko
	3	yeḷeḥéni-nko	abéni-nko

b) Die negative Form unterscheidet zwei Tempora und wird mittelst des Imperfectstammes bei den starken, jedoch bei den schwachen Verben mittelst des Perfectstammes und dem Hilfsverb way also gebildet („wenn ich nicht spräche, nicht thäte"):

Imperfect.

		Classe I.		Classe II.	
Sing.	1	aḷeḥē	wá-do	abē	wā-do
	2	„	way-tá-do	„	way-tá-do
	3 m.	„	wá-do	„	wā-do
	3 f.	„	way-tá-do	„	way-tá-do
Plur.	1	„	way-ná-do	„	way-ná-do
	2	„	way-tán-do	„	way-tán-do
	3	„	wā-n-do	„	wā-n-do

Perfect.

Sing. 1	aḷeḥē wḗ-nko		abē wḗ-nko
2	„ way-tḗ-nko		„ way-tḗ-nko
3 m.	„ wḗ-nko		„ wḗ-nko
3 f.	„ way-tḗ-nko		„ way-tḗ-nko
Plur. 1	„ way-nḗ-nko		„ way-nḗ-nko
2	„ way-tḗni-nko		„ way-tḗ-ni-nko
3	„ wḗ-ni-nko		„ wḗ-ni-nko

„wenn ich nicht gesprochen habe oder hätte, wenn ich nicht gethan habe oder hätte“ u. s. w.

F) Optativ.

a) Die positive Form ist *α*) entweder gleich mit dem Subjunctiv, oder *β*) sie wird gebildet mittelst des Verbums faḷ wünschen, wollen in Verbindung mit dem Subjunctiv oder Relativ des bestimmten Verbums. Der Optativ hat zwei Tempora, Imperfect und Perfect und lautet:

Imperfect.

	Classe I.			Classe II.		
Sing. 1	aḷaḥo	oder	aḷeḥē-m faḷ-a	abo	oder	aba-m faḷ-a
2	taḷaḥo	„	taḷeḥē-m faḷ-ḍa	abto	„	abta-m faḷ-ḍa
3 m.	yaḷaḥo	„	yaḷeḥē-m faḷ-ḍa	abo	„	aba-m faḷ-a
3 f.	taḷaḥo	„	taḷeḥē-m faḷ-ḍa	abto	„	abta-m faḷ-ḍa
Plur. 1	naḷaḥona	„	naḷeḥē-m faṇ-ḍa	abno	„	abna-m faṇ-ḍa
2	taḷaḥona	„	taḷeḥēni-m faḷ-ḍan	abtona	„	abtani-m faḷ-ḍan
3	yaḷaḥona	„	yaḷeḥēni-m faḷ-an	abona	„	abani-m faḷ-an

Perfect.

Sing. 1	aḷaḥo	oder	aḷeḥē-m fal-ē	abo	oder	aba-m faḷ-ē
2	taḷaḥo	„	taḷeḥē-m faḷ-ḍē	abto	„	abta-m faḷ-ḍē
3 m.	yaḷaḥo	„	yaḷeḥē-m faḷ-ē	abo	„	aba-m faḷ-ē

u. s. w.

b) Die negative Form wird in der Regel mittelst der Negirung von faḷ ausgedrückt, als: aḷaḥo oder aḷeḥē-m ma-faḷ-a ich möchte nicht sprechen, Perfect aḷaḥo oder aḷeḥēm ma-faḷ-iniyo ich wollte nicht sprechen. Bei Interjectionen gebraucht man aber sowohl zur Bezeichnung des Perfects als Imperfects den Subjunctiv von way in Verbindung mit dem bestimmten Verb in der Verbindung, wie dieselben oben sub E beschrieben wurde; „o müsste, möchte ich nicht sprechen, thun oder gesprochen, gethan haben“ wird demnach so ausgedrückt:

	Classe I.	Classe II.
Sing. 1	aḷeḥē way-o	abē way-o
2	„ way-to	„ way-to
3 m.	„ way-o	„ way-o
3 f.	„ way-to	„ way-to

Plur. 1	aḷeḥē	way-no	abē	way-no
2	„	way-ton	„	way-ton, waytona
3	„	way-on, wōn	„	way-on, wona

G) Gerundiva.

Das Saho unterscheidet zwei Arten, wovon die erste mittelst des Hilfsverbs ki, das zweite mittelst le in Verbindung mit dem Subjunctiv des Hauptverbs gebildet wird. Das erstere wird gebraucht für unsere Bezeichnung: ich bin soeben daran, mache mich daran etwas zu thun oder zu erdulden, das letztere aber bedeutet: ich muss, bin genöthigt zu thun oder zu erdulden; z. B. rabo kiyo ich bin daran zu sterben, fühle mein Ende, dagegen rabo liyo ich muss sterben. Die Paradigmata lauten:

Imperfect.

Positiv.

	Classe I.	Classe II.
Sing. 1	aḷaḥo kiyo, aḷaḥo liyo	abo kiyo, abo liyo
2	taḷaḥo kito, taḷaḥo lito	abto kito, abto lito
3	yaḷaḥo ki, yaḷaḥo le	abo ki, abo le

Negativ.

Sing. 1	aḷaḥo, abo	ma-kiyo,	ma-liyo
2	taḷaḥo, abto	ma-kito,	ma-lito
3	yaḷaḥo, abo	ma-ki,	ma-le

u. s. w.

Perfect.

Positiv.

Sing. 1	aḷaḥo ki ine, aḷaḥo li ine	abo ki ine, -li ine
2	taḷaḥo ki tine, taḷaḥo li tine	abto ki tine, -li tine

Negativ.

Sing. 1	aḷaḥo, abo ki und li	ma-naniyo
2	taḷaḥo, abto ki „ li	ma-nanito

u. s. w.

H) Relativa.

Es giebt deren zwei Arten, welche sich jedoch in Bedeutung und Gebrauch nicht von einander unterscheiden. Sie werden gebildet, indem man an das Verb -m, mi, Plural ebenso, oder -tiya fem. tyā plur. mara ansetzt:

Imperfect.

Classe I.

Sing. 1	aḷeḥē-m	oder	aḷeḥē-tíyā	fem.	aḷeḥē-tyā
2	taḷeḥē-m	„	taḷeḥē-tíyā	„	taḷeḥē-tyā
3 m.	yaḷeḥē-m	„	yaḷeḥē-tiyā	„	taḷeḥē-tyā
3 f.	taḷeḥē-m	„	—	„	„
Plur. 1	naḷeḥē-m	„	naḷeḥē-mara		

Classe II.

Sing.	1	aba-m	oder	aba-tiyā,	abá-tyā,
	2	abta-m	„	abta-tiyā,	abta-tyā
	3 m.	aba-m	„	aba-tiyā,	abta-tyā
	3 f.	abta-m	„	—	„
Plur.	1	abna-m	„	abna-mara	

u. s. w.

Ebenso ist die Bildung für das Perfect und den Subjunctiv, wie: eḷeḥē-m, aḷaḥo-m u. s. w.

I) Causalis.

Derselbe wird gebildet, indem an die vorangegangene Relativform auf -m das Wort hiḷḍa, hiḷḍa-d (Ursache, aus Ursache) angesetzt wird; z. B. yi meskínto tikriminim [1]) hiḷḍad jannátad zaytan [2]) weil ihr euch meines Armen erbarmt habt, so werdet ihr in's Paradies eingehen. yi baḷod teγete-m hiḷḍad rabto lito weil du mein Land betreten hast, so musst du sterben. atu tay redanto taḷeḥē-m hiḷḍad anu yi dik hab [3]) weil du dieses dem Fürsten sagen wirst, so will ich meine Heimat verlassen. atu tay abte-m hiḷḍad anu ku agurē weil du das gethan hast, so werde ich dich schlagen.

Das Negativ wird entweder regelrecht mittelst der Negativpartikel ma- gebildet, als ma-taḷeḥē-m hiḷḍad weil du das nicht sagen wirst; oder und zwar häufiger wird dasselbe mittelst des Hilfsverbs way gebildet, welchem der unverändert bleibende Imperfectstamm vorgefügt wird, als:

Imperfect.

		Classe I.			Classe II.		
Sing.	1	aḷeḥē	wā-m	hiḷḍad	abē	wā-m	hiḷḍad
	2	„	way-ta-m	„	„	way-ta-m	„
	3	„	wā-m	„	„	wā-m	„
Plur.	1	„	way-na-m	„	„	way-na-m	„
	2	„	way-tana-m	„	„	way-tana-m	„
	3	„	wā-na-m	„	„	wā-na-m	„

Perfect.

Sing.	1	aḷeḥē	wē-m	hiḷḍad	abē	wē-m	hiḷḍad
	2	„	way-te-m	„	„	way-te-m	„

u. s. w.

K) Potentialis.

Die positive Form wird gebildet, indem dem Subjunctiv des Hauptverbs das Hilfsverb ḍiγ (schwach flectirt) im Stande sein,

1) Von karam I sich erbarmen. [illegible] …ngehen 3) hab II verlassen.

vermögen, wissen, nachgesetzt wird; das Paradigma („ich vermag zu sprechen, zu thun“) ist:

Imperfect.

		Classe I.	Classe II.
Sing.	1	aḷaḫo ḍiγ-a	abo ḍiγ-a
	2	taḷaḫo ḍiγe-ta	abto ḍiγe-ta
	3	yaḷaḫo ḍiγ-a	abo ḍiγ-a

u. s. w.

Perfect.

Sing.	1	aḷaḫo ḍiγ-ē	abo ḍiγ-ē
	2	taḷaḫo ḍiγe-tē	abto ḍiγ-tē

u. s. w.

Die negative Form wird entweder mittelst Vorsetzung von ma- vor das ḍiγ gebildet (ḍ geht dann im Inlaut zu ḷ über); z. B. aḷaḫo ma-ḷiγ-a ich kann nicht sprechen, Perfect: aḷaḫo ma-ḷiγ-iniyo ich konnte nicht sprechen, — oder es wird das Hilfsverb way mit dem bestimmten Verb verbunden, als: aḷaḫo wā, Perfect: aḷaḫo wē u. s. w.

L) Temporalis.

In Nebensätzen der Zeit unterscheidet das Saho drei Bezeichnungsarten. Die erste wird gebraucht, um die Gleichzeitigkeit der Action des Verbs im Haupt- und Nebensatz auszudrücken; die zweite, um anzugeben, dass die Action des Verbs im Nebensatz der des Hauptsatzes vorangegangen sei; endlich die dritte, um auszudrücken, dass die Action des Verbs im Hauptsatze der des Verbs im Nebensatze vorangegangen sei.

a) Die erste Art wird dargestellt, indem an das Verb im Nebensatze das Wort gēd (Zeit) oder gēd-da (zur Zeit), auch maḫ (Tag, Zeit) angesetzt wird; z. B. anu aḷeḫē gēd atu sik taḷaḫo lito während ich rede, hast du zu schweigen. anu eḷeḫē gēdda umbakā heyo sik yeḷeḫēn während ich sprach, schwiegen alle. ḍin-a [1]) gēd abulo ma-ḷiγa während ich schlafe, vermag ich doch nicht zu schauen. ḍinē gēd yi báḷa yemete [2]) während ich schlief, kam mein Sohn. are-d ḍinē gēdda habub y' illau bētēn während ich im Hause schlief, frassen die Paviane meine Durra. amā báḷā artē-maḫ te abbā dabri bukād hay yēn zur Zeit, als das Mädchen erwuchs, quartirte sie ihr Vater in das obere Stockwerk.

b) Die zweite Art wird ausgedrückt, indem an das Verb im Nebensatz das Wort sarā (Schweif, Schlepp, Hintertheil) oder sarā-l (am Ende) angesetzt wird; zwischen das Verb und sarā, sarāl kann auch k (verkürzt aus ki sein) eingefügt werden: z. B. anu eḷeḫē sarā, eḷeḫē-k sarāl nachdem ich gesprochen hatte, ab-te-k sarāl

1) Von ḍin schlafen (schwach flectirt = II). 2) mat kommen (stark flectirt = I).

nachdem du gemacht hattest. rabēti rabē-k sárāl ma-gaha [1]) der Todte kommt nicht zurück, nachdem er einmal gestorben ist. y'inā rabtē-k [2]) sarāl yi baḷo habē nachdem meine Mutter gestorben war, verliess ich mein Land. yi numā tay yok teḷeḫē-k sarāl tedē nachdem mein Weib zu mir dieses gesprochen hatte, ging sie von dannen. ussuk y' abbā ka yigdifē-k sarāl marin baḷo ewuγē [3]) nachdem er meinen Vater getödtet hatte, flüchtete er in ein anderes Land. inkí lelēγ sarāl yi numā daltē-k [4]) sárāl rabtē einen Tag darnach nachdem meine Frau geboren hatte, starb sie.

c) Die dritte Art wird gebildet mittelst des Hilfsverbs nah, welchem das Verb vorgesetzt wird und zwar wird bei den Verben der ersten Classe die erste Person des Imperfects, bei denen der zweiten Classe die erste Person des Perfects jenem nah vorangestellt; das Paradigma lautet:

Imperfect.

		Classe I.	Classe II.
Sing.	1	aḷeḫē nahiyo	abē nahiyo
	2	„ nahito	„ nahito
	3	„ naha	„ naha

u. s. w.

Perfect.

Sing.	1	aḷeḫē naha inē	abē naha inē
	2	„ „ tinē	„ „ tinē

u. s. w.

Beispiele. aḷeḫē nahiyo aγobēm faḷo bevor ich rede, möchte ich trinken. ta arhodē [5]) nahito sagā adagā arkiš bring diese Kuh, ehe du sie schlachtest, auf den Markt! iši baḷol amitē naha adoḫā egida marē yēn er blieb, so erzählt man, drei Jahre (abwesend), bevor er in seine Heimat kam. atu ko nahiyó-m-ko ay ko abē was' that er dir von dem, was ich zuvor nicht gemacht haben sollte?

An die Formen nahiyo, nahito u. s. w. kann auch k angefügt werden; z. B. anu yi saγāl ka duiyē ahawo ḍiγē nahiyok wilí katarí yok bišitē [6]) bevor ich meinem Bruder sein Geld übergeben konnte, entriss es mir ein Räuber. y' abbā! anu yi sa āl m-āguriniyo, aguro ḍiγē nahiyo-k y'inā temetē o mein Vater, ich schlug ja meinen Bruder nicht; ehe ich ihn nämlich schlagen konnte, kam schon meine Mutter. y' inā rabē naha-k mángum lahottē [7]) meine Mutter litt sehr, ehe sie starb. ta sagā ko ahay nahiyok arhadēm faḷa ich will diese Kuh lieber erschlagen, ehe (als dass) ich sie dir gebe. ta baḷól amitē náha inēk anú rohós kin heyotí ki inē, kādo yubús kin heyotí ekē anē bevor ich in dieses Land gekommen war, da war ich ein reicher Mann, nun aber bin ich ein arm

1) gah II zurückkehren. 2) rab I sterben. 3) waγ I weggehen, fliehen. 4) dal gebären. 5) Von rahad I schlachten (Aeth. ረገዘ፡ Tigre ረገዘ፡). 6) Von bišit II an sich nehmen. 7) lahot II erkranken, leiden, erste Person lahotē, zweite lahot-tē u. s. w.

gewordener. ta umbakā ko aminē nahiyok yi nebsi hinní intitili abulē [1]) bevor ich dir das alles glaube, werde ich selbst mit meinen eigenen Augen sehen (mich überzeugen).

M) Verbalnomina.

Die Bildung der Verbalnomina ist eine sehr mannigfaltige und erfolgt

a) innerlich, durch Vocalveränderung in der Verbalwurzel,
b) äusserlich, durch Präfixe und Suffixe,
c) durch Combination dieser beiden Bildungsarten.

Die erste und dritte Art dieser Nominalbildung gehört den starken, die zweite aber den schwachen Verben an. Wir betrachten zunächst:

Die Nominalbildung der starken Verba.

Die gewöhnlichsten Formen derselben sind folgende:

1) Das Nomen abstractum; die Vocale des Wortstammes stimmen mit denen des Subjunctiv's überein; z. B.

adāg pl. ādog der Kauf, das Kaufen, gener. masc. (Subj. a-'adāg-o)
kahān „ kāhon die Liebe, das Lieben „ „ a-kahān-o
qamāt „ qāmot das Suchen „ „ a-qamāt-o
halāf „ hālof Zudringlichkeit „ „ a-halāf-o

2) Der obige Stamm erhält das Suffix ā, der vorangehende Vocal des Stammes wird gekürzt, z. B.

adăgā plur. adāgag Markt, Bazar, gen. fem.
baḷăḷā „ baḷāḷaḷ Räubergewerbe „ von baḷaḷ
barakā „ barākak der Segen „ „ barak
katrā „ katārar Raub „ „ katar

3) Häufiger als die sub 1 angegebene Art kommt nachstehende Bildungsweise vor, indem man vom Subjunctiv das auslautende o abwirft; z. B.

agdāf pl. āgdof das Tödten, der Mord, gen. masc. (Subj. a-gdāf-o)
agdāl „ āgdol das Brechen „ „ a-gdāl-o
ălāk „ ālok das Senden „ „ a-lāk-o
aṭalām „ aṭālom das Betrügen „ „ a-ṭalām-o
atalāl „ atālol das Einwickeln „ „ a-talāl-o

Die Formen sub 1 und 3 können wir am besten als Infinitiv bezeichnen.

4) Den vorangehenden Formen wird ein m präfigirt; Genus und Pluralform stimmen mit den Nomina sub 3 überein; z. B.

maγāt der Tritt, die Fussspur (Subj. a-γāt-o)
mahāt Kauwerkzeug „ a-hāt-o
maṭahān Reib-, Mühlstein „ a-ṭahān-o

5) An die vorangehende Form wird ă plur. -it angefügt und bildet Nomina agentis; z. B.

---

1) Von bal I sehen.

magramrām-a Grobian (Subj. a-gramrām-o, Aeth. ገረመ:)
mahrās-a Pflug „ a-hrās-o
maḷāg-a Gelehrter „ a-ḷāg-o
maqāγ-a Träger „ a-qāγ-o
marhād-a Schlächter „ a-rhād-o
matāk-a Schläger „ a-tāk-o

Die Feminina haben -ā, dafür in der letzten Stammsilbe ă; z. B.
maqaγā plur. maqāγit Trägerin
maṭaḥanā „ maṭaḥānit Müllerin.

6) An die Form sub 4 wird ó angefügt; diese Nomina sind femin. generis:

mahat-ó pl. mahátot Gekäue
maḷaḥ-ó „ maḷáḥoḥ Wort
mab-ó „ mábob Gehörsinn

7) Nomina femin. gen. aus dem Imperativstamm gebildet; z. B.

ubq-ā plur. úbqăq Geburt (Imperat. o-bóq, Subjunct. a-baq-o)
ogur-ā „ ogúrăr Schlag „ o-gúr, „ a-gar-o
uquγ-ā „ uqúγa Last „ u-quγ, „ a-qaγ-o
utk-ā „ utúkak Schlag „ u-tuk, „ a-tak-o

8) Nomina masc. gen. aus dem vorigen Stamm mittelst Präfix m; z. B.

muḷúg pl. muḷúgug Wissenschaft (Imperat. e-ḷig u. u-ḷug, Subj. a-ḷag-o)
mulúk „ mulúkuk Botschaft „ u-luk, „ a-lāk-o
musúl „ musúlul Gelächter „ u-sul, „ a-sāl-o

Vgl. luk pl. lúkuk der Bote.

Die Nominalbildung bei den schwachen Verben.

Die gebräuchlichsten Formen sind folgende:

1) Der reine Verbalstamm; er bildet den Infinitiv und das Nomen abstractum, masc. gen.; z. B. din der Schlaf, das Schlafen, schlafen, din-ko ogutē er erhob sich vom Schlafe. Der Plural hat -ā, wenn der Stammvocal e, i, o oder u ist, wie: ðer schreien, Geschrei pl. ðer-ā; degir spielen und das Spiel, plur. degir-ā; olul sehr hungern und Hungersnoth, plur. olul-ā; wenn aber der letzte Stammvocal ein a ist, so verwandelt sich dieses im Plural in o, dafür unterbleibt das Pluralsuffix auf ā; z. B. bakăr dürsten und Durst, plur. bākor; darāγ zürnen, Zorn, Ausbruch des Zornes, plur. dāroγ; dirāb Lüge, plur. dírob u. s. w.

2) Nomina fem. gen. auf -ā; z. B.

ark-ā plur. ārka-k Ankauf, arak anlangen
bok-ā „ bóka-k Glatze, bok kahl sein
dal-ā „ dāla-l Geburt, dal gebären
garaγ-ā „ gāroγ Diebstahl, garaγ stehlen
orb-ā „ órba-b Heimkehr, orob heimgehen

3) auf -ó gleichfalls fem. gen., z. B.

abar-ó plur. abār-or Fluch, abar fluchen
bak-ó „ bāk-ok Ende, bak zu Ende sein

bod-ó	plur. bód-od	Loch,	bod ausgraben
hadan-ó	„ hadān-od	Jagd,	hadan jagen
maḷ-ó	„ māḷ-oḷ	Beischlaf,	maḷ beschlafen
tilab-ó	„ tilāb-ob	Passage,	tilab vorbeiziehen

4) Nomina agentis auf -ēna, fem. -ēnā plur. -ēnit; z. B.

ḍauḷ-ēna Wächter,	ḍauḷ bewachen
garaγ-ēna Räuber,	garaγ rauben
kalah-ēna Reisender,	kalah reisen
sareh-ēna Zimmermann,	sareh bauen
akališ-ēnā Wäscherin,	akališ waschen
daγemit-ēnā Bettlerin,	daγemit betteln
garaγ-ēnā Diebin u. s. w.	

5) Das Suffix ta oder to, fem. tā, tó plur. to-t drückt die Individualität aus, z. B.

kohól-to ein Stück Kohol, Augenschminke, kohol die Augen bestreichen mit Kohol
kadám-to fem. kadam-tó Knecht, Magd, kadam dienen
rab-ēn-ta ein Sterbender, rab-ẹna Sterbender, rab sterben

5) Ableitungsformen des Verbs.

Aus der ursprünglichen oder Stammform des Verbs bildet das Saho eine Reihe von Ableitungsformen, welche bestimmte Modificationen des Grundbegriffes ausdrücken. Es sind dies folgende:

A) Der Steigerungs- oder Wiederholungsstamm, welcher aus der Grundform gebildet wird:

a) mittelst Reduplication der Grundform, wie ḍag berühren, aber ḍagḍag betasten; ḍaḥ reden, ḍaḥḍaḥ schwatzen.

b) Die gewöhnlichste Art aber ist die, dass die zweite Silbe der Grundform reduplicirt wird, z. B. adadag kaufen und verkaufen, Handel treiben von adag auf den Markt gehen; badadal Gegenstände gegen andere umtauschen, Tauschhandel treiben, von badal verändern; hadedeg sich eilends aus dem Staube machen, auf der Stelle fortlaufen, von hadeg weggehen; baḷaḷ ein Räuber sein, baḷ rauben (einmal); ogugut vom Sitze auffahren, von ogut sich erheben; vgl. die II. Form im Arabischen und das Piel im Hebräischen.

B) Der Causativstamm (vgl. die IV. Form im Arabischen und das Hiphil im Hebräischen). Derselbe wird gebildet:

a) bei den starken Verben,

α) durch Präfigirung von s, š vor den Verbalstamm, z. B.

s-adag kaufen lassen,	von adag kaufen
s-barak segnen lassen,	„ barak segnen
s-gadaf tödten lassen,	„ gadaf tödten
s-katab schreiben lassen,	„ katab schreiben

β) durch Präfigirung von i; z. B.

i-bal zeigen,	von bal sehen
i-baḷ fangen lassen,	„ baḷ fangen

i-dab heimkehren lassen, von dab umkehren
i-fatah öffnen lassen, „ fatah öffnen

Die Flexion ist folgende:

		Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
Sing.	1	as-idig-ē	is-idigē	as-adag-o
„	2	tas-idig-ē	tis-idigē	tas-adag-o
„	1	as-kutubē	us-kutubē	as-katabo
„	2	tas-kutubē	tus-kutubē	tas-katabo
„	1	ai-bulē	ui-bulē	ai-balo
„	2	tai-bulē	tui-bulē	tai-bala
„	1	ai-fitihē	ei-fitihē	ai-fataho
„	2	tai-fitihē	tei-fitihē	tai-fataho

b) Bei den schwachen Verben wird das Causativ gebildet mittelst Suffigirung von iš, is (vgl. das Verb iš machen); z. B.

ab-is, ab-iš machen lassen, von ab machen
bolol-is, bolol-iš anzünden, „ bolol brennen
kor-is, kor-iš reiten lassen, „ kor reiten

Die Flexion ist wie die der schwachen Verba, als: abiš-ē ich liess machen, abiš-šē du liesst machen u. s. w.

C) Das zweite und dritte Causativ, welches durch Anfügung von š-iš, š-iš-iš an die Formen sub B gebildet wird; z. B.

Starke Verba.		Schwache Verba.	
II. Causativ.	III. Causativ.	II. Causativ.	III. Causativ.
s-adag-iš	s-adag-š-iš	ab-š-iš	ab-š-iš-iš
i-bal-iš	i-bal-š-iš	kor-š-iš	kor-š-iš-iš

Die Flexion ist bei den schwachen Verben wie oben, als: abšišišē ich veranlasste Jemand, dass er machen liess, abšišiš-šē du u. s. w., bei den starken Verben ist in diesen Fällen doppelte Flexion vorhanden, als:

Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
as-idig-iš-ē	is-idig-iš-ē	as-adag-iš-o
tas-idig-iš-šē	tis-idig-iš-šē	tas-adag-iš-šo

u. s. w.

D) Der causative Reduplicationsstamm, als Combination von A, B und C; z. B.

	Starke Verba.	Schwache Verba.
I.	i-baḷaḷ, s-hadedeg	ḍagḍag-iš, ogugut-iš
II.	i-baḷaḷ-iš, s-hadedeg-iš	ḍagḍag-š-iš, ogugut-š-iš
III.	i-baḷaḷ-š-iš, s-hadedeg-š-iš	ḍagḍag-š-iš-iš, ogugut-š-iš-iš

E) Der Reflexivstamm (vgl. die V. Form im Arabischen). Dieser wird bei den starken Verben durch Vorsetzung von ta-, bei den schwachen Verben durch Anfügung von -it gebildet; z. B.

Starke Verba.	Schwache Verba.
ta-bal sich sehen	ab-it für sich thun
ta-ḷaḥ für sich reden	bolol-it von selbst brennen.
ta-tak sich schlagen	iš-it für sich machen

Die Flexion ist bei den schwachen Verben wie oben, als: abit-ē ich that es für mich, abit-tē du thatst es für dich u. s. w., nur die erste pluralis assimilirt t an den Personalstamm nē zu n, als: abin-nē. Bei den starken Verben ist folgendes das Schema:

		Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
Sing.	1	a-ta-bul-ē	i-ti-bul-ē	a-ta-bal-o
	2	ta-ta-bul-ē	ti-ti-bul-ē	ta-ta-bal-o
	1	a-ta-ḷeḥ-ē	e-te-ḷeḥ-ē	a-ta-ḷaḥ-o
	2	ta-ta-ḷeḥ-ē	te-te-ḷeḥ-ē	ta-ta-ḷaḥ-o
	1	a-ta-tuk-ē	u-tu-tuk-ē	a-ta-tak-o
	2	ta-ta-tuk-ē	tu-tu-tuk-ē	ta-ta-tak-o

F) Der causative Reflexivstamm (vgl. die X. Form im Arabischen), welcher durch Combination des Causativs und Reflexivs gebildet wird, und zwar auf folgende Art:

	Starkes Verb.	Schwaches Verb.
I. Causativ:	s-ta-katab	ab-it-iš
II. „	s-ta-katab-iš	ab-it-š-iš
III. „	s-ta-katab-š-iš	ab-it-š-iš-iš

Die Flexion der schwachen Verba ist wie oben sub B, b; bei den starken im I. Causativ aber: as-ta-kutub-ē ich lasse für mich schreiben, Perfect: us-tu-kutub-ē ich liess für mich schreiben u. s. w.; beim II. und III. Causativ wird überdiess noch das suffigirte -iš für sich nach Art der schwachen Verba flectirt.

Bei den schwachen Verben findet sich auch das Causativ vor dem Reflexivsuffix, als: ab-iš-it u. s. w.

G) Der Passivstamm (vgl. die VII. Form im Arabischen) wird gebildet bei den starken Verben durch Präfigirung von m (vor t- und k-Lauten auch bisweilen n lautend), bei den schwachen Verben durch Suffigirung von im an den Verbalstamm.

Starke Verba.	Schwache Verba.
m-bal gesehen werden	ab-im gemacht werden
n-gadaf getödtet werden	ḍag-im berührt werden
n-tak geschlagen werden	kor-im geritten werden

H) Der causative Passivstamm, welcher bei den schwachen Verben gebildet wird durch Einfügung von iš zwischen den Verbalstamm und das Passivsuffix im, beim starken Verb aber durch Einfügung von as zwischen das passive m und den Verbalstamm; z. B.

	Starkes Verb.	Schwaches Verb.
I. Causativ:	m-as-katab	ab-š-im
II. „	m-as-katab-iš	ab-š-iš-im
III. „	m-as-katab-š-iš	ab-š-iš-š-im

Die Flexion ist beim schwachen Verb einfach die, dass die Personalendungen an das im angesetzt werden, abimē, abšimē u. s. w., bei den starken Verben ist die Flexion folgende:

Imperfect.	Perfect.	Subjunctiv.
an-as-gidil-ē	en-es-gidil-ē	an-as-gadal-o
an-as-kutub-ē	un-us-kutub-ē	an-as-katab-o

I) Der reflexive Passivstamm. Die Bildungsweise ist ganz so, wie sub H, nur wird statt iš, respective as ein it oder at eingefügt; z. B.

Starkes Verb.	Schwaches Verb.
m-at-adag für sich gekauft werden	ab-it-im für sich gemacht w.
m-at-gadal für sich gebrochen werden	ḍag-it-im für sich berührt w.
m-at-katab für sich geschrieben werden	hab-it-im für sich verlassen w.

Die Flexion ist analog der obigen sub H.

K) Der causative Reflexiv-Passivstamm; an die obigen Formen sub I wird bei den starken Verben zwischen m- und -at das causative as, bei den schwachen Verben aber zwischen das Verb und den Reflexivcharacter it ein š eingefügt. Das II. und III. Causativ wird bei beiden Verbalclassen gebildet, indem -iš an das Wortende angefügt wird, bei den schwachen Verben wird dasselbe iš auch im Inlaut gebraucht; z. B.

	Starkes Verb.	Schwaches Verb.
I. Causativ:	m-as-ta-katab	ab-š-it-im
II. „	m-as-ta-katab-iš	ab-š-it-im-iš
III. „	m-as-ta-katab-š-iš	ab-š-it-im-š-iš

IV. Das Nomen.

Ueber die gewöhnlich vorkommenden Ableitungen der Nennwörter aus dem Zeitwort war bereits oben die Rede. Das Saho besitzt nur wenige Nomina, deren verbale Natur schwer zu erweisen wäre, doch würde es hier, wo es sich um eine gedrängte Beschreibung der Grammatik handelt, zu weit führen, dem Aufbau des Nennwortes ein specielles Capitel zu widmen. Wir wollen uns demnach darauf beschränken, das Geschlecht, die Zahlbildung und die Casus der Nennwörter in kurzen Strichen zu zeichnen.

1) Das Geschlecht.

Das Saho unterscheidet ein männliches und weibliches Geschlecht. Die Bestimmung des Genus unterliegt keiner Schwierigkeit: sämmtliche weibliche Nennwörter endigen auf á, ē, í, ó, ú; alle übrigen Nennwörter sind Masculina.

2) Die Zahl.

Der Numerus der Nennwörter ist ein zweifacher und zwar Singular und Plural; doch unterscheidet das Saho bei den Gattungs-

namen sowohl im Singular, als auch im Plural, ob das Nennwort ein Individuum, einen einzelnen Gegenstand oder den Begriff als solchen ausdrücken soll, z. B. adām Mensch, plur. adāmum Menschen im Allgemeinen, aber adā́mto, fem. adamtó ein einzelnes Individuum, männlich oder weiblich, plur. adā́mtit (gen. commun.) die einzelnen Individuen.

Der Individualis wird gebildet durch Anfügung des Suffixes ta, to fem. tā́, tó plur. tit an den Singularstamm, z. B.

harā́s-ta	fem. haras-tā́	plur. harā́s-tit	Bauer
lubāk-to	„ lubak-tó	„ lubā́k-tit	Löwe
tagā́r-to	— —	„ tagā́r-tit	Haar

Auf a, e, o, u auslautende Nennwörter fügen -ito an, dessen i mit dem vorangehenden Vocal einen Diphthong bildet, z. B.

asalaito	fem. asalaitó Wanze,	von asā́la,	fem. asalā́ plur. asā́lal
—	foloitā́ Brod,	„ foló	plur. fólal
okoloita	fem. okoloitā́ Esel	„ okólo	fem. okoló plur. okólol

Der Plural der Gattung wird entweder äusserlich durch Präfixe oder Suffixe gebildet (entsprechend dem pluralis sanus im Arabischen), oder durch Veränderung der Stammvocale des Wortes (pluralis fractus).

A) Der äussere Plural wird gebildet:

a) mittelst des Suffixes -t, der auslautende Vocal des Stammwortes wird vor t zu i verwandelt; z. B.

abína	plur.	abíni-t Zauber
ā́bo	„	ā́bi-t Grossvater
abuyā́	„	abúyi-t Grossmutter
ā́wi	„	ā́wi-t Speise
dirā́bile	„	dirā́bili-t Lügner
dahine	„	dahini-t Morgen

b) mittelst des Suffixes -ā́, wenn das Stammwort auf einen Consonanten, mittelst wa, wenn dasselbe auf einen Vocal endigt; ist dieser auslautende Vocal ein a, ē, i, so geht derselbe vor wā zu o, u über, ist aber derselbe ein o oder u, so verwandelt sich derselbe vor wa zu ā́; z. B.

abír	plur.	abir-ā́ Riese,	aber: éla	plur.	ēlo-wā́ Cisterne
ā́fur	„	afur-ā́ Eidechse,	„ gā́dē	„	gado-wā́ Thal
dik	„	dik-ā́ Dorf	„ gā́li	„	galu-wā́ Flügel
ēgíl	„	egil-ā́ Bach	„ heyó	„	heyā́-wā Mensch
kis	„	kis-ā́ Sack	„ illó	„	illā́-wā Durra.

c) durch das Präfix a-, wie a-lah Ziegen, von lah; a-ruh Geister, von ruh.

d) Die am häufigsten vorkommende Formation des Plurals erfolgt aber mittelst Reduplication des letzen Stammconsonanten; hier sind jedoch folgende Unterschiede zu beachten:

α) Lautet das Wort auf einen Vocal aus, so wird an diesen der letzte Wortconsonant angefügt, ferner wird der Vocal der vorletzten Stammsilbe gedehnt und erhält den Accent; z. B.

kakalā́	plur.	kakā́la-l Nachrede
kalā́	„	kā́la-l Thonerde
gidḗ	„	gíde-d Antheil
gíli	„	gíli-l Daumen
haδó	„	háδo-δ Fleisch
ikó	„	íko-k Zahn
iló	„	ílo-l Stock
amú	„	ā́mu-m Kopf
ā́rmu	„	ā́rmu-m Zügel

β) Lautet das Wort auf einen Consonanten aus, so wird zwischen diesen und den Pluralconsonanten ein Vocal eingeschoben und zwar o, u, wenn der Vocal der letzten Stammsilbe ein a ist, ein a aber, wenn derselbe nicht a ist, z. B.

af	plur.	ā́f-of Mund,	aber	bol	plur.	ból-al Höhe
bar	„	bā́r-or Nacht,	„	bus	„	bús-as vulva
han	„	hā́n-un Milch,	„	dor	„	dór-ar Tränke
adā́m	„	adā́m-um Mensch,	„	nif	„	níf-af Gesicht

B) Der innere Plural (pluralis fractus) zeigt folgende Fälle:

a) Bei consonantisch auslautenden Nennwörtern.

α) Ist der Vocal der letzten Stammsilbe ein ā, so geht er in o, u über, ist derselbe ein ă, so verwandelt er sich zu i; der Ton liegt im Plural auf der vorletzten Silbe, die zugleich gedehnt wird; z. B.

agā́b	plur.	ā́gob Sünde,	aber:	fáras	plur.	fā́ris Pferd
bakā́l	„	bā́kol Kitzlein,	„	dámbar	„	dā́mbir Stirn
danā́n	„	dā́nun Esel,	„	máḷahal	„	maḷāhil Schusterahle
lubā́k	„	lúbuk Löwe	„	máṭaḥan	„	maṭāḥin Mühlstein

β) Ist der Vocal der letzten Stammsilbe ein ē, ī, o, u, so verwandelt sich derselbe zu a; z. B.

kobēr	plur.	kóbar Ferse	gomól	plur.	gómal Baumstamm
madír	„	mā́dar Dumpalme	modód	„	módad Reibstein
qamīš	„	qāmaš Hemd	qonqór	„	qónqar Loch

γ) Schliesst die vorletzte Silbe mit einem Doppelconsonanten, so wird meistentheils zwischen diese zwei Consonanten ein ā eingeschoben, es kann aber auch der Plural nach obigem gebildet werden, wie:

dámbar	plur.	danā́bar	oder	dā́mbir Stirn
kúrkur	„	kurā́kur	„	kúrkar junger Hund
qonqór	„	qonāqor	„	qónqar Loch
qirqā́b	„	qarā́qab	„	qírqob Frauenschuh
zembíl	„	zenā́bil	„	zḗmbal Korb

b) Bei vocalisch auslautenden Nennwörtern wird der pluralis fractus gebildet:

α) Durch Abwerfung des auslautenden Vocals, wenn der Vocal der vorletzten Silbe ē, i, o, u, aber nicht a ist; z. B.

kabelā́ plur. kā́bel Pantoffel
kimbiró „ kímbir Vogel
korumá „ kóram Höcker
ḫabukā́ „ ḫā́buk Gummi
yangūla „ yā́ngul Hyäne
inehē „ íneh Rührstock
kosorā́ „ kṓsor Verabredung
laqotā́ „ lā́qot Sack

β) Ist der Vocal der vorletzten Silbe ein a, so geht derselbe im Plural zu o, u über, der auslautende Vocal fällt ab; z. B.

agadā́ plur. ā́god Arm
anadā́ „ ā́nod Haut
galabā́ „ gā́lub Höhle
gasā́ „ gos Horn
haḷā „ hoḷ Baum
kabaró „ kā́bur Trommel
laqaγó „ lā́qoγ Silber
dakā́nu „ dókun Elephant
gā́badu „ gā́bud Antilopensorte

γ) Geht dem auslautenden Vocal ein Doppelconsonant voraus, so wird zwischen diese zwei Consonanten ein Vocal, meist o, u, bisweilen auch a eingeschoben und der auslautende Vocal abgeworfen; z. B.

bakló plur. bā́kul weibl. Kitzlein
borsó „ bóras Fetzen
dorhó „ dórah Henne
ētró „ ētor Thongefäss
kirdā́ „ kírud Armband
dibnā́ „ díbun Kinn
qā́rši „ qúruš Thaler

δ) Manche Wörter bilden den Plural aus einem andern Wurzelwort; z. B.

bā́ḷa fem. baḷā́ plur. dayló Kind
numā „ sayó Frau
sagā́ „ lā Kuh

3) Die Casus.

Die verschiedenen Casus-Verhältnisse des Nomens werden entweder durch die Stellung im Satze oder durch Postpositionen ausgedrückt.

A) Der N o m i n a t i v kann sowohl vor, als nach dem Verbum des Satzes stehen und wird durch kein besonderes äusseres Merkmal kenntlich gemacht. Nur wenn das Subject durch den Satzton hervorgehoben werden soll, wird der Nominativ durch -i ausgedrückt, welches vorangehendes unbetontes a, o, u (der nämlichen Nomina) verdrängt; z. B. numā ke báγela ki yinin yēn; ay baγeli

rabē yēn es war einst eine Gattin und ein Gatte; dieser Gatte nun starb.

B) Der Genitiv wird ausgedrückt:

a) indem das nomen rectum dem regens unmittelbar vorangestellt wird, z. B. farás báγela Reiter (Pferd Herr), Sahó baḷó das Saholand, Sahó wāni die Sahosprache, ábba saγāl Oheim (Vaters Bruder), farás bāḷa Fohlen (Junges vom Pferd) plur. fāris daylo u. s. w.

b) durch Anfügung des demonstrativen -í an das nomen rectum; z. B. baγel-i saγāl der Schwager (Bruder des Gatten), baḷ-i (oder bēḷ-i) numā Schwiegertochter (Frau des Sohnes, von bāḷa Sohn), ginn-í numā die Frau des Dämon (von gínni), nugus-i are das Haus des Königs (von nugūs), yangul-í haδó das Fleisch der Hyäne (von yangūla).

c) indem das nomen rectum dem regens nachgesetzt, jenem aber das relative yā angefügt wird; z. B. ḍauḷēna masel-yā der Wächter über die Durra. Meist aber wird in diesen Fällen zwischen das Nomen und das relative yā das bereits oben erwähnte i eingefügt; z. B. inā ábba birrigēn yēn beḷ-i-yā die Mutter und der Vater des Knaben (bāḷa, mit dem Demonstr. i : beḷi) erschraken.

d) indem das abhängige Wort als absoluter Nominativ an die Spitze des Satzes gestellt und mit diesem das nomen regens mittelst des Possessivpronomens verbunden wird; z. B. ay heyoti ka ábba yinē yēn der Vater dieses Mannes lebte noch (= dieser Mann nur sein Vater lebte). naba beḷi ka migāγ Mohammad der älteste Sohn heisst M. (= der älteste Sohn sein Name M.). ku baḷā te migāγ atiyā wie ist der Name deiner Tochter? (= deine Tochter ihr Name welcher?). ku dayló ten fāris aula yanini? wo sind die Pferde deiner Söhne?

e) Aus diesem häufigen Gebrauch scheint eine Abschleifung dieser Possessivformen eingetreten zu sein; so sagt man z. B. barak abaḷā neben bar-tí abaḷā Mitternacht, jedoch dürfte jenes ak wohl eher der Dativ des persönlichen Pronomens sein, demnach bar ak abalā = Nacht in ihr die Hälfte, bedeuten. Was aber dieses tí sei, ist wohl zu ersehen aus Beispielen, wie: anú manāduqtí dāqe, karowā bol le-ti baḷā kiyó ich bin die Tochter eines (Mannes), welcher ein Magazin von Gewehren und hundert Hunde besitzt (le-tí von le-tiya welcher hat; le-ti baḷā die Tochter eines Besitzers = baḷā le-ti-yā). Diese Genitivbildung ist ungemein häufig im Gebrauch, als ti und auch abgekürzt zu t, wie: bāγarti áfof die Mäuler der Stiere, okak-tí lamma die zwei Ohren (Zweiheit der Ohren), leleγ-ti ífo das Tageslicht, lak-ti hadó Fleisch vom Schenkel, numā-t baḷā die Tochter der Frau, baḷā-t abba der Vater des Mädchens, abba-t abba Grossvater (Vaters Vater) u. s. w.

Dieses t assimilirt sich auch an den folgenden Consonanten, z. B. qādi-s saytó die Töchter des Richters, numā-s saheb der Freund der Frau, abba-n numā die Gattin des Vaters (Stiefmutter).

f) Anstatt ti findet sich ebenso häufig hi gebraucht, z. B. lā-hí gos die Hörner der Kühe; gufā-hi qamiš das Hemd des Jünglings; wali-hí saγāl der Bruder des heiligen Mannes; airo-hí dumó der Untergang der Sonne; šire-hi waraqat ein Amulet mit einer Sura beschrieben, u. s. w.

C) Der Dativ und Accusativ werden in der Regel nicht von einander unterschieden, nur wenn Dativ und Accusativ in einem und demselben Satze vorkommen, wird dem Dativ das Personalpronom āk (ihm, ihr, ihnen), nach Vocalen bloss k angefügt; z. B. foló ohoy daylo-k ich gab den Kindern Brod.

D) Der Vocativ lautet wie der Nominativ; nur wenn das Nennwort auf einen Consonanten oder auf die Vocale ă, ā endigt, kann demselben im Vocativ ein o, u angesetzt werden; z. B. yi saheb-o o mein Freund, yi báḷau o mein Sohn, yi baḷāu o meine Tochter u. s. w.

E) Der Ablativ. Die verschiedenen Fälle, welche die Bewegung nach oder von einem Gegenstande her, das Verweilen an einem Orte u. s. w. ausdrücken, werden durch Postpositionen ausgedrückt.

V. Das Adjectiv.

Das Saho besitzt keine ursprünglichen Adjectiva, sondern es werden dieselben aus dem Verb (Participia, Nomina agentis) abgeleitet; in vielen Fällen wird die 3. Person sing. als Adjectiv verwendet; z. B. nab-ā er ist gross, nab-ā ferā der grosse Finger (Daumen) = Finger (welcher) gross; maγ-ē er ist gut, maγē saγāl der gute Bruder = Bruder (welcher) gut (geworden).

Stehen solche Adjectiva unmittelbar vor ihrem Substantiv, so bleiben sie im Feminin wie im Plural ohne Motion, als: maγē abba der gute Vater, maγē inā die gute Mutter, maγē sāγol die guten Brüder; sonst aber wird an diesen Adjectivstamm für das Masculinum tíyā, für das Femininum tyā, für den Plural mara angefügt; z. B. y' abba maγe-tiyā mein Vater ist gut, y' inā maγḗ-tyā meine Mutter ist gut, yi sāγol maγḗ-mara meine Brüder sind gut; ebenso: naba-tíyā, fem. nabá-tyā plur. nabá-mara gross u. s. w.

Der Comparativ wird mittelst der Postposition -ko von, über gebildet, welche dem verglichenen Nennwort, das stets die erste Stelle im Satze einnimmt, nachgesetzt wird; z. B. ku ari-ko ya ari naba mein Haus ist grösser als deines. yo-ko áḷa maγē numā ma-ki es gibt keine schönere Frau ausser mir.

Der Superlativ wird ausgedrückt, indem an den Plural des verglichenen Gattungsnamens jenes ko angesetzt wird, bisweilen wird jenem Plural auch das Wort umbakā alle vorgesetzt; z. B. ta baḷo-ti sayó-ko yi numā maγētyā meine Frau ist die schönste unter den Frauen dieses Landes. umbakā beyó-ko y' abba maγetiya mein Vater ist unter allen Männern der trefflichste. dik-ti heyó-

ko yi saγāl hayla le mein Bruder ist der stärkste im Dorf (über die Männer des Dorfes hat mein Bruder die Stärke).

In diesem letzten Falle wird auch die Postposition de gebraucht; z. B. yallí yiftirē-mi-d siri-yā-m yo eḷāha! macht mir namhaft das stärkste Wesen, das Gott erschaffen hat! (= sagt mir das was stark unter dem, was Gott u. s. w.).

VI. Die Postpositionen.

A) Eigentliche Postpositionen sind nur d, de; l, le; li; ko, ku, abgekürzt k, g.

a) Von diesen bezeichnet d oder de, dann l oder le die Richtung nach einem Gegenstand oder einer Localität hin, ferner das Verharren an einem Orte, und zwar werden d, de und l, le ganz gleichbedeutend gebraucht; z. B. dibo-d, Habaša-d oder díbo-l, Habaša-l yedē er ging in den Wald, nach Abessinien. dibo-d, Habaša-d defeya oder dibo-l, Habaša-l defeya er wohnt in der Wüste, wohnt in Abessinien[1]).

b) li drückt die Gesellschaft aus; z. B. anu sin-li wanišo ich wünschte mit euch zu sprechen. iši inā-li galabā-d raγē er blieb mit seiner Mutter in der Höhle. baḷā iší diki-l bē er nahm das Mädchen mit sich in seine Heimat.

c) ko, ku bezeichnet die Richtung von einem Gegenstande oder einer Localität her: v o n, a u s, auch temporal: s e i t; z. B. atu aula-ko temétē woher kommst du? anu kúmal-ko ma-bētíniyo ich habe seit gestern nichts gegessen.

B) Diese genannten Postpositionen verbinden sich mit bestimmten Nennwörtern, um die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse des Subjects auszudrücken. Die wichtigsten sind folgende:

a) af Mund, af-ad, af-al v o r (ante, coram); z. B. Yosif y' intit af-al rabē Josef starb vor meinen Augen. habubi lā-ti[2]) af-ad yirdē der Pavian lief vor den Kühen einher. yi saγāl y' af-ad marγešitē mein Bruder heiratete vor mir. y' intit af-ako adú! geh' mir aus den Augen!

b) addá Inneres, addá-d, addá-l hinein, innerhalb, addá-ko von Innen heraus; z. B. mahālo-ti[2]) addā-l yirdē er stürzte sich mitten unter das feindliche Heer. ko addā-d tanēm solēni sie wussten nicht was in deinem Innern sei, vorgehe (kannten deine Gesinnung nicht). dibo-k[2]) addā-ko yemetē er kam aus dem Innern des Waldes heraus (aus dem dichtesten Walde).

c) agāga Seite, agāga-d, agāga-l n e b e n, b e i, z u, agāga-ko von der Seite her; z. B. ya agāga-l defē setze dich zu mir; heyó

---

1) Lautet das Nennwort auf einen Consonanten aus, so wird zwischen diesen und die Postpositionen d, l, li, ko ein a eingeschoben, z. B. bāb-al zum Thore hin, bāb-ako vom Thore her u. s. w.

2) Vgl. Genetiv sub e.

ka agāga-l kā-li warsitóna yamitín die Leute kommen zu ihm, um mit ihm sich zu unterreden. bad agāga-l dau anē ich stehe am Ufer (an der Meeres Seite). haḷā lay-t agāga-l tanē der Baum steht neben, bei einem Wasser.

d) agān Obertheil, agān-ad, agān-al hinauf, oben, agān-ako von oben herab; z. B. áre-k agān-ad adú steig' auf das Haus, den Giebel des Hauses hinauf; ay numā filla-ko gúba-l ak yoγogín yēn, filla-ko agān-al ak habēn yēn man grub, so erzählte man, diese Frau bis unterhalb vom Halse ein, oberhalb des Halses aber liess man sie frei. díḷol-ko agān-al heyāwa egidā yēn, díḷol-ko gúba-l habúba egidā yēn oberhalb der Hüften soll er den Menschen, unterhalb der Hüften einem Pavian geglichen haben. soró haḷā-t agān-ako γeidē er warf den Strick vom Gipfel des Baumes herab.

e) basó oder basó-l v o r (temporal), das vorangehende Nennwort wird mit diesem in der Regel mittelst der Postposition ko verbunden; z. B. anú leḥā egída-ko basó (oder basó-l) ta-le mārak inē ich wohnte hier vor sechs Jahren.

f) bēhi, bēhínam, bēhēnam, a u s s e r, das vorangehende Nennwort erhält -ko; z. B. ta āre-d yó-ko bēhi tanēm ma-le in diesem Hause wohnt ausser mir Niemand (tanēm ma-le ist nicht, was ist, existirt nichts, welches sich befände). anú ta sagā kó-ko bēhīnam ma-beha ich verkaufe diese Kuh ausser dir Niemanden. han foló-ko bēhēnam áka ma-hayniyo ausser Milch und Brod gab ich ihm nichts.

g) bélli gleichend, wie, gleichwie; z. B. dúdā kitó sagā bélli du bist dumm wie eine Kuh. ku bāγela bélli seritíya kiyó ich bin stark gleich deinem Gatten. ta baḷā āḷa maγē álsa belli kini dieses Mädchen ist schön wie der Mond.

h) bukā Höhe, bukā, bukā-d, bukā-l hinauf, oben, bukā-ko von oben: z. B. indoγartó bukā yanē er befindet sich auf der Sykomore. arāt bukā-l dína er schläft auf dem Angareb. aran ni bukā-d yanē der Himmel ist über uns. haḷā bukā-ko ob steig' herab vom Baume.

i) fān Zwischenraum, zwischen, bis, fan-ad zwischen hinein, fan-ko, fan-ako aus dem Zwischenraum heraus; jenes, fān, wird vornehmlich bei Zeiterstreckungen gebraucht, dieses aber auf Localitäten angewendet; z. B. kúmal-ko ayke kāfa fān ma-bētiniyo ich habe seit gestern bis auf heute nichts gegessen (ayke Zeit, kāfa heute, auch nur kúmal-ko kāfa-fan mit der gleichen Bedeutung). ayke namitē fan ta-l defē bleib' hier, bis wir kommen werden. Musúwaγ-ko ayke Unkúllu fan inki sāγ yakē von Massaua bis Mukullu ist eine (Weg) Stunde. ka sāγol tēdē sie ging zu seinen Brüdern. ni fān-ad defē setze dich zwischen uns! ta lammā boli fān-ko yi obíš hilf mir heraus aus der Stelle zwischen den zwei Wänden!

k) fóro (Höhe) hinauf, oben, fóro-l dass.; z. B. haḷā-t fóro-l kuluh yē er blickte hinauf auf den Baum. Meistentheils wird foro, forol nur adverbial gebraucht.

l) gēd (Zeit), während, wird dem Verb nachgesetzt, dintan gēd während ihr schlafet (s. oben beim Verb den Modus temporalis); ferner nach ay, amā; als: ay-gēd, amā gēd, auch amā-gēd-da da, jetzt, nun.

m) gúba (Tiefe), unten, abwärts, auch gúba-l dass., guba-ko von unten; z. B. filla-ko gúba-l unterhalb des Halses (s. oben s. v. agān); meist nur adverbial gebraucht, z. B. gúba gah begieb dich hinab! bara bol-ko eidē, gúba malaykā ka tibiḷē [1]) er stürzte den Greis von der Anhöhe hinab, unten aber fingen ihn Engel auf.

n) hin, hinim ohne (hin-im ohne seiend); z. B. lay hin bāḷó-l yemetē er kam in ein Land ohne Wasser. haδó hin lāfof Knochen ohne Fleisch. intit hin lammā baḷā, intit le lammā bāḷa, ta afār dālē zwei blinde Mädchen und zwei sehende Knaben, diese vier erzeugte er. hin eigentlich: nicht haben, ein Gegensatz von le haben, daher: anú māl hin-im emetē ich kam ohne Geld (Geld nicht habend); inki inti hin-tíyā kiní er ist einäugig (ist ein Auge nicht habend); af hin labahayto af hini-yā oder af hin-ti-yā ein stummer Mann, Mann ohne Sprache (Mund nicht habend).

o) kiba ausser; z. B. foló kiba ākim ma-liyo ausser Brod habe ich nichts anderes. yoya kíba ākim tanēm ma-le ausser mir ist Niemand da. Es wird meist adverbial gebraucht mit der Bedeutung nur; z. B. y' abba kiba agāb bāγali, anú agāb ma-liyo nur mein Vater ist der Urheber des Verbrechens, ich aber bin ausser Schuld. diraba tam kiba eine Lüge ist's nur, was du sprichst. anu zanko dirabíta? dirabelí koya kiba warum sollte ich lügen, nur du, sondern du bist ein Lügner.

p) qalla (Niederung), qalla-d am Fuss, koma qalla-d am Fuss des Berges.

q) rigid (Fuss), rigíd-id, rigíd-il unterhalb; z. B. silān ni rigíd-id (oder rigíd-il) tanē die Matte ist unter meinen Füssen, unter mir. ay dummú maṭaḥān rigíd-id toγogē sie begrub die Katze unter dem Reibstein. haḷā rigíd-il dinē er schlief unter dem Baum. indoγartó rigíd-il yemetín sie kamen hinter, unter die Sykomore (traten in den Schatten der S.). haḷā rigíd-id raγē er blieb unter dem Baume zurück.

r) sarā (Hintertheil), nach, hinter, sarā-l dass., sarā-ko von rückwärts; z. B. amay sarā-l nach diesem, hierauf, auch amay-k sarā-l dasselbe. kare arāt sarā-l defeyak yanē der Hund liegt hinter dem Angareb.

Es wird dieses sarāl auch in der Bedeutung: ausser gebraucht; z. B. kóya-k sarā-l wakīl ma-linσ nach, ausser dir haben wir keinen Anwalt. ayí dik okólo-k sarāl (oder okólo kiba) saγa tanēm ma-le, dieses Dorf besitzt ausser Eseln kein Hausvieh.

---

1) Statt yibiḷin; wenn das Subject im Plural steht, kann das Verb in der Feminin-Form im Singular damit verbunden werden, doch gilt dies nur von der 3. Person.

s) úllo (Tiefe) unten, hinab, ullo-l dass., Gegensatz von fóro; z. B. dik ullo-l auch dik-tí úllo-l unterhalb des Dorfes, oder: hinab in die Richtung unterhalb des Dorfes.

VII. Die Conjunctionen.

1) Die Verbindung zweier coordinirter Begriffe erfolgt mittelst der Partikel ke und; z. B. inā ke ábba die Mutter und der Vater. numā ke bāγala die Gattin und der Gatte. numā ke daylo die Frau und die Kinder. baḷā ke bāḷa ko tobokē eine Tochter und ein Sohn sind dir geboren worden. yallí aran ke baḷó yokluqē Gott hat den Himmel und die Erde erschaffen.

2) Die Trennung wird nicht durch eine besondere Partikel bezeichnet, sondern nur durch den Satzton angedeutet; z. B. atu meγetíya, umatíya, bist du g u t, (oder) b ö s e?

3) o—o entweder — oder; z. B. mangum wanišēti o maḷaga yakē o dirábile yakē wer viel spricht, ist entweder ein Weiser oder ein Lügner.

Textprobe.

Tinēm tinē yēn [1]). Numā ke bāγela yiṇīn yēn; nabā báḷa, eṇḍā baḷā, umbakā eṇḍā báḷa li yinīn yen ay numā ke bāγela.

Erzählung. Es war, so erzählt man, eine Gattin und ein Gatte; diese Gattin und dieser Gatte hatten einen erwachsenen Sohn, eine junge Tochter und einen ganz kleinen Sohn.

Ay nabā beḷí [2]) lā yāḷigilē [3]) yēn, eṇḍā baḷā rugagé áka tābiḷē [4]) yēn.

Dieser ältere Sohn nun pflegte die Kühe zu melken, die junge Tochter aber ihm die Kälber (von den Kühen fern) zu halten.

Ay saγalā áḷa maγētyā ki tinē yēn, ay te nabá saγāl mángum te yikhenē [5]) yēn, téya yábuḷo téyad kuluγē [6]) yēn, amā gēd han bāḷód yāḷigilē yēn.

Diese Schwester nun war schön von Antlitz und ihr älterer Bruder liebte sie gar sehr; um sie zu beschauen blickte er (beim Melken) stets zu ihr empor und molk dann die Milch auf die Erde.

---

1) Wörtlich: man hat erzählt, was sich ereignet habe, sei (folgendes).

2) Von bāḷa Sohn, mit dem betonenden í: bălí, bĕlí; s. oben im Nomen s. v. Casus A.

3) Von ḍagal oder ḷagal melken, Subj. a-ḷagālo, Imperf. a-ḷigilē, Perf. iḷigilē, Imperat. iḷigíl.

4) Von baḷ halten, fangen (Aeth. በርበረ፡).

5) kahan lieben (dialectisch kaham, Tigré ቀኀበ፡ אהב ענב).

6) Für kuluγ ē er machte oder sagte kulúγ, daher auch kulúγ yeḷeḥē dasselbe, ebenso kab ē oder kab yeḷeḥē er nahte sich u. s. w., woraus sich die Formation der schwachen Verba erklärt; mit kuluγ, auch kuluḥ, vgl. Tigré ገኝሐ፡ sehen.

Amayk sárāl iš' iná, iš' abbāk: „anú sínak rabē[7]), mā-lē tēninko[8]) hinni saγalā marγešito[9])" ak yeḷeḥē yēn ai nabá báḷa.

Amayk sáral: „maγē, te marγešit!" ak yeḷeḥēn yēn, ay saγalā ak' ūlal[10]) tinēyā tēḷeḥēm[11]) mātabbē[12]) yēn.

Ay mari áka marγišóna illau yaṭaḥanan[13]), subaḥ ḍaman[14]), baskā ḍaman, sāra ḍaman yēn, ai maraγā kabb teḷeḥē[15]) yēn.

Amayk sáral: „ta maraγá eyi maraγā kini?" teḷeḥē yēn ay eṇḍā baḷā iši eṇḍā saγālak.

Te eṇḍā saγāl: „nabá ku saγál ku marγešito" ak yeḷeḥē yēn.

Amayk sárāl ay baḷā birriktē[16]), tedē[17]) yēn, diktí indaγartó[18]),

Hierauf sprach dieser ältere Sohn zu seiner Mutter und zu seinem Vater: „ich werde euch sterben, wenn ihr es verbietet, dass ich meine Schwester heirate".

Hierauf entgegneten sie ihm: „gut, heirate sie!" die Schwester aber, die gerade abwesend war, hörte es nicht, was sie gesprochen hatten.

Diese nun, um ihm die Hochzeit zu bereiten, kaufen Getreide, kaufen Butter, kaufen Honig, kaufen Gewänder, denn die Hochzeit war schon nahe.

Da sprach das junge Mädchen zu ihrem jüngeren Bruder: „wessen Hochzeit ist denn diese Hochzeit?"

Da antwortete ihr der jüngere Bruder: „dein älterer Bruder soll doch dich heiraten!"

Da erschrak das Mädchen, ging von dannen und kam zur Syko-

---

7) rab sterben, schwach flectirt, vgl. Galla dua, duwa sterben (cf. דוה).

8) Wörtlich: es ist nicht, wenn ihr sagt.

9) Wörtlich: dass ich für mich Heirat mache mit der Schwester, Aeth. ምርዓ፡ Heirat, zu marγe-š-ito s. oben im Verb unter F, der causative Reflexivstamm.

10) aki úla'l an einem andern Orte.

11) Für yeḷeḥeni-m; vgl. oben bei den Postpositionen die Note zu littera m.

12) Imperfect der 2. Form von ab hören, 2. Form abb für abab, stark flectirt, Subjunct. abo, Imperf. abē, Perf. obē, Imperat. obā! plur. óbā! mabó das Gehör.

13) ṭaḥan mahlen, starkes Verb (Tigré ጠሐነ፡, טחן), Imperfect.

14) ḍam kaufen, schwaches Verb, Imperf., vgl. Tigré ዘቢ፡, Aeth. ዘበየ፡ kaufen.

15) kab oder kabb mit ē oder yeḷeḥē s. Note 6; Tigré ኀፋ፡ በሐለ፡

16) birig erschrecken, birrig sehr erschrecken, schwaches Verb; Aeth. ፈርሀ፡, Arab. فرق.

17) Perfect vom starken Verb aday gehen, Subjunct. adāwo, Imperf. adiyē, Perf. ēdē, Imperat. adú pl. adúwa (Tigré ኄዴ፡ und ኼዴ፡, Aeth. ኀየደ፡).

18) Individualform von indaγār plur. indāγur, fem. gen., die Sykomore, bei den Saho ein geheiligter Baum; Aeth. ዷዕር፡

temetē[19]) yēn: y' abbā bāḷó indaγartó, lād yo eḷéḥ[20])!" āk teḷeḥē yēn indaγartók ay baḷā.

more des Dorfes; zu dieser nun sprach das Mädchen: „du Sykomore meines Vaterlandes, neige dich zu mir herab!"

Amā gēd ay indaγartó lād áka teḷeḥē yēn, ai indaγartók āk gaχtē[21]) yēn ay baḷā.

Da neigte sich die Sykomore zu ihr herab und das Mädchen setzte sich auf die Sykomore.

Amayk sárāl: „y' abbā bāḷó indaγartó, haf eḷéḥ[22])! ak teḷeḥē yēn indaγartók ay baḷā.

Hierauf sprach das Mädchen zur Sykomore: „o du Sykomore meines Vaterlandes, erhebe dich!"

Amā gēd ay indaγartó haf áka teḷeḥē yēn, indaγartó bukák gaχtē yēn ay baḷā.

Da erhob sich ihr die Sykomore, die Jungfrau aber sass hoch oben in der Sykomore.

Amayk sárāl ay baḷā te inā, ay te abbā ēl yemetīn yēn: „Dáhaba, yi baḷāu ob[23])! foló nok ma-maṣḥesin[24]), ob!" āk yeḷeḥēn yēn ay ten baḷāk.

Hierauf kamen die Mutter und der Vater des Mädchens herbei zu ihm und riefen ihm zu: „o Dahaba, meine Tochter! steig' herab, lass' uns das Brod nicht sauer werden, steig' herab!"

Amā gēd: „anú yi saγāl yi bāγela yáko, yi eṇḍa saγāl yi bāγelí saγāl yáko, y' inā yi balló táko, y' abbā yi bállo yáko, anú mōba" āk teḷeḥē yēn ay baḷā, wēn[25]) yēn, āk hentē[26]) yēn ay baḷā; yedeyn[27]) yēn ay baḷāt inā, ay baḷā te abbā.

Da sprach zu ihnen die Tochter: „mein Bruder soll mein Gatte werden, mein jüngerer Bruder soll mein Schwager werden, meine Mutter soll mir Schwiegermutter und mein Vater mir Schwiegervater werden! nein ich steige nicht hinab", man wurde ihrer nicht habhaft, sie selbst aber willigte nicht ein, die Eltern gingen also von dannen.

---

19) Perfect von mat, Subj. amāto, Imperf. amitē, Perf. emetē, Imperat. unregelmässig amó pl. amóa (vgl. Aeth. መጽአ:, Amh. መጣ:, מצא: und በዊአ:, בוא).

20) Subjunct. lad owa, lad towa, Imperf. lad a, lad ta oder lad aḷeḥe, Perf. lad ē oder lad eḷeḥē sich senken, neigen (vgl. Aeth. ረኅየ:); s. Note 6 und 15.

21) Perfect von gah gelangen wohin, schwach flectirt (vgl. Aeth. ገሐሠ:).

22) Vgl. Note 6, 15 und 20; mit haf vgl. هبّ, هفّ, هبا, هفا, هفت.

23) Schwaches Verb.

24) Negativ-Imperativform der secunda singularis in der Causativform von maseḥ sauer werden, schwach flectirt, Tigré ሓጽሐ:

25) Perf. von way nicht finden, nicht erlangen, schwach flectirt, Imp. way, way-ta u. s. w., Perf. wē oder wey, wey-te u. s. w.

26) ḥen nicht wollen, schwach flectirt.

27) Perfect von day, s. Note 17.

Amayk sárāl eṇḍa te saγāl ēl yemetē yēn: „Dáhaba, y' asá saγalāu ob! atú faḷḍá bāḷó inkó nādiyēk[28])“ āk yeḷeḥē yēn.

Hierauf kam zu ihr der jüngere Bruder heraus und rief ihr zu: „Dahaba, meine liebe Schwester steig' herab! wir werden zusammen in das Land ziehen, in welches du willst“.

Amā gēd ay baḷā obtē yēn, iši saγāl foguttē[29]) yēn, inkó dibol yedeyn yēn.

Da stieg das Mädchen herab, küsste ihren Bruder und sie zogen zusammen in die Wüste.

Ayi saγāl áka yenebē[30]) yēn, dibod marán[31]) yen.

Dieser Bruder erwuchs ihr nun, und sie nahmen ihren dauernden Aufenthalt in der Wüste.

„Girā ma-badišin[32])!“ āk yeḷeḥē yēn saγāl,ússuk mandúq bišitā[33]), dibol yadiyē yēn, maleḥenā sagrā bāhá[34]) yēn ummán māḥ ay saγalāk.

„Lass' nur das Feuer nicht ausgehen!“ sagte zu ihr der Bruder, er aber nahm die Flinte, ging in die Wüste und brachte jeden Tag sieben Perlhühner heim.

Wili māḥ ay saγāl dibol yinē gēd girā āk badē yēn ay saγalāk, girā báχto[35]) tedē yēn.

Eines Tages nun, während der Bruder im Walde sich befand, ging der Schwester das Feuer aus und sie ging hin, um Feuer zu holen.

Ay girā tedē gēd ginni numāl temetē yēn; ay ginni numā girā áka tohoy[36]) yēn, ay ginni numā mazeli ombobā ke gombód áka tohoy yēn araḥāl[37]).

Wie sie nun um Feuer ging, da kam sie zur Frau eines Dämons; diese nun gab ihr zwar Feuer, aber die Frau des Dämon gab ihr auch gebrannte Maiskörner und Asche mit auf den Weg.

---

28) Für nadiyē ki es ist wir gehen, Umschreibung für das Präsens und Futur; s. Note 17 und 27.

29) 3. fem. perf. von fogut küssen, schwach flectirt.

30) Perf. von nab gross werden, Subj. a-nab-o, Imperf. a-neb-ē, Perf. e-neb-ē, wahrscheinlich im Zusammenhang mit Tigré ኖወሐ፡ dass., ኖወኅ፡ = Aeth. ኖዊኅ፡

31) Imperf. von mar bleiben, schwach flectirt.

32) Von bad, sterben, verenden, von Thieren gesagt, im Gegensatz von rab, s. Note 7; über die Form s. Note 24.

33) Imperf. von bi-š-it, vgl. Note 9; die Grundform ist bay nehmen, vgl. فيء, Aeth. ፈየተ፡

34) Imperf. von bah bringen, geben, schenken, schwach flectirt; vgl. מגן.

35) Damit sie bringe, Subjunct. von bah; s. Note 34.

36) Perf. von haw geben, Subj. a-haw-o, Imperf. ahay, Perf. o-hoy, Imperat. o-hō!, Tigré ሀበ፡, Aeth. ወሀወ፡, Arab. وهب.

37) arāḥ plur. āroḥ Weg vgl. ארח.

„Ah' išo?“ āk teḷeḫē yēn ay baḷā ai ginní numāk.

„Was soll ich damit machen?“ sagte das Mädchen zur Frau des Dämon.

„Araḫāl adituk[38]) ezriγ[39])!“ āk teḷeḫē yen ay numā ginniyā ay baḷāk.

„Wenn du auf dem Wege dahin ziehst, so säe das aus!“ sprach die Frau des Dämon zu diesem Mädchen.

„Maγe“ āk teḷeḫē yēn, tedē yen, ay mazelí ombobā, ay gombód araḫād tizriγē yēn, amā gēd iší árel temetē yēn ay baḷā.

„Gut!“ sprach das Mädchen, ging fort und streute diese gebrannten Maiskörner und die Asche auf den Weg hin, endlich kam sie heim in ihre Behausung.

Ay ginní numāl te bāγela, te daylo afār yekīní ēl yemetín yēn sinni díkil díboko.

Zu dieser Dämonsfrau kamen nun ihr Gatte und ihre Söhne vier an Zahl, die aus der Wüste in ihr Dorf heimkehrten.

Ay ginní dayló sin inák: „heyó, heyó no unray[40])! heyó kol temetēm lí-ho[41])!“ ak yeḷeḫēn yēn.

Diese Dämonssöhne sprachen nun zu ihrer Mutter: „Menschen, Menschen riechen wir! giebt es da Menschen, die zu dir gekommen sind?“

„Adúwa tamā araḫāl, siné geytának[42]) mazelí ombobā ke gombód, yimziriγē araḫād sina sugā[43])!“ āk teḷeḫē yēn iší daylók ay numā ginniyā.

„Geht nur hinaus auf diesen Weg da, dort werdet ihr gebrannte Maiskörner und Asche finden, ihr werdet das auf den Weg hingesäet finden“ sprach zu ihren Söhnen die Frau des Dämon.

---

38) Zweite, seltnere Form des Conditionalis adí-yo-k, adí-to-k, adí-no-k, adi-tono-k, adí-nono-k wenn ich gehe, du gehst, wir gehen, wenn ihr geht, sie gehen, für gewöhnlicheres: ede-nko, tede-nko u. s. w., s. im Verb s. v. Conditional.

39) Von zaraγ säen, Subjunct. azraγ-o, Imperf. a-zriγ-ē, Perf. i-zriγ-ē; Aeth. ዘርዐ፡, זרע, زرع.

40) no unray es riecht uns an, Geruch kommt auf uns, impersonal gebraucht, unray es wandelt Geruch an, schwach flectirt; man sagt auch: heyó urē le-m yo unray es kommt über mich ein Geruch, welcher den Geruch nach Menschen hat — ich rieche Menschen.

41) Gibt es, hat es Menschen, welche u. s. w., lī-ho für le-ho wegen des fragenden ho; temetē-m für yemetini-m, s. Note 11.

42) Vom schwachen Verb gey erlangen, bekommen; über das k in geytana-k, s. Note 28.

43) Es wird euch begegnen; so sagt man: heyotí rabē áka sugē er fand einen Verstorbenen = ein Mann (der) gestorben bot sich ihm dar; galabā áka suktē er fand eine Höhle = eine Höhle war ihm da, bot sich ihm dar; heyó [illegible] begegnete Männern = Männer waren ihm da u. s. w.

Aymari yedeyn yēn afār yekīni[44]), ay baḷā áred yemetīn yēn.

Diese nun gingen hin, ihrer vier waren sie, und kamen zum Hause des Mädchens.

Ai baḷā ay ginní dayló amūlal[45]) tubilē tinē yēn[46]), amā gēd āk suγutte[47]) yēn áred, ay ginni dayló te weyn[48]) yēn, amā gēd te áred defeyn[49]) yēn.

Das Mädchen aber hatte die Dämonssöhne in der Ferne schon erschaut und versteckte sich sofort vor ihnen im Hause, die Dämonssöhne fanden sie nicht, blieben aber in ihrem Hause sitzen.

Amayk sáral ay balāt saγāl malehenā sagrā bāhē, yemetē yēn, ay suγuttē saγalā áred te wey yēn, ay ginní dayló áred áka sugēn[50]) yēn.

Hierauf kam der Bruder des Mädchens nach Hause und brachte sieben Perlhühner, er fand nun die Schwester, die sich versteckt hatte, nicht zu Hause, dafür aber traf er die Dämonssöhne an.

Ay báḷal ay dayló ginniyā ēl[51]) yirdīn[52]), ka yigdifīn[53]), bētēn[54]) yēn, ay te saγalā ta tubilē, tobbē gēd birriktē,

Diese Dämonssöhne fielen nun über den Jüngling her, und erschlugen ihn und frassen ihn auf; da nun seine Schwester das sah

---

44) Nach Zahlwörtern in dieser Verbindung stets das Verb ke gebraucht; z. B. ay lammā šīḥ yakē, mahalí dieses Heer, welches 2000 (Mann) betrug; malaikā malehēn yekini tēnal yemetín Engel, sieben an Zahl seiend kamen zu ihnen; nugus adóh iší amó yekē ēl yemete der König kam zu dritt (mit zwei Begleitern) zu ihm = drei sein Kopf war, u. s. w.

45) amā ūla-l da in dieser Richtung; der Erzähler deutete mir mit seiner Hand auf einen Bergsattel, der in ziemlicher Entfernung sich befand.

46) Plusquamperf. von bal sehen; s. oben die Flexion.

47) suγ versteckt sein (Tigré ሸዐየ: dass.), suγ-ut (für suγ-it in Folge Vocalassimilation) sich verstecken, schwaches Verb.

48) Auch wēn, s. Note 25.

49) Vom schwachen Verb defey, auch tefey sich setzen; zeigt einige Unregelmässigkeiten: Imperat. defē! Imperf. defey-a, defey-ta u. s. w., Perf. defē, defey-te, defē, defey-nē u. s. w.; vgl. Tigré ዶፋ: warte! habe Geduld!

50) Zu sug s. Note 43.

51) Auf diesen Jüngling diese Dämonssöhne über diesen (für ai-l) fielen sie her.

52) rad sich auf Jemand stürzen, hinzulaufen, wird stark flectirt, dagegen in der Bedeutung: fallen wird es schwach flectirt, z. B. mungo rob radē es fiel viel Regen; jenes steht im Zusammenhang mit Aeth. ርደ:, راد, dieses mit ወረደ: Die Flexion vom starken rad ist: Subjunct. ardo, tardo u. s. w., Imperf. ardē, tardē u. s. w., Perf. irdē, tirdē, Imperat. erēd! Causat. Subjunct. ay-rad-o, ta-y-rad-o, Perf. e-y-redē, te-y-red-ē u. s. w.

53) Von gadaf (Aeth. ገደፈ:), s. oben die Flexion.

54) Reflexivform von bay, bē-t-ē ich nahm zu mir, ass, bē-t-tē s. Note 33.

weγtē [55]), mángum δertē [56]) yēn, amā gēd ay ginní dayló te geyn yēn, amā gēd á̦la meγē tinē ba̦lā nabá bá̦la ginniyā te marγešitē yēn.

und hörte, so erschrak sie, weinte und schrie laut auf; da entdeckten sie die Söhne des Dämon, und da sie an Antlitz schön war, so wählte sie der älteste Sohn des Dämon zur Ehe.

Amayk sárāl ay ba̦lā: „koli adāwo liyó[57]) atu yoko siritíyā[58]) tekēnko[59]), hinní saγalí lāfof yol habišít[60])!" āk te̦le̦hē yēn ay ginni-hí nabá bá̦lak.

Da sprach das Mädchen zum ältesten Sohne des Dämon: „ich muss wohl mit dir ziehen, da du stärker bist, als ich, doch überlass' mir die Gebeine meines Bruders!"

„Maγē" ak ye̦le̦hē yēn, amā gēd ay ba̦lā iší saγālí lāfof laqotad haytē[61]), tedē yēn ay ginní daylolí, ten áred temetē, marγešimtē yēn, inkó marēn yēn.

„Gut" sagte er, da steckte nun das Mädchen die Gebeine ihres Bruders in einen Sack und zog dann mit den Dämonssöhnen, sie kam nach deren Behausung und ward da geheiratet, so blieben sie denn beisammen.

Wilí mā̦h ay te bāγelí: „anu bēra ha̦lā bēto kiní[62])" ak ye̦le̦hē yēn ay ba̦lāk.

Eines Tages sagte nun ihr Gatte: „ich muss morgen Arzenei einnehmen", so sagte er zum Mädchen.

„Maγē" āk te̦le̦hē yēn, ay ha̦lā áka te̦te̦henē yēn, ay ha̦lād sirā ēd áka haytē yēn.

„Gut!" sagte sie, sie mahlte ihm die Arzenei, aber in diese Arzenei mischte sie ihm Gift hinein.

---

55) Vom schwachen Verb weγ, Tigré ውዓ: um Hilfe rufen, Aeth. ወውዐ:

56) Schwaches Verb δer, Aeth. ጠርዐ:, ሠርሐ:, Tigré ፀርዐ:

57) Gerundiv; s. auch Note 17.

58) siri-tiya pl. siri-mara gut, edel, kostbar, echt, dann in übertragener Bedeutung: stark; Aeth. ጸርየ:, Tigré ጸሬ:

59) Wörtlich: wenn du schon stärker als ich geworden, geschaffen bist, Conditional von ke; mein Erzähler sagte mir jedoch, man könne auch tekē-m hi̦ldad sagen, s. oben im Verb den Modus causalis.

60) Causativer Reflexivstamm vom schwachen Verb hab verlassen (vgl. Tigré ጊዱሬ: = Aeth. ሐደገ: dass.), in dieser Form häufig für das einfache hab gebraucht, z. B. ya hab! oder ya habišit verlass' mich, lass mich in Ruh!

61) Vom schwachen Verb hay legen, setzen.

62) Wörtlich: es ist (kini), dass ich Arznei zu mir nehme.

Ay haḷā yoγobē [63]) yēn, rabē yēn ay ginni béḷi, ka hángal garahētid haytē yēn, ka bílo disted haytē yēn, iši saγālí hanē tifdiyē [64]) yēn, iší saγālí lāfof tutuquγē [65]), tedē yēn.

Diese Arzenei nun trank der Dämonssohn und starb; hierauf legte sie dessen Kopf in einen Korb, dessen Blut gab sie in eine Pfanne und hatte so für ihren Bruder die Blutrache gewonnen; sie nahm dann ihres Bruders Gebeine zu sich und ging von dannen.

Sittinā Māryāmal tēmētē yēn: „anu sínal [66]) ēmētē“ āk teḷeḥē yēn ay baḷā sittinā Māryāmak.

Sie kam zu unserer Frau Maria und sprach zu dieser: „ich bin zu Euch gekommen“ sagte das Mädchen zu unserer Frau Maria.

„Ay fáḷḍa, yi baḷāu?“ āk teḷeḥe yēn sittinā Māryām ay baḷāk.

„Was wünschest du, meine Tochter?“ sprach unsere Frau Maria zu diesem Mädchen.

„Anū yi saγāl yok rābē, lāfof bāhē ānē, kādo yo sirāha [67])!“ āk tēḷēḥē yēn, „yo urúsa [68])!“ āk tēḷēḥē yēn, „ufē ēd yo ēdébba [69])!“ āk tēḷēḥē yēn ay baḷā sittinā Māryāmak.

„Mein Bruder ist mir gestorben, die Gebeine bringe ich her, nun bauen Sie mir dieselben auf!“ sagte sie zu ihr, „machen Sie ihn gesund!“ sagte sie zu ihr, „hauchen Sie mir die Seele ihm ein!“ sagte das Mädchen zu unserer Frau Maria.

---

63) Vom starken Verb γab trinken.

64) hanē Blutrache, tifdiyē Perf. vom starken Verb faday (Aeth. ፈደየ፡), Subj. a-fday-o, Imperf. a-fdiy-ē, Perf. i-fdiy-ē, Caus. Subj. as-faday-o u. s. w. Derjenige, welcher verpflichtet ist, die Blutrache zu nehmen, der በሀሊ፡ ደም፡ wie er im Tigré genannt wird, heisst im Saho: hanē yafdiyē-tiya.

65) Perf. in der Reflexivform vom starken Verb aqaγ aufheben etwas vom Boden.

66) Pluralis majestatis, in der Anrede an Respectspersonen wird im Saho wie im Amharischen häufig der Plural gesetzt, ja sogar wenn von Respectspersonen in deren Abwesenheit gesprochen wird, wenden die Saho oft den Plural des Verbs an, z. B. y' inā maγē yanīni = tanē meine Mutter befindet sich wohl.

67) Vom schwachen Verb sarah, eigentlich: bauen (ein Haus), dann etwas in Stand setzen, tekēr sirah eine Mahlzeit zubereiten, qamīš sirah ein Hemd nähen, amó sirah den Kopf in Stand setzen = frisiren u. s. w., Tigré ሰሩሐ፡ Aeth. ሠሩሀ፡

68) Imperat. der Causativform vom schwachen Verb ur genesen.

69) Vom starken Verb dab zurückgeben, vergelten (vgl. تاب, שׁוב); wörtlich: die Seele in denselben (ēd = ay-d) mir geben Sie zurück!

Ay sittinā Māryām: „mayē, yi balāu!“ āk tēlēhē yēn, ay sayāl āka sirāχtē yēn, ay sayāl āka urussē yēn, ay sayāl ufē ēd āka tēdēbbē yen, āka tohoy yēn ay balāk.

Da sprach unsere Frau Maria zum Mädchen: „Gut, meine Tochter!“ und sie baute ihr den Bruder auf, sie machte ihr den Bruder heil, sie führte ihr die Seele ihres Bruders wieder in denselben zurück und übergab ihr denselben.

Ay sāyol sinē yēdeyn yēn, walítit [70]) yākiní inkó dibol marān yēn.

Die Geschwister gingen von dannen und wohnten zusammen als Heilige in der Wüste.

70) Von walí-to fem. wali-tó plur. walí-tit, Arab. وليّ; zur Endung to vgl. beim Nomen den Abschnitt über die Zahl.

Jakob von Edessa über den Schem hammephorasch und andere Gottesnamen.

Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton.

Von

Dr. Eberhard Nestle [1]).

Das hier mitgetheilte längere Scholion des berühmten syrischen Bischofs Jakob von Edessa dürfte nicht bloss den Freunden syrischer Literatur und Sprache, sondern auch hebräischen Philologen willkommen, und nicht weniger für Theologen von Werth sein; ja wir hoffen, dass selbst klassische Philologen und Juristen etwas in demselben finden können, das für ihre Wissenschaft nicht ohne Interesse ist. Zur allgemeinen Orientirung schicken wir einige kleinere Abschnitte voraus.

I.

Seit der Reformation, d. h. seit die christlichen Theologen anfingen hebräisch zu lernen, ist es bekanntlich unter denselben Sitte geworden, die den Consonanten des alttestamentlichen Gottesnamens יְהֹוָה beigegebenen Vocalzeichen ◌ָ, ◌ֹ, ◌ְ mit denselben zusammenzulesen und den Namen daher *Jehovah* auszusprechen. Und zwar wurde diese Gewohnheit, soviel mir bekannt, gleicherweise bei den Theologen der römischen, wie denen der protestantischen Kirche, in England und Frankreich, ebensogut wie in Deutschland, im Lauf der letzten drei Jahrhunderte fast allgemein herrschend, und von dem Katheder und der Kanzel aus ist das Wort Jehovah, mit dem Accent auf der mittlern Silbe, in die christlichen Gemeinden, durch die Arbeit der Missionare bis in die

---

1) Mit Bemerkungen von Professor *Nöldeke.*

fernsten Länder gedrungen [1]). Am meisten scheint sich diese Aussprache in den frommen Kreisen des englischen Volkes eingebürgert zu haben, zumal da in der autorisirten englischen Bibelübersetzung wenigstens an vier Stellen (Ex. 6, 3. Ps. 83, 18. Jes. 12, 2. 26, 4) und dreimal in zusammengesetzten Eigennamen (Gen. 22, 14. Ex. 17, 15. Jud. 6, 24) dieses Wort Jehovah gebraucht wird [2]). In unserer deutschen Bibelübersetzung Luther's kommt es nicht vor, obwohl derselbe es sonst oft gebraucht; dennoch dürfte es auch bei uns schwer halten, diese Aussprache wiederum gänzlich aus dem Gebrauch zu entfernen, trotzdem es jetzt von allen Seiten anerkannt wird, dass dieselbe eine auf Missverständniss beruhende Neuerung gewesen ist [3]).

Ueber ein bis ins Detail hinaus ähnliches Missverständniss in der alten Kirche berichtet uns das folgende Scholion Einzelheiten, die bisher nicht, oder nicht genügend bekannt waren.

II.

Hieronymus, der fast allein unter den abendländischen Kirchenlehrern mit Sprache und Tradition der Hebräer vertraut war, schreibt im Prologus galeatus über diesen Gottesnamen: Nomen Domini tetragrammaton [das ist eben יהוה] in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus, und im 136. Briefe (25) Ad Marcellam, wo er von den zehn Gottesnamen der Juden handelt: Nonum [nämlich nomen Dei] est tetragrammum, quod *ἀνεκφώνητον* i. e. ineffabile putaverunt, quod his literis scribitur Jod, E, Vau, E. Quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, quum in Graecis libris repererint, Pi Pi legere consueverunt (Opp. ed. Vallarsi I, 131. III, 720). Aehnlich wird in einem kleinen ebenfalls von den zehn jüdischen Gottesnamen handelnden Fragmente des Euagrius gesagt, dass das unaussprechliche Tetragramm, das *καταχρηστικῶς* von den Juden

1) In einer kleinen Publikation der englischen Bibelgesellschaft (The Gospel in many tongues 1875), in welcher der Vers Joh. 3, 16: Also hat Gott die Welt geliebt, in mehr als 130 Sprachen und Dialekten abgedruckt ist, finde ich Jehovah unter Nr. 112 in der Sprache der Australian Aborigines (Narrinyeri) und unter Nr. 132 Yehovah in der des nordamerikanischen Indianerstammes der Mohawk, in beiden Fällen offenbar als Wiedergabe des Appellativums Gott.

2) Doch haben, soweit ich gesehen, die Herausgeber der in der englischen Kirche viel gebrauchten Liedersammlung Hymns Ancient and Modern das Wort überall entfernt, wogegen es sich allerdings in andern Sammlungen, insbesondere bei den nicht zur englischen Staatskirche gehörenden Gemeinden oft findet.

3) Noch Joh. Friedr. von Meyer und Stier (Lehrgebäude der hebr. Sprache) glaubten in der traditionellen Aussprache Jehovah (eben darum) die richtige sehen zu müssen; wenn Hoelemann, der 1859 in der ersten Abtheilung seiner Bibelstudien (Ueber die Bedeutung und Aussprache von יְהוָֹה) ebenfalls ganz energisch für „Jehovah" eintrat, dies noch heute thut, dürfte er damit jedenfalls nunmehr allein stehen.

ἀδωναι, von den Griechen *κύριος* ausgesprochen werde, nach Ex. 28, 36 auf dem Stirnband des Hohenpriesters gestanden habe: *ἁγίασμα κυρίῳ ΠΙΠΙ* (in andern Hdss. *πι πι*, in einigen fehlt es ganz) . . . *τούτοις γραφόμενον τοῖς στοιχείοις ιωθ ηπ ουαυ ηπ ΠΙΠΙ, ὁ θεός* [1]). Fast dasselbe finden wir am Schlusse des Lexicons der hebräischen Eigennamen von Origenes, auf den schliesslich alle abendländischen Angaben zurückgehen. Auch er spricht, auf Grund der kabbalistisch-jüdischen Tradition von der Zehnzahl der Namen Gottes bei den Juden und sagt [2]): *Ἔστι δὲ παρ᾽ αὐτοῖς καὶ τὸ ἀνεκφώνητον τετραγράμματον, . . . κύριος δὲ καὶ τοῦτο παρ᾽ Ἕλλησιν ἐκφωνεῖται. καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται, ἀλλ᾽ οὐχὶ τοῖς νῦν. φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. κεῖται δὲ τὸ τετραγράμματον ἐν τῷ· ἀλλ᾽ ἢ ἐν νόμῳ κυρίου* [Ps. 1, 2].

Aus diesen Angaben, auf deren genauere Besprechung wir nicht eingehen können [3]), geht unseres Erachtens soviel mit Sicherheit hervor, dass es zur Zeit des Hieronymus und schon früher griechische Handschriften des Alten Testaments gegeben hat, in denen das Tetragramm mit solchen hebräischen Buchstaben geschrieben war, die für die griechischen Uncialbuchstaben *ΠΙΠΙ* gehalten werden konnten. Diese Verwechslung ist nun aber bei der althebräischen Schrift einfach unmöglich, mögen wir die letztere in ihrer späteren der samaritanischen ähnlichen Gestalt denken, oder in ihrer frühesten wie in der Mesa-Inschrift, in der bekanntlich (L. 18) eben dieser Gottesname vorkommt; sehr leicht dagegen war diese Verwechslung in der hebräischen Quadratschrift möglich, und die angeführte Stelle des Euagrius ist ein schlagender Beweis, wie nicht bloss von unwissenden Zeitgenossen des Hieronymus,

---

1) Zuerst herausgegeben von Cotelerius in Monumenta Eccl. Graec. III, 216; bei Vallarsi III, 726; neuestens von Lagarde, Onomastica sacra 205 f.

2) Origenes, Opp. II, 539; Hexapla ed. Montfaucon I, 86, Bahrdt II, 94; cf. Hieronymus III, 721, Lagarde, Onomastica 205.

3) Die Hauptfrage ist, ob in der Stelle des Origenes *ἑβραϊκοῖς* mit *τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων* oder mit *γράμμασι* zu construiren ist; mit anderen Worten, ob Origenes von griechischen Handschriften redet (wie Hieronymus), in denen das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben geschrieben war, oder von hebräischen Codices, in denen für dasselbe noch die althebräische, nicht die zu seiner Zeit gebräuchliche (Quadrat-)Schrift gebraucht wurde. Im ersteren, uns wahrscheinlicheren Fall macht dann aber *ἀρχαίοις* und *antiquis* Schwierigkeiten, zumal da die Uebersetzung dieses Wortes durch „alterthümlich" wegen der Erwähnung der Schriftveränderung unter Esra unmöglich ist. Es wird aber kaum etwas anderes übrig bleiben, als in der Beiziehung der Esra'ischen Schriftveränderung ein Versehen des Origenes zu finden, das von dem flüchtigen Hieronymus getreulich copirt wurde. Vgl. zur ganzen Frage Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 176, Bleek, Aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch, in Rosenmüller's Repertorium I, S. 74—79; desselben Alttestamentliche Einleitung, 2. Aufl. S. 764 (jetzt deren Neubearbeitung von Wellhausen (1878) S. 627 ff.), und Ceriani, Monumenta sacra et profana II, 2 S. 112.

fernsten Länder gedrungen [1]). Am meisten scheint sich diese Aussprache in den frommen Kreisen des englischen Volkes eingebürgert zu haben, zumal da in der autorisirten englischen Bibelübersetzung wenigstens an vier Stellen (Ex. 6, 3. Ps. 83, 18. Jes. 12, 2. 26, 4) und dreimal in zusammengesetzten Eigennamen (Gen. 22, 14. Ex. 17, 15. Jud. 6, 24) dieses Wort Jehovah gebraucht wird [2]). In unserer deutschen Bibelübersetzung Luther's kommt es nicht vor, obwohl derselbe es sonst oft gebraucht; dennoch dürfte es auch bei uns schwer halten, diese Aussprache wiederum gänzlich aus dem Gebrauch zu entfernen, trotzdem es jetzt von allen Seiten anerkannt wird, dass dieselbe eine auf Missverständniss beruhende Neuerung gewesen ist [3]).

Ueber ein bis ins Detail hinaus ähnliches Missverständniss in der alten Kirche berichtet uns das folgende Scholion Einzelheiten, die bisher nicht, oder nicht genügend bekannt waren.

II.

Hieronymus, der fast allein unter den abendländischen Kirchenlehrern mit Sprache und Tradition der Hebräer vertraut war, schreibt im Prologus galeatus über diesen Gottesnamen: Nomen Domini tetragrammaton [das ist eben יהוה] in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus, und im 136. Briefe (25) Ad Marcellam, wo er von den zehn Gottesnamen der Juden handelt: Nonum [nämlich nomen Dei] est tetragrammum, quod ***ἀνεκφώνητον*** i. e. ineffabile putaverunt, quod his literis scribitur Jod, E, Vau, E. Quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, quum in Graecis libris repererint, Pi Pi legere consueverunt (Opp. ed. Vallarsi I, 131. III, 720). Aehnlich wird in einem kleinen ebenfalls von den zehn jüdischen Gottesnamen handelnden Fragmente des Euagrius gesagt, dass das unaussprechliche Tetragramm, das ***καταχρηστικῶς*** von den Juden

---

1) In einer kleinen Publikation der englischen Bibelgesellschaft (The Gospel in many tongues 1875), in welcher der Vers Joh. 3, 16: Also hat Gott die Welt geliebt, in mehr als 130 Sprachen und Dialekten abgedruckt ist, finde ich Jehovah unter Nr. 112 in der Sprache der Australian Aborigines (Narrinyeri) und unter Nr. 132 Yehovah in der des nordamerikanischen Indianerstammes der Mohawk, in beiden Fällen offenbar als Wiedergabe des Appellativums Gott.

2) Doch haben, soweit ich gesehen, die Herausgeber der in der englischen Kirche viel gebrauchten Liedersammlung Hymns Ancient and Modern das Wort überall entfernt, wogegen es sich allerdings in andern Sammlungen, insbesondere bei den nicht zur englischen Staatskirche gehörenden Gemeinden oft findet.

3) Noch Joh. Friedr. von Meyer und Stier (Lehrgebäude der hebr. Sprache) glaubten in der traditionellen Aussprache Jehovah (eben darum) die richtig[e] sehen zu müssen; wenn Hoelemann, der 1859 in der ersten Abtheilung sein[er] Bibelstudien (Ueber die Bedeutung und Aussprache von יהוה) ebenfalls ga[nz] energisch für „Jehovah“ eintrat, dies noch heute thut, dürfte er damit jeden[falls] nunmehr allein stehen.

ἀδωναΐ, von den Griechen *κύριος* ausgesprochen werde, nach Ex. 28, 36 auf dem Stirnband des Hohenpriesters gestanden habe: *ἁγίασμα κυρίῳ ΠΙΠΙ* (in andern Hdss. *πι πι*, in einigen fehlt es ganz) ... *τούτοις γραφόμενον τοῖς στοιχείοις ιωθ ηπ ουαυ ηπ ΠΙΠΙ, ὁ θεός* [1]). Fast dasselbe finden wir am Schlusse des Lexicons der hebräischen Eigennamen von Origenes, auf den schliesslich alle abendländischen Angaben zurückgehen. Auch er spricht, auf Grund der kabbalistisch-jüdischen Tradition von der Zehnzahl der Namen Gottes bei den Juden und sagt [2]): *Ἔστι δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τὸ ἀνεκφώνητον τετραγράμματον, ... κύριος δὲ καὶ τοῦτο παρ' Ἕλλησιν ἐκφωνεῖται. καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν. φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. κεῖται δὲ τὸ τετραγράμματον ἐν τῷ· ἀλλ' ἢ ἐν νόμῳ κυρίου* [Ps. 1, 2].

Aus diesen Angaben, auf deren genauere Besprechung wir nicht eingehen können [3]), geht unseres Erachtens soviel mit Sicherheit hervor, dass es zur Zeit des Hieronymus und schon früher griechische Handschriften des Alten Testaments gegeben hat, in denen das Tetragramm mit solchen hebräischen Buchstaben geschrieben war, die für die griechischen Uncialbuchstaben *ΠΙΠΙ* gehalten werden konnten. Diese Verwechslung ist nun aber bei der althebräischen Schrift einfach unmöglich, mögen wir die letztere in ihrer späteren der samaritanischen ähnlichen Gestalt denken, oder in ihrer frühesten wie in der Mesa-Inschrift, in der bekanntlich (L. 18) eben dieser Gottesname vorkommt; sehr leicht dagegen war diese Verwechslung in der hebräischen Quadratschrift möglich, und die angeführte Stelle des Euagrius ist ein schlagender Beweis, wie nicht bloss von unwissenden Zeitgenossen des Hieronymus,

---

1) Zuerst herausgegeben von Cotelerius in Monumenta Eccl. Graec. III, 216; bei Vallarsi III, 726; neuestens von Lagarde, Onomastica sacra 205 f.

2) Origenes, Opp. II, 539; Hexapla ed. Montfaucon I, 86, Bahrdt II, 94; cf. Hieronymus III, 721, Lagarde, Onomastica 205.

3) Die Hauptfrage ist, ob in der Stelle des Origenes *ἑβραϊκοῖς* mit *τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων* oder mit *γράμμασι* zu construiren ist; mit anderen Worten, ob Origenes von griechischen Handschriften redet (wie Hieronymus), in denen das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben geschrieben war, oder von hebräischen Codices, in denen für dasselbe noch die althebräische, nicht die zu seiner Zeit gebräuchliche (Quadrat-)Schrift gebraucht wurde. Im ersteren, uns wahrscheinlicheren Fall macht dann aber *ἀρχαίοις* und *antiquis* Schwierigkeiten, zumal da die Uebersetzung dieses Wortes durch „alterthümlich“ wegen der Erwähnung der Schriftveränderung unter Esra unmöglich ist. Es wird aber kaum etwas anderes übrig bleiben, als in der Beiziehung der Esra'ischen Schriftveränderung ein Versehen des Origenes zu finden, das von dem flüchtigen Hieronymus getreulich copirt wurde. Vgl. zur ganzen Frage Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 176, Bleek, Aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch, in Rosenmüller's Repertorium I, S. 74—79; desselben Alttestamentliche Einleitung, 2. Aufl. S. 764 (jetzt deren Neubearbeitung von Wellhausen (1878) S. 627 ff.), und Ceriani, Monumenta sacra et profana II, 2 S. 112.

„Ah' íšo?" āk teḷeḥē yēn ay baḷā ai ginní numāk.

„Araḥāl adítuk[38]) ezriγ[39])!" āk teḷeḥē yen ay numā gínniyā ay baḷāk.

„Maγe" āk teḷeḥē yēn, tedē yen, ay mazelí ombobā, ay gombód araḥād tizriγē yēn, amā gēd iši árel temetē yēn ay baḷā.

Ay ginní numāl te bāγela, te daylo afār yekīni ēl yemetín yēn sinní díkil díboko.

Ay ginní dayló sin inák: „heyó, heyó no unray[40])! heyó kol temetēm lí-ho[41])!" ak yeḷeḥēn yēn.

„Adúwa tamā araḥāl, sinė geytának[42]) mazelí ombobā ke gombód, yimziriγē araḥād sina sugā[43])!" āk teḷeḥē yēn iši daylók ay numā ginniyā.

„Was soll ich damit machen?" sagte das Mädchen zur Frau des Dämon.

„Wenn du auf dem Wege dahin ziehst, so säe das aus!" sprach die Frau des Dämon zu diesem Mädchen.

„Gut!" sprach das Mädchen, ging fort und streute diese gebrannten Maiskörner und die Asche auf den Weg hin, endlich kam sie heim in ihre Behausung.

Zu dieser Dämonsfrau kamen nun ihr Gatte und ihre Söhne vier an Zahl, die aus der Wüste in ihr Dorf heimkehrten.

Diese Dämonssöhne sprachen nun zu ihrer Mutter: „Menschen, Menschen riechen wir! giebt es da Menschen, die zu dir gekommen sind?"

„Geht nur hinaus auf diesen Weg da, dort werdet ihr gebrannte Maiskörner und Asche finden, ihr werdet das auf den Weg hingesäet finden" sprach zu ihren Söhnen die Frau des Dämon.

---

38) Zweite, seltnere Form des Conditionalis adí-yo-k, adí-to-k, adí-no-k, adi-tono-k, adí-nono-k wenn ich gehe, du gehst, wir gehen, wenn ihr geht, sie gehen, für gewöhnlicheres: ede-nko, tede-nko u. s. w., s. im Verb s. v. Conditional.

39) Von zaraγ säen, Subjunct. azraγ-o, Imperf. a-zriγ-ē, Perf. i-zriγ-ē; Aeth. ዘርአ፡, זרע, زرع.

40) no unray es riecht uns an, Geruch kommt auf uns, impersonal gebraucht, unray es wandelt Geruch an, schwach flectirt; man sagt auch: heyó urē le-m yo unray es kommt über mich ein Geruch, welcher den Geruch nach Menschen hat — ich rieche Menschen.

41) Gibt es, hat es Menschen, welche u. s. w., li-ho für le-ho wegen des fragenden ho; temetē-m für yemetini-m, s. Note 11.

42) Vom schwachen Verb gey erlangen, bekommen; über das k in geytana-k, s. Note 28.

43) Es wird euch begegnen; so sagt man: heyotí rabē áka sugē er fand einen Verstorbenen = ein Mann (der) gestorben bot sich ihm dar; galabā āka suktē er fand eine Höhle = eine Höhle war ihm da, bot sich ihm dar; heyó āka sugēn er begegnete Männern = Männer waren ihm da u. s. w.

Aymari yedeyn yēn afār yekīni[44]), ay baḷā áred yemetīn yēn.

Diese nun gingen hin, ihrer vier waren sie, und kamen zum Hause des Mädchens.

Ai baḷā ay ginní dayló amūlal[45]) tubilē tinē yēn[46]), amā gēd āk suγuttē[47]) yēn áred, ay ginni dayló te weyn[48]) yēn, amā gēd te áred defeyn[49]) yēn.

Das Mädchen aber hatte die Dämonssöhne in der Ferne schon erschaut und versteckte sich sofort vor ihnen im Hause, die Dämonssöhne fanden sie nicht, blieben aber in ihrem Hause sitzen.

Amayk sáral ay balāt saγāl malehenā sagrā bāhē, yemetē yēn, ay suγuttē saγalā áred te wey yēn, ay ginní dayló áred ắka sugēn[50]) yēn.

Hierauf kam der Bruder des Mädchens nach Hause und brachte sieben Perlhühner, er fand nun die Schwester, die sich versteckt hatte, nicht zu Hause, dafür aber traf er die Dämonssöhne an.

Ay báḷal ay dayló ginniyā ēl[51]) yirdīn[52]), ka yigdifīn[53]), bētēn [54]) yēn, ay te saγalā ta tubilē, tobbē gēd birriktē,

Diese Dämonssöhne fielen nun über den Jüngling her, und erschlugen ihn und frassen ihn auf; da nun seine Schwester das sah

---

44) Nach Zahlwörtern in dieser Verbindung stets das Verb ke gebraucht; z. B. ay lammā šīḥ yakē, mahalí dieses Heer, welches 2000 (Mann) betrug; malaikā malehēn yekiní tēnal yemetín Engel, sieben an Zahl seiend kamen zu ihnen; nugus adóh iší amó yekē ēl yemete der König kam zu dritt (mit zwei Begleitern) zu ihm = drei sein Kopf war, u. s. w.

45) amā ūla-l da in dieser Richtung; der Erzähler deutete mir mit seiner Hand auf einen Bergsattel, der in ziemlicher Entfernung sich befand.

46) Plusquamperf. von bal sehen; s. oben die Flexion.

47) suγ versteckt sein (Tigré ሸሀየ: dass.), suγ-ut (für suγ-it in Folge Vocalassimilation) sich verstecken, schwaches Verb.

48) Auch wēn, s. Note 25.

49) Vom schwachen Verb defey, auch tefey sich setzen; zeigt einige Unregelmässigkeiten: Imperat. defē! Imperf. defey-a, defey-ta u. s. w., Perf. defē, defey-te, defē, defey-nē u. s. w.; vgl. Tigré ዴፋ: warte! habe Geduld!

50) Zu sug s. Note 43.

51) Auf diesen Jüngling diese Dämonssöhne über diesen (für ai-l) fielen sie her.

52) rad sich auf Jemand stürzen, hinzulaufen, wird stark flectirt, dagegen in der Bedeutung: fallen wird es schwach flectirt, z. B. mungo rob radē es fiel viel Regen; jenes steht im Zusammenhang mit Aeth. ሮደ:, راد, dieses mit ወረደ: Die Flexion vom starken rad ist: Subjunct. ardo, tardo u. s. w., Imperf. ardē, tardē u. s. w., Perf. irdē, tirdē, Imperat. erēd! Causat. Subjunct. ay-rad-o, ta-y-rad-o, Perf. e-y-redē, te-y-red-ē u. s. w.

53) Von gadaf (Aeth. ገደፈ:), s. oben die Flexion.

54) Reflexivform von bay, bē-t-ē ich nahm zu mir, ass, bē-t-tē u. s. w., s. Note 33.

lesen. Und es ist der Name *ΠΙΠΙ* zusammengesetzt (gebildet) und so יהיה (יהוה), welches das ewige Wesen bezeichnet, in *ΠΙΠΙ* verwandelt worden, das gar keinen Sinn hat. Jod der Hebräer nämlich ist ebenso wie das Jod (Jota) der Griechen, und He der Hebräer hat die Form eines griechischen Pi (*Π*). Und darum ist in den syrischen Exemplaren der LXX überall, wo der Name ܡܪܝܐ (d. h. wo ܡܪܝܐ für *κύριος* = יהוה) steht, ܦܝܦܝ über denselben geschrieben".

Dazu macht Bernstein noch folgende Bemerkung: „ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ ist s. v. a. d. Rabb. שֵׁם הַמְפֹרָשׁ, Schem hammephorasch, worüber vgl. Buxtorf's Lexic. Ch. Talm. Rabb. S. 2431 ff. B. B., in dessen Lexicon ܝܗܘܗ, ܝܗܘܗ und ܝܗܘܗ geschrieben vorgefunden wird, bemerkt ܝܗܘܗ ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ ܗܘ ܦܪܘܫܐ. ܦܪܘܫܐ ist einer welcher absondert, unterscheidet, also ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ ein unterscheidender, absondernder, besonderer Name. Dafür setzt B. B. nachher ܫܡܐ ܦܪܝܫܐ nomen separatum, secretum und erklärt dies durch ܓܢܝܙܐ secretum, occultum".

Schröter (a. a. O., Anm. 10) hat die angeführte Erklärung des Bar-Bahlul vollständig gegeben, ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ dabei durch nomen distinctum, singulare übertragend; dieselbe enthält eine neue Notiz: nämlich die Angabe am Schlusse, dass nach einigen Symmachus diesen שם המפרש geändert, und statt dessen ܡܪܝܐ und ܡܪܝ d. i. *κύριος* und *κύριος μου* (אֲדֹנָי und אֲדֹנִי) gesetzt habe, so dass man z. B. die Stelle Ps. 110, 1 lese: נאם יהיה אדוני שב בימין.

Abraham Geiger endlich macht dazu die Bemerkung: „Wenn die Syrer das שם פרוש aufgenommen haben (Bar-Hebr. zu Ps. 8, 2) und B. B. שמא פרישא mit גניזא erklärt (Bernstein, Zeitschrift IV, 199), so geben sie diese Erklärung nach ihrer Auffassung; dies darf aber nicht für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes bei den Juden genommen werden" [1]).

Wir werden bald sehen, dass diese Bemerkung Geiger's nicht richtig ist; beide, Bar-Hebraeus und Bar-Bahlul geben gerade die jüdische Tradition wieder, beide aber nicht direct, sondern sie haben dieselbe von Jakob von Edessa überkommen. Was man früher noch nicht so wissen konnte, was sich aber mehr und mehr herausstellt, dass in exegetischen, grammaticalischen und lexicalischen Fragen Bar-Hebraeus, Bar-Ali und Bar-Bahlul überaus häufig dem Jakob von Edessa folgen, trifft auch in diesem Falle zu: das hier mitgetheilte Scholion desselben ist die Quelle, aus der sie alle geschöpft haben, und es braucht kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden, wie dadurch ihre Angaben an Alter und in gleichem

1) Urschrift S. 264, Anm.

Grade an Autorität gewinnen, weiter wie interessant es ist, die lexicalische Tradition in einem solchen einzelnen Fall verfolgen und controliren zu können.

Kommen wir unserem Scholion, zunächst der Handschrift, in der es erhalten ist, näher; sie verdient wohl eine etwas genauere Beschreibung.

V.

Eine der stattlichsten syrischen Handschriften in der reichen Sammlung des Britischen Museums ist die Add. 12,159 bezeichnete, auf 313 (erhaltenen) Blättern des grössten Formats [1]), die 125 *Λόγοι ἐπιθρόνιοι* oder *ἐνθρονιστικοί* des berühmten Patriarchen Severus von Antiochien (A. D. 512—518) enthaltend, welche im Jahr 1012 (A. D. 701) durch Jakob von Edessa aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurden, nachdem schon zuvor durch Paul von Kallinikos eine uns theilweise auch noch im Britischen Museum erhaltene Uebersetzung derselben veranstaltet worden war. Da das griechische Original dieser Predigten fast ganz verloren ist, hat diese Handschrift für den Kirchen- und Dogmenhistoriker nicht geringe Bedeutung, für uns aber vor allem aus dem Grunde Werth, dass der Rand der Blätter eine Masse Bemerkungen des verschiedenartigsten Inhalts bietet, geographische, geschichtliche, archäologische, vor allem aber sprachliche, Erklärungen griechischer und hebräischer Worte, Rechtfertigungen der syrischen Uebersetzung gewisser Ausdrücke u. s. w. Jakob zeigt sich uns hier (denn von ihm als Uebersetzer rühren sie alle her), wie Wright ihn einmal charakterisirt hat, als [2]) „a man of marvellous learning for his age: an *ἀνὴρ τρίγλωττος*, who was equally conversant with Syriac, Greek and Hebrew, equally at home in his native literature, in the Septuagint and in the Traditions of the Jews“: mit einem Wort, er tritt hier vor uns als der syrische Hieronymus, nur dass er in seiner Gelehrsamkeit etwas solider ist, als dieser abendländische Kirchenlehrer, mit dem er im übrigen am meisten Aehnlichkeit hat [3]). Noch aus

1) S. Wright, Catalogue p. 524. Unter den mehr als 1000 in Wright's Catalog beschriebenen Nummern sind kaum zehn, die Papierhandschriften und die für den kirchlichen Gebrauch bestimmten und darum in der Regel stattlichen Handschriften eingeschlossen, deren Format das der vorliegenden Handschrift überragt.

2) Journal f. Sacred Literature, Jan. 1867, 4th Ser. p. 430.

3) Dass Hieronymus bedeutender und gelehrter war und Hebräisch viel besser verstanden hat als Jakob, soll damit nicht bestritten werden; aber viel sorgfältiger ist Jakob, nicht flüchtig wie jener, im Gegentheil pedantisch correct. Professor Nöldeke, dem ich die vorliegende Arbeit zur Durchsicht vorgelegt und dessen werthvolle Anmerkungen und Beiträge ich an den betreffenden Stellen mittheile, bemerkt zur Charakteristik beider: „Weltklug waren beide, etwas ehrlicher wohl Jakob; wie klug er war, sieht man am besten aus dem Stück bei Lagarde, reliquiae juris ant. 117 ff. Für seine Zeit war er sehr gelehrt; Griechisch kannte er sehr gut, Syrisch desgleichen, aber seine hebräische Kenntniss ist sehr, sehr fadenscheinig und reicht nicht entfernt an die des überhaupt viel be-

einem besondern Grund ist aber das erwähnte Manuscript von grosser Bedeutung: darum nämlich weil die Originalhandschrift des Werkes von Jakob mit der grössten Sorgfalt hergestellt wurde, um als Grundlage für die von ihm erstrebte Reform der syrischen Rechtschreibung und Handschriftenherstellung zu dienen. Wir lernen dies aus seinem Brief an den Bischof Georg von Sarug De orthographia Syriaca, und wir können es nicht unterlassen, die hiehergehörige Stelle am Schlusse des Briefs im syrischen Original wiederzugeben, indem wir auf Abbé Martin's lateinische und Dr. Phillips' englische Uebersetzung desselben verweisen [1]). Wir nehmen den Text aus dem von Phillips für seine Ausgabe nicht benützten Manuscript Add. 17,134 (fol. 83 b), das als muthmassliches Autograph Jakob's sicherlich von dem allergrössten Interesse ist [2]).

---

deutenderen Hieronymus. Er hatte sich bei Juden nach diesem und jenem erkundigt — vgl. die von Wright edirten Briefe — voilà tout. Hieronymus aber hatte von seinen Juden wirklich Hebräisch gelernt, wenn natürlich auch nicht gerade aus dem Fundament. Hieronymus konnte leichtere Stellen des Grundtextes sicher ohne Hilfe verstehen, Jakob gewiss nicht; das zeigt am besten vorliegendes Stück; er denkt ja, es heisse יהיה statt יהוה und נעם (ܢܥܘܡ, *NEOΓM* s. unten) statt נאם". — Man vergleiche auch noch die Charakteristik des Mannes, die Wright, in der Vorrede zum Catalog der syr. Hdss. p. XXII gibt, insbes. die Note †. Michael der Grosse, Patriarch von Antiochien, lässt Jakob eine Zeit lang zum Judenthum übertreten „supposant que les Juifs, par jalousie, n'avaient pas voulu communiquer tous leurs livres aux païens"; s. Langlois' französische Uebersetzung von Michaels armenischer Chronik. Venise 1868 p. 20. Eine eingehendere Charakteristik und Würdigung des Mannes fehlt noch.

1) Martin, Jacobi Edesseni Epistola etc. (Paris 1869) p. XI f. In Phillips' Ausgabe desselben Briefes (London 1869), p. 11 f.; syrischer Text p. ܝܒ f.

2) Für die Beschreibung dieses im Jahr 675 geschriebenen Manuscripts, das in der Hauptsache die von Jakob in demselben Jahr revidirte Uebersetzung der Hymnen des Patriarchen Severus enthält, siehe Wright's Catalogue (I) p. 330—339, wo S. 338 f. sechs Gründe zusammengestellt sind „for supposing that this manuscript is an autograph of the famous Jakob Bishop of Edessa"; weiter in Vol. III, die Tafeln V und VI, und über diese Preface p. XXX. Schon im ersten Band des Catalogs S. 337 hatte Wrigt erkannt, dass Foll. 83 u. 84 (auf denen eben das hier mitgetheilte Stück aus dem Brief Jakobs erhalten ist) „may perhaps have been written by a different hand", und da aus Assemani, Bibl. Or. I, 494 und 570 hervorzugehen scheint, dass die in dem Brief erwähnte Uebersetzung der Homilien des Severus von Jakob erst im Jahr 701 angefertigt wurde, so ist klar, dass diese zwei Blätter nicht schon, mit dem Rest des Manuscripts im Jahr 675 geschrieben sein können, sondern mit Wright (Preface) dem Anfang des VIII. Jahrhunderts zugeschrieben werden müssen. Weiter aber dürfte einleuchten, dass dieser Unterschied der Zeit, ein volles Vierteljahrhundert, eine etwaige Verschiedenheit der Schriftzüge vollständig erklärt, ebenso endlich, dass derselbe die Annahme, wir haben hier das Autograph Jakob's vor uns, nur um so wahrscheinlicher macht. Denn dass zwei, ihrem Inhalt nach nicht zusammengehörige, der Zeit ihrer Abfassung nach durch ein Vierteljahrhundert getrennte, aber beide zur Lebenszeit ihres gemeinsamen Verfassers und in überaus ähnlichen Charakteren geschriebene Stücke in einem Bande sich finden, begreift sich wenigstens bei obiger Annahme am leichtesten. Was Abbé Martin dagegen eingewendet hat, erscheint mir nicht zwingend, und man wird mir das Geständniss nicht miss-

ܕܠܬܫܡܫܬܐ ܕܝܠܗ ܗܘܐ ܕܠܘܬ ܣܡܘܟܘܣ. ܦܩܘܕ ܠܬ̈ܫܡܫܬܐ ܡܩܪܒܝܢ ܠܗ.
ܓܝܪ ܩܢܘܡܐ ܗܘ ܡܪܝܡܐ ܕܥܡܡܐ ܗܘܐ ܕܡܬܐܡܪܐ ܠܦܪ̈ܨܘܦܗ. ܘܟܢ̈ܘܫܝܐ
ܗܢܘܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܗ ܒܦܘܠܚܢܐ ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ: ܗܘ ܐܝܟܐ
ܕܒܫܡܝܐ ܐܦ ܡܘܡܝܢ ܦܘܠܚܢ ܦܫܝܛܐ ܐܝܟ ܣܓܝܐ ܟܢ. ܡܛܠ
ܗܘܝܢ ܕܠܗܘܢ ܕܐܬܝܢ ܕܝܢ ܡܛܠ ܕܢܦܫܗ ܢܫܐ ܕܡܢ. ܫܡܫܘܗ
ܐܝܟ [fol. 84 a] ܒܗ ܐܝܟ ܕܐܬܡܪܘܢ. ܘܠܐ ܠܐܪ̈ܙܝܢ ܡܢܗ ܚܕ ܡܢܗܘܢ
ܒܪܡܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܢܫܐ ܐܢܫܐ ܙܝܢ ܟܢ ܕܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܟܕ ܥܒܕ ܠܗܘܢ
ܬ̈ܫܡܫܬܐ ܠܗܘܢ ܒܗ ܕܡܫܡܫܝܢ ܘܠܗܘܢ ܕܢܦܫܗܘܢ ܠܐܬܩܢܘ.
ܢܫܬܡܫܘܢ ܒܫܡܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܕܡܛܠ ܢܩܝܦ ܗܘܝܢ. ܕܠܐܪ̈ܙܐ ܗܘܐ ܕܝܠܗ
ܕܠܗܘܬܐ. ܘܡܬܩܪܝ ܡܫܝܚܘ ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ ܠܡܫܡܫܘ ܒܬܫܡܫܬܐ. ܘܟܡ
ܠܐܪ̈ܙܐ ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܟܕ ܐܝܬ ܠܗ ܠܘܬ ܐܝܠܝܢ ܡܢ ܢܘܟܪܝܐ. ܘܡܛܠ ܐܝܬ
ܦܠܚܘ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܫܡܪܗ ܠܗ ܠܐܪ̈ܙܐ ܘܠܗܘ ܠܩܢܘܡܐ ܗܘ
ܡܪܝܡܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘ ܩܕܡܐ ܢܬܟܬܒ. ܘܐܝܬܝܗ ܐܦ ܒܫܡ̈ܗܐ ܕܗܠܝܢ
ܢܩܦܐ. ܘܐܦ ܒܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ. ܘܐܦ ܒܗܠܝܢ ܕܢܦܫܗܘܢ. ܘܐܢܘܢ
ܐܦ ܒܗܠܝܢ ܢܗܘܘܢ ܘܠܐ ܫܡܫ ܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܗܘ ܬܫܡܫܬܐ ܐܝܟܢܐ ܗܘܘ ܠܗ.
ܘܐܦܠܐ ܒܬܘܩܢܐ ܕܢܦܫܐ. ܟܕܠ ܐܝܬ ܕܐܦ ܐܢܫ ܥܠܘܗܝ ܠܗ ܝܗܒ.
ܕܪܟܐ ܐܝܬ ܕܢܦܫܗ ܘܢܦܫܗ ܐܝܟ ܐܝܟ ܢܦܫܗ. ܘܐܢܫܐ ܕܗܘ ܐܠܗܘܗܝ
ܘܡܢ ܕܢܦܫ ܡܢ ܬܪܐ. ܡܫܝܚ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪ. ܚܠܦܝܢ
ܬܐܠܗܝ ܒܫܡܐ ܐܢܫ ܫܡܫܐ. ܟܕ ܡܢܝ ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܡ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܟܠ
ܐܝܬ ܠܗ ܢܫܡܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܡܝܢ÷

deuten, dass ich in der Ueberzeugung in Add. MS. 17,134, wenn nicht das Autograph, so doch das Handexemplar Jakob's von Edessa vor mir zu haben, dasselbe mit besonderem Respecte benützte. Vgl. auch, was Schröter ganz neuerlich in dieser Zeitschrift (XXXI, 400 f.) über den Inhalt und die Beschaffenheit dieses MS. nach Wright's Angaben mitgetheilt hat. Prof. Nöldeke bemerkt dazu: „Ich habe dies Msc. auch sehr genau untersucht und bin schliesslich über die Annahme, dass es das Autograph des Jacob — resp. seines Schreibers — doch wieder sehr bedenklich geworden. Ich komme vielleicht später einmal auf diese Sache zurück“.

Ueber die Bedeutung des hier öfters wiederkehrenden Verbums ܣܬܡ hat Abbé Martin eine Anmerkung, die wir wiedergeben wollen: „Verbum ܣܬܡ compedivit, constrinxit designare videtur: 1⁰ signum annotationis, quod lectorem ad libri marginem vel calcem remandat. 2⁰ annotationem ipsam, quae, quum claudatur, generatim linea rubra in codicibus Jacobi Edesseni, propriam significationem verbi ܣܬܡ requirit. An Assemanus ita intellexerit, dubito (B. O. T. I, p. 478). Saltem quid indicare velit, dum, hunc locum Jacobi allegando loquitur de punctis colligatis, non intelligo". — Die Bedeutung desselben Wortes bespricht Martin in seiner Abhandlung Jacques d'Edesse et les Voyelles syriennes (Journal asiatique, VI. Sér., T. XIII (1869) p. 469). Mir scheint kein Zweifel zu sein, dass Assemani mit seinem „colligata vocat puncta, queis circulum diacriticum calamo apposuerat", ganz dasselbe meint, wie Martin, nämlich des mots . . . sur lesquells il mettait le signe ⌒ pour indiquer une note renvoyée à la marge du manuscrit. Dass Martin Recht hat, an der a. a. O. S. 470, n. 1 bemerkten Stelle der vaticanischen Hds. ܣܬܡ zu lesen, und nicht ܣܡ, wie Assemani, und wie Phillips aus Add. 12,178 aufgenommen, beweist die Lesart in 17,134. Prof. N. macht mich noch auf die Stelle Bar Hebr. Gramm. I, p. 244 l. 3 aufmerksam, wo gesagt ist, dass gewisse Worte im Singularis ohne Punkte geschrieben, im Pluralis mit Punkten bezeichnet werden ܡܣܬܡܢ; vgl. weiter ibid. 248, 15. 21, 249, 5.

Das Citat aus Jakob's Brief zeigt uns, welch grosse Sorgfalt er auf die Herstellung des ersten Exemplars dieser *Λόγοι ἐπιθρόνιοι* verwendet hat; und glücklicherweise nicht vergebens, denn in unserer Hds. 12,159 sind alle die Fehler vermieden, die er nach der angeführten Stelle von den Schreibern vermieden wissen wollte: die Verweisungszeichen im Text und auf dem Rande (fast dieselben, wie die in den griechischen und syrischen Hexapla-Hdss. gebrauchten), sind sehr sorgfältig gesetzt; was er im Text und was er statt dessen auf den Rand geschrieben, wie endlich die längeren erläuternden Anmerkungen (ܗܠܝܢ ܕܡܣܬܡܢ ܘܐܦ ܗܠܝܢ ܕܫܠܚܝܢ ܠܗܘܢ ܘܠܘܬ ܐܦ ܢܘܗܪܐ) wohl auseinandergehalten und an die passende Stelle gesetzt, überhaupt ist die ganze Handschrift in vieler Beziehung eine Musterhandschrift.

VI.

Das Scholion, dem wir hiermit endlich näher treten, steht in der Handschrift am Schlusse der 123. Homilie, die fol. 291 a mit der Aufschrift beginnt: ܡܐܡܪܐ ܕܡܬܪܓܡܢܘܬܐ ܕܒܟܬܐ ܡܢ ܡܩܠܘܬܐ ܚܕܝܢ.

ܠܘܬܗ ܕܡܦܫܩܘܬܐ ܠܐܬܪܐ. ܫܡܥ ܕܝܢ ܠܡܬܪܓܡ ܒܥܒܪܝܐ ܢܒܝܐ ܕܡܬܢܝܐ.

ܘܦܪܝܡ ܡܪܝܐ ܠܟܠ ܗܘ ܕܠܐ ܐܝܬ ܢܦܠ ܒܦܘܩܕܢܘܗܝ ܕܗܢܘܢ܀ ܡܛܠ ܗܘ

ܕܐܦ ܐܢܫܝܢ ܫܡܥܘ ܢܡܘܣܐ ܕܬܠܡܝܕܘܬܐ ܡܥܡܕܢܝܬܐ ܗܘ ܕܕܐܝܢ ܗܘܐ.

Wir wollen den Leser nicht mit den interessanten philologischen Bemerkungen aufhalten, die Jakob zum zweiten Wort dieser Ueberschrift, wie zur 21. und 70. Homilie (fol. 23 a. 138 b), die ebenfalls an die Katechumenen gerichtete Paränesen sind, über die Etymologie und Bedeutung von *κατήχησις* und *παραίνεσις* macht, und über die Schwierigkeiten dieselben syrisch genau wiederzugeben. Auch über den Inhalt der Predigt können wir kurz sein: dieselbe ist zum grössten Theil eine dogmatisirende Erklärung von Psalm 110 (109), 1: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn (*κύριος τῷ κυρίῳ μου*) und von v. 3 nach LXX: *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε*: ܡܢ ܟܪܣܐ ܡܢ ܩܕܡ ܟܘܟܒ ܢܘܓܗܐ ܝܠܕܬܟ, wobei der genaue Jakob zu ܟܘܟܒ ܢܘܓܗܐ [1]) stets die wörtliche Uebersetzung auf den Rand schreibt ܩܕܡ ܢܘܓܗܐ. Den Anlass zu seinem langen Scholion bietet ihm folgende Auseinandersetzung des Severus über die doppelte Bedeutung des in Ps. 110,1 zweimal gebrauchten Ausdrucks *κύριος*: ܘܡܪܝܐ [293 a. col. 2]

ܟܕ ܕܠܐ ܐܝܬ ܢܩܒܐ܀ ܕܡܛܠ ܡܪܝܐ ܗܢܘܢ ܕܡܫܡܠܝܢ ܡܡܠܠܝܢ ܡܡܠܠܐ

ܗܠܝܢ܀ ܐܢܘܢ ܦܬܓܡܐ ܠܝ ܠܡܪܝ܀ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܢܒܝܐ ܠܘܬܐ ܕܒܪܐ

ܘܕܩܘܪܒܐ. ܕܐܦܠܐ ܡܢ ܡܢ ܕܗܘ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܦܢܝܐ ܚܕܝܢ ܘܒܟܠܝܢ

ܚܘܕܬܐ. ܟܕ ܒܟܬܒܐ ܒܒܪܝܐ ܥܒܪܝܐ ܡܫܬܪܝܐ ܡܡܠܠܐ ܘܦܬܓܡܐ ܐܝܟ܀

ܕܡܫܬܢܝܢ ܒܟܠ ܐܠܗܐ܀ ܘܐܦܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢܐ ܟܕ ܗܠܝܢ ܡܫܬܡܠܝܢ: ܕܐܡܪ

ܐܠܗܐ܀ ܗܘ ܕܐܠܘܗܝܡ [in marg. *ΕΙΛΩΕΙΜ*] ܘܗܘ ܕ יהוה

[in marg. ܝܗܘܗ] ܘܗܘ ܕܐܕܘܢܝ: [in marg. *ΑΔΩΝΑΙ*] ܠܡܪܝ ܕܐܦ

ܡܫܬܠܡܐ ܗܢܘܢ ܕܫܡܗܐ: ܗܢܘܢ ܡܢ ܟܬܒܘܗܝ ܕܩܕܝܫܐ ܡܫܬܪܝܐ

ܡܫܬܡܥ ܐܢܘܢ ܕܠܐ ܡܦܫܩܝܢ. ܟܕ ܟܢ ܗܘܐ ܠܡܠܝܘܬܗܘܢ ܘܡܛܠ

ܫܘܬܦܘܬܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܫܡܗܐ ܗܠܝܢ ܡܢܗܘܢ ܗܘܘ. ܐܦ ܗܘܢܐ ܒܗܠܝܢ

1) ܢܘܓܗܐ, *ἑωσφόρος* Hexpl. Jes. 14, 12. Item Isaac Antioch. I, 158 v. 1735. Novaria 321. Ferner Beresch. r. c. 10 נוגה (نوغه bei Bîrûnî ed. Sachau S. ١٩٢). Nöld.

ܐܢܫܝܢ ܗܘ ܢܒܠ ܒܗ ܡܪܝܐ܆ ܐܡܪ יהוה [ܦܝܦܝ in marg. ܝܗܘܗ] ܠܐܕܘܢܝ
ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝܐ ܕܚܝ̈ܠܘܬܐ. ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܫܘܕܥܢܐ
[1] ܫܡ̈ܗܐ ܗܠܝܢ.

D. h. „Damit nun niemand glaube, dass hier (Ps. 110, 1) von zwei nur entlehnter Weise[2]) sogenannten Herren die Rede sei, zwei Königen etwa — derartige lügnerische und falsche Erklärungen[3]), die sich auch nirgendsher beweisen lassen, ersinnen und fabriciren die Juden — sage ich: Es gibt in der hebräischen Sprache viele ausgezeichnete und besondere Namen, die für Gott vorbehalten sind und mit denen gar nichts anderes benannt wird, z. B. אלהים (*ΕΛΩΕΙΜ*), יהוה (ܦܝܦܝ), אדוני (*ΑΔΩΝΑΙ*). Diese haben denn auch die Uebersetzer sorgfältig und absichtlich an vielen Stellen unübersetzt gelassen, um damit die Eigenthümlichkeit[4]) und Unübertragbarkeit dieser Namen auszudrücken. Und so braucht sie der Prophet und Psalmist auch an dieser Stelle: Es sagt יהוה (ܦܝܦܝ) zu אדוני d. h.: Der Herr zum Herrn der Heerschaaren; denn das ist die (appellative) Bedeutung dieser Namen".

Zur letzteren, ziemlich zweifelhaften Behauptung macht schon Jakob folgende corrigirende Anmerkung:

ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܫܡܐ ܗܘ ܕܐܕܘܢܝ܆ ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܪܝܐ܆ ܢܦܩ ܒܡܠܬܐ ܕܦܘܩܕܢܐ
ܡܫܠ̈ܛܢܐ. ܗܘ ܫܡܐ ܕܪ̈ܒܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܝܠܝܘܬܐ ܐܘ ܕܡܠܟܘܬܐ܆ ܒ
ܐܡܪܝܢ ܐܕܘܢܝ ܕܪ̈ܒܘܬܐ ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܪܝܐ ܕܚܝ̈ܠܘܬܐ[5]). ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܐܦ ܗܕܐ ܕܝ
ܡܠܬܐ ܕܫܡܐ ܗܘ ܡܪܝܐ ܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܐܠܗܐ: ܡܛܠ ܒܫܡܐ ܠܐ

1) adde ܕ. Nöld.

2) Ganz genau wäre „dem Ausdruck (ܫܘܐܠܐ, χρήσις) nach", so dass das Ganze auf unser „nur sogenannte Herren" herauskommt. Nöld.

3) Besser wohl „Redereien"; ob er auf die technischen Ausdrücke חנא, מתניתא anspielt? Nöld.

4) Ueber das Wort ܕܝܠܝܘܬܐ proprietas und ܕܝܠܝܐ vergleiche Jakob's Brief de orthographia, worin er sagt, dass dasselbe erst etwa 100 Jahre vor ihm in Gebrauch gekommen sei; die alten Syrer, Ephraem, Jakob, Isaak, Xenajas hätten dafür ܝܚܝܕܝܐ gebraucht. Bei letzterem hat übrigens schon Assemani (I, 479) ܕܝܠܝܐ nachgewiesen.

5) Die Construction unklar; fehlt ein Wort? Nöld.

ܡܬܚܫܒ ܫܚܠܝܦܐܝܬ ܡܬܐܡܪ܆ ܘܠܐ ܡܪܝܪܐܝܬ܆ ܘܡܢ ܫܡܗ̈ܐ ܗ̇ܢܘܢ ܠܐ
ܡܫܬܘܬܦܢܐ ܘܠܐ ܢܬܚܫܒ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܟܠ ܐܝܟܐ ܕܡܥܗܕ ܠܡܠܬܐ ܗܕܐ
ܕܕܘܝܕ܆ ܐܦ ܠܐ ܗܘܐ ܒܗ ܕܚܝܠܘܬܐ܆ ܡܪܝܐ ܕܚܝܠܘܬܐ ܡܣܝܡ ܗܘ܀
ܟܕ ܐܡܪ ܕܐܡܪ ܕܘܝܕ܆ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝܐ ܕܚܝܠܘܬܐ܆ ܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܝ܀
ܠܒܗܬܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ ܘܕܢܣܛܘܪܝܢܐ ܠܒܪܢܫܐ ܦܫܝܛܐ ܕܐܡܪܝܢ ܠܗ̇ ܕܐܬܐܡܪܬ
ܐܬܐܡܪܬ܆ ܘܡܚܘܐ ܗܘ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ܆ ܘܡܪܝܐ ܕܚܝܠܘܬܐ܆ ܗܢܘ ܕܝܢ ܐܕܘܢܝ
ܨܒܐܘܬ܆ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ ܠܗ ܡܢ ܝܗܘܗ ܐܠܗܐ ܐܒܐ܆ ܕܬܒ ܠܟ ܡܢ ܝܡܝܢܝ܀

„Weil an vielen Stellen der Schrift אדוני d. i. ܡܪܝܐ, *κύριος* mit צבאות d. i. *στρατειῶν* oder *δυνάμεων* verbunden ist, so dass man sagt אדוני צבאות d. i. *κύριος τῶν δυνάμεων*, und weil nach Severus dieser Name für Gott speciell [1]) gebraucht, und wenn auf Menschen angewandt, nur in entlehnter [2]) und uneigentlicher Weise (*ἀκύρως*) gebraucht wird und er zu den unübertragbaren Namen gehört, setzt er überall, wo er dieses Wort David's citirt, *κύριος τῶν δυνάμεων*, obwohl es nicht in demselben steht und sagt: „Es spricht der Herr zum Herrn der Heerschaaren: setze dich zu meiner Rechten" zur Beschämung der Juden und Nestorianer, die es zu einem (blossen) Menschen gesprochen sein lassen, damit beweisend, dass Christus wahrer Gott und Herr der Heerschaaren d. i. אדוני צבאות ist; er, zu dem von יהוה, Gott dem Vater gesagt wird: Setze dich zu meiner Rechten".

Sehen wir schon hier, dass Jakob des Hebräischen wenigstens einigermassen kundig war, so noch mehr im Text des Scholion selbst, das durch folgenden Passus der Predigt veranlasst ist.

[f. 293 b. col. 2] ܗܠܝܢ ܕܝܢ܆ ܐܝܟ ܕܠܘܬ ܦܫܝܩܐ ܗܘ ܕܟܠܢܫ ܢܘܕܐ
[f. 294 a. col. 1] ܐܡܪܝܢ܆ ܐܘ ܕܝܢ ܠܐ܆ ܐܝܟ ܕܒܪܐ ܘܠܐ ܕܒܟܬܒܐ܆ ܐܝܟܢܐ
ܕܦܪܫܝܢ ܐܡܪܝܢ܆ ܘܗܘ ܕ יהוה [i. m. ܕܝܗܘܗ] ܘܗܘ ܕܐܕܘܢܝ܆ ܟܕ ܠܐ ܚܕ ܗܘ܀
ܡܢ ܫܡܗ̈ܐ ܠܐ ܡܫܬܘܬܦܢܐ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܘܕܒܟܠܗ ܟܠ ܐܝܟܐ ܕܡܬܐܡܪ܀

---

1) *κυρίως*, „resp. als Eigenname, *κύριον ὄνομα*". Nöld.

2) ܫܚܠܝܦܐܝܬ = *καταχρηστικῶς*, fehlt bei P. Smith, c. 1401; s. oben 466, 30. 476, 19.

ܡܛܠ ܗܕܐ ܗܟܢܐ. ܐܦ ܒܠܚܘܕ ܗܢܘܢ ܕܦܫܩܘ܆ ܒܪܡ ܕܡܬܡܠܐ ܒܟܠ
ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܐܦܫܩܘ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܕܝܠܝ ܐܟ ܡܢ ܡܫܝܚܐ܀

„Soviel gemäss unserer griechischen Uebersetzung, aber auch nach dem hebräischen Urtext selber, sowohl יהוה als אדני gehören beide zu den unübertragbaren nur von Gott gebrauchten Namen, wesshalb denn auch alle die Uebersetzer beide in der gleichen Weise übersetzt haben, nämlich *εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου*".

Worüber Jakob:

ܐܝܟ ܕܠܘܬ ܦܘܫܩܐ ܕܝܘܢܝܐ ܗܘܢܐ ܐܡܪ ܡܠܦܢܐ܆ ܡܛܠ ܕܗܢܘܢ ܕܦܫܩܘ ܒܝܘܢܝܐ
ܗܘܢܐ܆ ܟܕ ܚܙܘ ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝܐ ܒܠܫܢ܆ ܠܐ ܢܫܟܚܘܢ ܠܝ ܐܝܟ ܫܘܚܠܦܐ
ܒܠܫܢܐ ܥܒܪܝܐ܆ ܒܫܡܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ܆ ܟܠܗ ܗܘ ܫܡܐ ܐܚܪܢܐ ܕܡܪܝܐ. ܒܥܒܪܝܐ
ܐܝܟ܆ ܠܗ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܫܡܐ ܐܠܗܘܬܗ܆ ܐܠܐ ܗܘ ܡܢ ܦܫܝܩܐ ܐܠܗܘܬܗ
ܝܗܝܗ: ܠܗܘ ܕܐܦ ܒܗܘܢ ܒܡܫܘܚܬܐ ܒܟܬܒܐ. ܘܟܕ ܠܐ ܡܫܬܡܫ ܫܡܫܘܗܝ
ܡܫܡܫܢܐ܆ ܗܘ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ܆ ܐܕܘܢܝ ܐܘ ܟܠܗ ܡܪܝܐ ܒܠܫܢ܆ ܠܗܘ
ܕܐܡܪܘ ܡܫܡܫܐ ܕܝܗܘ ܐܠܗܘܬܗ ܡܫܬܪܐ܆ ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܗܘ ܫܡܐ ܒܟܬ̈ܒܐ.
ܩܕܝܫ ܗܘ ܫܡܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܡܫܡ̈ܫܝܢ ܠܘܬܗ: ܗܠܝܢ ܕܡܛܠ
ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܗܠܝܢ ܫܡ̈ܗܐ܆ ܗܐ ܡܬܚܙܝܢ ܚܕ ܦܐܐ: ܒܟܬܒܝܢ ܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܡܛܠܬܗ ܕܫܡܐ ܗܘܐ ܕܠܗܘܬ ܒܟܬܒܐ܆ ܕܫܡܫ ܒܟܠܟܘܢ ܡܘܕܥܐ. ܘܐܢܫܐ ܕܐܦ
ܟܠܗ ܡܘܠܟܢܘ ܕܡܐܡܪܐ ܗܘܐ. ܢܬܟܠܐ ܘܢܬܐܡܪ ܒܩܪܝܢܬܐ ܗܘܐ.

'Gemäss der griechischen Uebersetzung' sagt der Lehrer, wei[illegible] wenn sie *κύριος τῷ κυρίῳ* sahen, nich

dafür gesorgt, dass es auch ans Ende dieser Predigt im vorliegenden Werke (*πραγματία*) geschrieben und gesetzt werde."

Wir lassen nun den syrischen Text des Scholions folgen und schliessen daran die Uebersetzung und die weiter nothwendigen Bemerkungen über die Bedeutung desselben an.

[fol. 301 a] ܡܫܘܚܠܦܘ ܕܡܗܓܠ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ ܘܦܪܝܫܐ ܕܠܘܬ

ܥܒܪ̈ܝܐ: ܡܬܐܡܪܐ ܒܒܬ̈ܐ ܦܘܪܫܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܦܫܩܘ ܡܢ ܚܘܣܝܐ

ܠܣܘܦܪ̈ܐ: ܕܡܬܐܡܪ: ܠܘܬ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܫܡ ܦܪܘܫ.

[I] ܠܒܪ ܘܠܐ ܡܕܡ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܥܡ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܐܘ ܗܦ̈ܟܝܢ. ܕܐܦ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ

ܐܘ ܒܡܠܬܐ ܐܘ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܬܬܢܝܚ ܠܘܬ ܗܘ ܕܠܡܫܡܫܘ ܒܗܘܢ

ܒܢ̈ܝܢܫܐ. ܕܠܗ ܫܪܝܪܐ ܐܝܬ ܕܢܬܐܡܪ ܒܗ: ܐܠܐ ܡܢ ܗܘ ܕܠܥܘܠܡ. ܘܐܝܟܢܐ

ܕܒܟܠ ܡܕܡ ܦܩܕ ܫܪܝܪܐ: ܘܚܣܝܢ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠ: ܐܦ ܒܗ ܐܝܟ

ܡܬܝܕܥܢܘܬܐ ܗܘ ܕܡܢ ܣܘܟܠܐ ܒܢ̈ܝܐ: ܘܐܦ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢ ܒܟܠ ܠܐܠܗܐ:

ܟܠ ܡܕܡ ܕܗܘܐ ܘܐܝܬ ܕܗܘܐ ܠܝ ܕܢܕܥܘܢ ܐܘ ܢܬܒܕܩܘܢ. ܠܗ ܡܢ ܟܠ

ܦܪܘܫ ܐܝܬ ܕܢܦܩ ܘܒܗ ܢܬܚܫܚ. ܒܟܠ ܚܘܫܒܐ ܘܡܠܬܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ.

ܘܡܬܦܪܫ ܒܟܠܗ ܕܒܢ̈ܝܐ ܒܪ̈ܝܬܐ. ܘܐܦ ܦܪܝܫ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܗܠܝܢ.

ܒܟܠܗ ܕܡܗܓܠ ܠܐܠܗܐ. ܠܝ ܓܝܪ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܗܢܝ ܕܒܠܥܕ: ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ

ܘܦܪܝܫܐ: ܕܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܫܪܝܪܐ ܢܐܡܪ ܐܘ ܢܫܡܥ: ܐܠܐ ܡܢ ܗܘ ܕܠܐ

ܫܪܝܪܐ ܘܠܐ ܐܠܗܘܬܐ ܦܩܘܕ ܡܬܐܡܪܐ ܡܦܪܫܐ ܘܦܪܝܫܐ. ܕܒܟ̈ܠܐ ܕܡܠ̈ܐ

ܡܬ̈ܪܫܐ. ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܫܪܝܪܐ ܢܐܡܪܘܢ. ܟܕ ܕܫܡܥܝܢ ܘܡܬܒܣܡܝܢ ܠܒܗܘܢ ܕܠܐ

ܐܠܗܘܬܐ ܘܠܐ ܫܪܝܪܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܗܘܐ ܗܟܢܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܦ ܒܟܠܗ

ܘܡܫܬܪ̈ܪܐ ܕܡܗܓܠ ܠܐܠܗܐ ܐܘ ܒܟܠ ܐܠܗܘܬܐ ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܐܘ

ܡܬܬܫܡܫܝܢ. ܒܗܢ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪܐ ܡܦܪܫܐ ܒܟܠ ܕܥܒܝܕܐ ܢܦܩܢ. ܘܠܐ ܕܠܐ

ܒܗܝܠܐ ܒܟܠ ܡܕܡ ܐܘ ܢܬܟܠ ܡܢ ܐܢܫܐ ܘܡܬܐܡܫܘ. ܐܘ ܢܐܡܪ ܠܐܢܫܐ

ܘܢܬܟܠܘܢ. ܠܝ ܓܝܪ ܒܟܢܘ ܕܡܬܟܠܐ ܐܢܫܐ: ܗܘ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܫܬܪܝܪܐ

ܐܬܚܙܘ ܘܐܬܓܠܝܘ: ܘܗܘܝܐ ܐܫܬܪܪ ܒܥܠܡܐ ܘܒܟܠܗ ܐܪܥܐ: ܠܐ ܡܫܪܐ
ܕܠܡܫܡܫܐ ܢܐܡܐ ܒܫܡܐ ܕܐܠܗܐ: ܘܠܐ ܒܐܠܗܐ ܒܫܡܐ ܕܡܫܡܫܐ: ܘܠܐ ܒܚܘܬܐ
ܕܟܬܒܐ ܘܐܦܠܐ ܒܟܬܒܐ ܚܘܬܐ: ܘܠܐ ܒܛܘܪܐ ܩܘܡܐ ܘܐܦܠܐ ܒܩܘܡܐ
ܠܛܘܪܐ: ܘܠܐ ܒܫܡܝܐ ܐܦܠܐ: ܐܘ ܒܫܡܝܐ ܢܘܪܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܩܘܕܫܐ ܕܟܠ
ܢܟܠ ܒܗܘܢ ܒܡܫܪܐ ܘܒܟܬܒܐ ܩܠܐ: ܐܠܐ ܒܟܠ ܡܘܡܬܐ ܕܢܗܘܘܢ ܒܫܡܐ
ܗܘ ܕܝܠܝܐ ܕܦܩܕ ܐܬܬܩܝܡ ܠܟܠܗܘܢ: ܘܗܘ ܕܦܩܕ ܠܡܬܚܪܐ ܐܚܝܢܐ
ܐܘ ܒܚܝܠܐ ܡܬܚܪܐ: ܐܘ ܡܦܪܫ ܒܥܒܕܐ ܛܒܐ ܘܡܬܬܒܐ ܥܒܕܐ: ܒܗܕܐ
ܡܦܩܠ ܒܡܬܒܐ ܠܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܠܐ ܡܫܒܚ ܘܡܘܬܐ. ܘܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢܗ
ܡܢ ܟܠ ܘܥܠ ܡܢ ܟܠ ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ. ܢܦܫܗ ܒܫܡܐ ܕܝܠ
ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܟܠ ܒܟܠܗ ܘܐܦܠܐ ܡܢ ܚܕ ܡܢ ܒܫܡܝܐ ܘܡܟܝܠܐ ܒܟܠܗܘܢ
ܕܒܗ ܒܬܪ ܐܝܟܐ: ܐܠܐ ܒܒܢܝܐ ܡܕܡ ܡܕܡ ܨܒܝܢܐ ܕܠܐ ܒܗܝܢܐ: ܣܓܝ ܓܝܪ
ܐܬܬܩܝܡ ܒܒܫܒܐ ܡܢܝܐ: ܘܦܩܕ ܕܠܐ ܒܚܘܦܪܐ ܘܐܬܓܠܝ ܒܝܕ ܟܬܒܐ.܀.
[II] ܐܠܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܗܘ ܕܡܫܝܚܐ ܒܢ ܟܢܫܬܗ ܕܬܘܕܝܬܐ. ܗܘ
ܕܒܟܠܗܘܢ ܒܟܬܒܐ ܡܬܚܙܝܐ ܕܐܬܬܠܝܐ ܒܫܡܗܐ ܕܐܝܟ ܡܫܬܡܠܝܐ ܗܘ
ܕܡܬܒܝܢ. ܗܘܝܘ ܕܡܢ ܠܥܠܡܐ ܗܘܐ ܐܬܬܚܝܡܘ ܠܘܬ ܠܥܠܡ ܕܡܫܘܪܝܐ.
ܗܢܘܢ ܣܓܝ ܫܡܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܘܡܬܐܡܪ: ܫܡܥ. ܘܡܬܐܡܪܐ ܒܗ ܠܐܠܗܐ
ܡܢ ܡܠܐܟܐ ܠܐ ܚܘܫܒܐ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܗܘܢ ܡܢ ܠܐ ܢܘܚܬܐ ܡܠܐܟܐ.
ܕܒܢܝܐ ܡܠܐ ܡܕܡ ܒܒܢܝܢܐ ܐܠܗܘܢ. ܘܫܡܐ ܡܕܡ ܡܫܪܐ ܕܡܫܡܫܝܢ
ܒܗ ܠܐܠܗܐ ܠܘܬ ܣܓܝܐܐ ܘܡܫܡܫܐ ܕܒܢܝܢܐ. ܐܠܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܐܝܟ
ܒܫܪܐ. ܫܡܐ ܡܕܡ ܡܫܝܚܐ ܘܓܒܝܐ: ܕܒܓܠܝܘ ܡܫܝܚܐ ܕܥܒܕܐ ܗܘ
ܒܐ ܘܐܬܡܪ ܕܢܦܩ ܠܝ ܒܒܥܠܒܝ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܠܗܘܢ ܫܪܝܪܐ.
ܠܐܦ ܠܝ ܐܘܪܚܐ ܕܟܬܒܐ ܘܐܦ ܡܠܐ ܘܡܫܘܪܐ ܕܡܠܐܟܐ. ܓܝܪ ܐܬܝܕܥ
ܕܒܢܝܐ ܕܠܐ ܒܗܝܢܐ: ܘܗܘܐ ܒܗ ܘܡܬܐܡܪܐ ܒܙܢܝܐ ܡܠܐܟܐ ܒܗܘܒܢܝܐ
ܢܬܐ. ܡܬܚܙܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܠܐܟܐ ܣܗܕܝܗ ܦܠܚܝܐ ܘܡܫܬܒܚ

ܘܡܫܡܫܢܐ: ܘܠܗ ܡܫܬܡܠܝܢ ܡܡܨܥܝܢ ܡܢܗܘܢ ܕܢܬܓܠܐ ܘܢܬܚܙܐ ܡܢ
ܡܠܐܟܐ. ܒܗܘ ܓܠܝܢܐ ܕܐܦܪܝܢ ܠܐ ܡܬܓܠܝܢܘܬܗ: ܕܡܢ ܓܒܪܐ ܠܗܘܢ ܠܢܒܝܐ
ܘܫܠܝܚܐ ܘܡܠܦܢܐ ܐܬܓܠܝܬ ܘܐܬܝܕܥܬ. ܠܗ ܒܠܚܘܕ ܡܫܝܚܐ ܗܘܝܘ ܕܐܬܒܪܝ
ܐܝܟ ܕܒܡܠܐܟܐ ܠܠܫܢܐ ܡܫܘܕܥܐ. ܐܠܐ ܒܡܕܡ ܐܦ ܐܚܪܢܐ ܡܫܘܕܥܐ ܕܦܩܘܕܗ
ܡܢܗܘܢ. ܕܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܣܗܕ: ܒܙܒܢܐ ܘܒܕܪܐ. ܘܠܐ ܪܓܫ ܕܢܣܬܟܠ
ܠܘܬܗ ܡܐ ܕܐܫܬܠܡ ܠܝ ܡܢܗܘܢ. ܐܠܐ ܗܢܘܢ ܩܕܝ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܗܘܢ. ܐܢܐ ܕܝܢ
ܡܣܒܪ ܐܢܐ ܠܡܦܢܝܘ: ܕܐܦ ܡܠܘܬܐ ܕܡܠܟ ܡܫܡܫܝܢ ܫܡܝܢܐ ܕܫܡܗܘܢ
ܢܦܩܬ ܕܓܒܪܐ ܗܢܘܢ ܕܐܫܬܡܥܘ ܘܡܫܬܡܥܘ. ܒܝܕ ܦܘܡܗ ܡܢ ܗܘ ܕܦܪܘܫܐ:
ܟܠ ܕܫܡܥܐ ܗܘ ܕܥܒܕܝܢ ܡܠܟܝ ܐܢܐ: ܘܢܦܩ ܐܢܐ ܕܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ
ܢܬܟܢܫ ܠܝ: ܘܠܗ ܕܒܢܝܢܐ ܟܠܗܘܢ ܡܥܒܕ ܐܢܐ: ܐܠܐ ܗܝ ܕܠܡܫܡܠܝܘ
ܗܘܝܐ: ܕܒܢܝܢܐ ܡܫܬܒܚܐ ܟܠܐ ܐܢܐ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܗܫܐ ܘܠܗܠ: ܒܕ ܢܣܒ
ܐܢܐ ܠܡܬܡܟܢܘ ܟܠ ܒܠܗ [301 b] ܡܢ ܡܠܐܟܐ ܠܫܡܐ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ.
ܗܟܢ ܚܘܝܬܗ ܡܢܗ ܚܙܘܬܐ ܕܡܢ ܙܒܢܐ ܢܫܐ: ܐܝܟܢܐ ܠܗܝ ܗܘ
ܕܡܫܡܠܝܢ ܗܘܐ ܐܠܗܝ. ܘܐܬܚܙܝܘ ܒܗܘܢ ܒܡܠܐܟܐ. ܒܗܝ ܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܐܚܪܢܐ ܘܡܫܘܕܥܢܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܗܘܢ ܡܢ ܐܢܫܐ ܚܙܝܢܬܐ: ܐܝܟ ܕܠܡܠܘܬܐ
ܕܗܢܘܢ ܕܦܩܕܢܝܢ ܘܦܪܝܢ.܀.

[III] ܐܠܐ ܡܢ ܚܕܐ ܕܐܘܕܝ ܕܡܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘ ܫܡܐ ܗܘ ܡܫܡܗܐ ܠܗܘ
ܒܒܪܝܬܐ: ܘܕܠܐܝܬ ܐܢܫܐ ܘܚܝܘܬܐ ܠܒܢܝܢ ܠܗܝ. ܙܒܢܐ ܐܝܬ ܕܐܚܘܬܐ. ܕܡܢ
ܐܢܫܐ ܘܐܢܫܝܐ ܗܘܝܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܫܟܚ ܫܡܐ ܗܘ ܡܫܡܗܐ ܘܡܫܬܪܐ. ܘܐܬܐ
ܡܢ ܠܗܘ ܒܒܪܝܬܐ. ܟܠ ܗܘ ܕܓܠܐ ܘܦܫܛ ܟܝܢܐ ܕܠܐ ܡܬܟܠܐ: ܘܠܐ ܐܝܟ ܠܗܘ
ܫܘܘܕܐ ܡܕܡ ܥܠ ܒܠܗ: ܐܘ ܛܘܒܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܢ ܐܚܐ ܐܒܐ. ܠܝ ܕܝܢ
ܘܡܟܘܢܐ ܕܒܝܬܐ ܘܒܢܝܢܐ ܘܠܐ ܕܠܐ ܡܬܒܢܝ ܘܠܐ ܡܣܬܟܠ: ܙܒܢ ܚܕ ܕܒܪܐ
ܡܢ ܙܒܢܐ ܢܫܐ: ܘܒܕܐ ܒܓܒܪܐ ܕܡܢ ܠܒܝ ܘܡܫܡܫ ܐܝܟ ܟܠ ܡܫܬܡܥܢܐ
ܪܒܐ ܗܘ ܠܝ ܡܕܝܢ ܕܟܠ ܒܪܐ ܗܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܐ ܕܪܘܚ ܕܡܫܡܫܢܐ ..

ܘܢܫܡܐ ܒܦܩܘܠܐ̈. ܕܟܬܝܒܝܢ ܫܡܐ ܘܠܐ ܒܗܝܠܐ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܒܗܘܢܐ ܟܠ
ܡܫܡܫܢܐ ܡܕܡ. ܐܠܐ ܘܠܐ ܒܝܠܐ ܕܠܗܘܢ ܕܡܫܡܫܢܐ: ܠܟܠ ܗܘܝܐ. ܘܐܦܠܐ
ܗܘ ܒܪܐ ܘܡܫܬܡܫܢܘܬܐ ܕܐܝܬܝܐ ܠܘܬ ܒܢܝܢܫܐ. ܐܠܐ ܠܫܡܗܘܢ ܡܢ ܕܒܢܝܐ:
ܡܫܡܫ ܣܓܝ. ܕܡܢ ܒܪܐ ܒܫܡܐ ܐܠܗܘܗܝ ܠܘܬ ܒܠܗܘܢ ܒܩܫܡܐ̈.
ܘܠܗܝܢ ܠܗܘܢ ܝܗܘܒܐ ܕܡܢ ܡܢܐ ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܐܬܡܢܝ. ܠܫܡܗܘܢ ܕܝܢ
ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܝܗܘܒܐ. ܘܕܡܢܗܘܢ ܒܫܘܘܕܥܗܘܢ ܕܡܢ ܡܢܐ ܡܬܝܕܥ.
ܘܡܬܪܐܡ ܠܘܬ ܡܫܡܠܝ ܕܩܢܐ. ܘܐܦ ܠܘܬ ܟܠܗ ܕܒܪܝܬܐ. ܟܕ ܠܫܡܗܘܢ ܐܦ
ܕܪ̈ܘܚܢܐ ܕܒܗܘܢ ܒܠܫܢܐ. ܡܢ ܡܫܬܘܕܥܢܘܬܐ ܡܕܡ ܕܡܫܝܚ ܒܗܘܢ. ܘܡܢ
ܐܢܫܘܬܐ ܕܒܠܗܘܢ ܦܪܝܫ ܠܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܒܗ ܕܒܗ ܒܠܗܘܢ ܕ̈ܩܘܝܬܐ:
ܘܡܬܬܪܝܨܢܘܬܐ: ܘܠܐ ܕܡܬܬܪܝܨܢܘܬܐ ܘܡܬܒܪܝܢ ܒܫܡܩܘܠܐ. ܐܦ ܠܐܠܗܐ ܗܘ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܐ ܕܡܬܝܕܥ ܘܠܐ ܕܡܬܦܪܫܐ ܘܠܐ ܕܫܡܐ ܘܠܐ ܕܡܘܢܐ: ܕܫܡܫܡܝܢ
ܒܩܘܢܐ ܘܡܩܘܪܐ ܡܫܬܠܛܐ ܒܟܠ ܫܡܐ ܘܫܡܐ܇ ܗܐ ܓܝܪ ܠܘܬ ܢܘܢܐ: ܫܡܐ
ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ: ܬܐܘܣ. ܡܢ ܗܘ ܕܬܐܘܦܝ ܐܬܐ ܘܐܬܐܘܗܝ ܝܗܘܒܐ.
ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܚܙܐ ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܫܘܡܝ. ܟܕ ܠܝ ܕܝܠܐ ܐܝܟ ܕܝܕܥܢܐ. ܐܦ
ܡܢ ܒܡܠܐ ܐܠܗܐ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܕܒܟܠ ܩ̈ܠܐ ܕܝܘ̈ܢܝ. ܘܡܫܩܢ ܗܘܘ
ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ. ܗܟܢܐ ܗܘ ܓܝܪ ܠܐܠܗܐ: ܘܬܐܘܦܝ ܚܕܐ ܡܢ ܡܫܪܚܘܬܐ ܕܗܘ̈ܢܐ
ܕܒܢ̈ܫܐ: ܘܕܟܠ ܒܢܐ ܓܢܣܐ. ܘܢܣܒܐ ܘܕܢܘܡܐ ܕܟܠ: ܕܓܝܪ ܘܕܦܩܘܕܐ.
ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܡܬܝܕܥܢܐ ܕܟܠ ܗܘܐ ܒܫܡܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܢܘܪܐ ܗܘ
ܐܟܠܐ ܘܡܬܝܕܥܢܘܬܐ. ܫܡܫ ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܫܡܫܐ: ܕܐܦܠܐ ܫܡܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ
ܕܝܠܗܘܢ. ܕܡܬܝܕܥ ܦܪܝܫ ܠܘܬ ܡܬܟܫܦܝܢ ܕܒ̈ܢܝܐ: ܡܬܩܪܐ ܗܘܐ
ܡܫܬܡܠܝܐ ܐܘ ܐܬܠܗܘܢ ܕܠܐ ܝܗܘܒܐ. ܐܐܠܗ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ ܡܫܬܡܫܢܐ
ܠܗܘܢ. ܗܘ ܒܗ ܕܐܝܬܘ ܠܐ ܗܘܐ ܕܒܝܬܐ ܠܒܪ̈ܢܫܐ ܡܫܡܫܢܐ: ܡܬܠ
ܕܒܝܬܗ ܘܡܫܝܚܘܬܗ ܕܠܘܬ ܐܢܫ̈ܐ. ܠܐ ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ ܕܡܫܡܫܘܗܝ
ܐܢܫܝܢ: ܒܟܠ ܠܐܠܗܐ ܕܟܠ ܗܘ ܫܡܪܐ ܘܠܐ ܒܫܡܐ. ܦܘܩܕܢ ܣܓܝ ܗܘ

ܣܓܝ ܘܡܦܪܫܐ ܠܝ ܕܗܘܝܘ ܦܫܝܛܐ ܕܟܠ. ܘܕܝܠܗ ܡܫܝܚܐ ܐܚܪܢܐ ܐܠܐ ܐܦ
ܗܘ. ܒܗ ܣܓܝ ܢܒܝܐ ܣܝ ܘܡܬܐܡܪܝܢ ܐܦ ܐܢܫܝܢ ܐܚܪܢܐ ܕܒܗܘܢ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܥܒܪܝܐ ܕܡܬܐܡܪ ܐܠܘܗܝܡ. ܒܪܘܝܐ ܐܦܢܝ ܕܡܬܦܫܩ.
ܐܠܗܐ ܒܗ ܕܒܗ ܢܒܚܝܢ ܗܠܝܢ ܒܥܒܪܝܐ: ܕܗܘ ܐܠܗܘܗܝ ܒܪܘܝܐ ܕܟܠ. ܐܝܟ
ܫܡܐ ܩܕܝܫܐ ܢܫܒܚܘܢ ܕܐܠܗܘܬܗ ܗܢܐ. ܗܘ ܗܟܘܬ ܐܦ ܣܓܝ ܐܪ̈ܡܝܐ
ܐܘ ܒܗ ܡܠܘܫܐ: ܡܛܠ ܡܢܝܢܘܬܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܥܠ ܕܠܘܬܗܘܢ:
ܘܕܡܬܒܠܠ ܕܥܠ ܠܘܬ ܡܬܒܠܠܘܗܝ. ܒܫܡܐ ܗܘ ܕܡܢ ܠܘܬܗܘܢ ܕܦܢܝܢ.
ܘܦܢܝܢܘܢ ܠܒܪܘܝܐ ܕܟܠ ܐܠܗܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܒܦܢܝܬܐ ܬܘܒ. ܐܦ ܛܝܒܐ
ܐܘ ܒܗ ܐܬܪܐ ܡܬܒܪܝܢ. ܐܠܗܐ ܒܗ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܬܬܢܝܚܢ. ܕܐܦ
ܒܬܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ: ܦܢܝ ܣܢܝ ܒܥܒܪܝܐ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܢܦܠ ܠܗܘܢ ܛܘܥܝܐ.
ܐܠܐ ܒܗ ܟܠ ܐܠܗܐ ܡܪܐ ܕܟܠ ܠܐ ܚܙܝܢ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ
ܫܡܐ ܡܫܘܕܥܢܐ ܕܟܝܢܗ. ܐܠܐ ܠܟܠܗܘܢ ܫܡܗܐ ܘܟܘܢܝܐ ܕܝܢ ܕܡܫܬܡܗܝܢ
ܠܟܠܗܘܢ. ܡܢ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܠܘܬܗ ܐܦܢܝܢ ܠܗܘܢ. ܒܪܘܝܐ ܣܓܝ ܦܢܝ
ܣܓܝ ܘܡܫܝܚܐ ܘܪܘܚܐ. ܘܡܥܒܪܢܐ ܘܡܫܝܚܢܐ. ܘܐܬܝܕܥܬ ܡܫܬܐܠܬܐ
ܦܪܝܫܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܘܡܪܐ ܘܡܟܠܠ ܘܐܚܝܕ ܟܠ. ܘܐܬܝܕܥܬ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ
ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܘܬܢ. ܕܒܣܪܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܗܘܐ: ܫܡܐ ܓܒܝܐ
ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢ. ܘܠܐ ܒܫܡܐ ܡܬܬܪܓܡ ܐܬܝܗ ܠܝ. ܘܠܐ ܡܬܚܫܚܐ ܕܒܥܒܪܝܐ ܐܘ
ܒܫ̈ܡܗܐ ܕܡܬܬܪܓܡܝܢ ܐܬܝܗܘ ܠܝ. ܘܐܦܠܐ ܦ̈ܬܓܡܐ ܘܡܬܒܪ̈ܟܢܐ [302a] ܕܡܠܘܫܐ.
ܘܐܦܠܐ ܡܠ̈ܟܐ ܘܦܢ̈ܝܬܐ ܕܫܡܝܐ. ܗܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܝ ܘܩܪܝܬ ܠܘܬ ܫܪܪܐ.
ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܦܫܝܛ ܐܡܪܬ. ܡܢ ܡܛܠܬܘܬܐ ܕܡܫܬܐ ܓܠܐ ܐܬܟܬܒ ܒܡܓܠܬܐ.
ܘܐܢܐ ܡܬܚܝܠ. ܡܫܢܐ ܐܝܟ ܕܡܦܪܫܐ ܐܦܢ ܐܝܢܐ ܢܘܡܪܐ ܠܟܬܒܬܐ. ܗܘ
ܕܐܬܚܙܝ ܗܘܝܐ.

[IV] ܡܚܝܘܗܝ ܦܢ ܡܢ ܒܦܬܓܡܐ: ܗܠܝܢ ܕܐܬܟܬܒܘ ܠܗܘܢ ܦܬܓܡܐ. ܒܕ ܒܥܕܢܐ
ܘܐܦܢܘ ܠܗܘܢ ܡܘܬܒܐ ܕܡܟܬܒܬܐ. ܡܢ ܡܡܠܠܐ ܠܘܬ ܢܫܐ ܢܣܝܒ

ܠܡܣܬܪ̈ܝܚܘܢ ܕܝ ܦܠܚܝܢ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܗܘ ܕܒܢܡܘܣܐ. ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ
ܠܗ̇ ܡܡܠܠ. ܐܝܬܘܗܝ ܦܝ ܗܘܠܝܢ ܗܢܘܢ ܕܦܠܚܝܢ ܡܢ ܡܡܠܠ ܠܗ̇
ܡܫܡܠ: ܕܢܝܚܝܢ ܠܝ. ܡܫܡܠ: ܘܬܘܡܐ: ܘܐܦܘܩܛܐ ܘܐܬܡܫܡܫܢܐ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ
ܕܦܠܚܝܢ ܡܢ ܡܫܡܠ ܠܗ̇ ܡܡܠܠ ܐܝܬܘܗܝ. ܒܚܙܝܐ: ܘܡܫܡܘܬܐ ܘܐܦܝܬܐ
ܘܦܘܪܫܢܐ.:. ܕܝ ܗܘܠܝܢ ܡܦܩܝܢ ܗܘܘ ܠܒܠܒܐ ܕܬܘܢܐ ܡܢ ܠܡܫܐ
ܒܒܝܬ ܠܗܘܢ: ܣܓܝܐܐ ܗܢܘܢ ܒܒܝܬܐ ܥܒܕܝܢ ܘܐܦܝܢ: ܕܐܬܦܢܝܘ
ܘܐܬܦܢܝܘ ܠܡܥܒܕ ܗܘܐ ܡܢ ܦܘܠܚܢܗܘܢ ܦܬܟܪ̈ܝܐ ܦܠܚܐ
ܘܐܠܗܘܬܐ ܘܕܝܢܐ. ܕܝ ܡܬܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܠܒܢܝ̈ ܟܠ ܒܪ̈ܢܫܐ
ܠܗ ܠܡܫܐ ܫܡܐ. ܘܦܠܚܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܕܝ ܡܦܩܩܝܢ ܒܦܘܩܕܢܐ
ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܡܡܠܠ ܗܘ ܕܫܡܐ. ܕܝ ܚܙܘ ܠܫܡܐ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܗܘ
ܕܦܠܚ ܗܘܐ ܒܗܘܢ: ܘܐܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܫܡܪ ܠܟܠܗܘܢ ܘܦܩܝܕ ܒܢܝܢܐ
ܘܢܝܚܐ ܘܢܝܚܘܬܐ. ܐܝܟ ܘܐܦܘܬܝܩܝ ܘܢܝܚܘ ܠܡܫܡܫܢܘܬܗ. ܘܡܦܩܕܢܘܬܐ ܒܢܝܐ
ܡܠܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ ܠܗ ܠܡܫܐ ܐܚܪܢܐ. ܐܦܢܝ ܗܘܘ ܠܗܘܢ. ܘܐܝܟܘ ܕܣܓܝܐܐ
ܘܕܝܢܝ ܐܠܗܐ ܦܬܓܡܐ ܗܢܘܢ ܒܒ̈ܝܬܐ ܕܝܠ: ܡܫܪܝܘܗܝ ܠܫܡܐ ܗܘܐ
ܕܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ: ܘܡܫܡܫܘܗܝ ܠܝ ܫܡܐ ܦܪܝܫܐ ܘܡܝܚܕܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܫܡ̈ܗܐ
ܕܟܠ ܐܠܗܐ: ܘܦܩܕܘ ܘܐܫܬܠܡܘ ܠܝ: ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܦܝ ܒܗܢ ܟܠܐ ܡܕܡ
ܢܦܩܘܢܗܘܢ: ܠܐ ܕܝܢ ܢܩܪܘܢܗܘܢ ܒܫܡܗܐ ܐܘ ܢܡܠܠܘܢܗܘܢ ܒܒܪ̈ܐ ܡܠܐ:
ܐܠܐ ܕܝ ܦܠܚܝܢ ܠܗܘ ܒܐܬܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘ: ܡܫܐ ܗܘ ܕܐܪܘܚ ܕܡܬܦܫܩ
ܡܢܐ ܕܐܡܪ: ܠܫܡܘܗܝ. ܠܐ ܙܪܘ ܕܢܦܩܘܢܗܘܢ. ܘܢܩܘܡ ܦܘܩܕܢܐ ܒܠܡܫܐ
ܐܚܪܢܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܘܗܝ ܒܝܚܝܕܘܬܗ ܢܫܬܡܫܘܢ. ܕܝ ܠܐ ܡܬܦܩܩ.
ܒܗ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܐܦܠܐ ܗܘ ܕܢܦܩܘܢܗܘܢ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܚܪܢܐ ܘܒܡܡܠܠܘܬܐ
ܢܘܟܪܝܬܐ ܠܒܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܦܠܚ ܒܗܘܢ. ܕܢܩܝܢ ܚܕ ܕܐܠܗܘ ܕܦܠܚܬܐ.
ܐܠܐ ܢܦܩܘܢ ܒܐܡܪܐ ܗܘ ܕܠܗܘ: ܘܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܡܠܠܬܐ ܒܒܪ̈ܝܬܐ: ܗܠܝܢ
ܕܦܩܕ ܘܡܫܡܫ ܠܗܘ ܣܓܝܐܐ ܕܝ ܗܢܘܢ ܒܥܡܐ. ܘܠܐ ܢܦܩܘܢܗܘܢ

ܒܟܬ̈ܒܐ ܘܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܗܢܝܢ ܕܐܬܘ̈ܬܐ ܕܡܦܩܐ ܗܘ ܕܝܘ̈ܢܝܐ: ܐܘ ܕܒܫܡܐ
ܐܚܪܢܐ. ܟܕ ܗܘܐ ܗܟܝܠ ܐܠܝܥܙܪ ܦܪܘܫܘܬܗ ܘܫܘܚܠܦܗ ܕܟܬܒܐ
ܗܢܘܢ ܡܫܩܠܐ: ܡܛܠ ܫܡܐ ܗܘ ܡܫܡܗܐ ܘܦܪܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܘܬܗܘܢ.
ܐܬܚܙܝ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܩ ܟܕ ܡܬܝܠܕ. ܘܒܗܘܢ ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܒܟܬ̈ܒܐ ܗܢܝܢ
ܝܘ̈ܢܝܐ: ܢܫܡܫܘܢܘܗܝ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܥܠ ܐܝܟܐ ܕܡܬܐܡܪܐ ܗܘܐ ܒܟܘ̈ܠܐ
ܗܠܝܢ ܕܒܟ̈ܬܒܐ ܐܠܗܝܐ. ܟܕ ܡܬܒܥܐ ܠܗ ܐܝܟ ܕܦܩܝܕܐ ܐܡܪ̈ܐ. ܒܐܬܘ̈ܬܐ
ܕܝܠܗ ܗܠܝܢ ܒܥܒܪܝܐ. ܘܠܡܘܒܠܗ ܥܠ ܐܝܟܐ ܕܡܬܐܡܪ ܐܝܟ ܕܠܗܘܪܐ
ܕܗܘ ܕܩܪܐ. ܢܒܠܥܘܢ ܠܟܪ ܡܢ ܦܘܡܐ. ܫܡܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܐܘ ܒܗ ܡܪܝܐ.
ܟܕ ܗܘܐ ܕܝܢ ܗܘܝܐ: ܘܐܬܦܫܩ ܫܡܐ ܗܘ ܡܫܡܗܐ ܒܐܬܘ̈ܬܐ ܥܒܪ̈ܝܬܐ ܕܝܠܗ:
ܒܣܦܪܗܘܢ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܬܘ̈ܬܐ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܡܟܝܠ ܗܘܘ ܘܡܫܬܟܚܝܢ ܗܘܘ
ܡܢ ܦܘܡܐ ܗܢܘܢ ܗܢܘܢ ܡܦܩܢܐ: ܠܟܠܢܫ ܕܩܪܐ ܗܘܐ ܡܢ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܕܟܠ
ܐܚܪܢܐ ܕܢܬܠ ܠܗ ܕܢܬܩܪܐ ܒܗܘܢ ܒܡܫܢܝܘܬܐ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܢܐܡܪܘܢ ܠܦܝܦܝ
ܡܪܝܐ. ܘܠܐ ܢܬܟܬܒܘܢ ܒܫܪܒܗܘܢ.܀.

ܟܕ ܕܝܢ ܐܬܒܥܝ ܠܐܚܪܢܐ ܒܬܪܟܢ: ܘܗܘܬ ܡܫܚܠܦܘܬܐ ܠܐܢܫܝܢ ܬܢܝܢܝܢ ܡܢܗܘܢ:
ܕܠܗܘܢ ܕܟܬ̈ܒܐ ܢܦܩܘ. ܟܕ ܚܙܘ ܠܫܡܐ ܗܘ ܡܫܡܗܐ ܕܟܬܝܒ ܒܗܘܢ
ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܐܬܦܢܝܘ ܒܠܐ ܒܟܬ̈ܒܐ ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ ܕܫܡܐ. ܕܝܘ̈ܢܝܐ
ܐܝܟܢܐ ܐܦ ܗܢܝܢ. ܒܗ ܒܠܫܢܐ ܒܟܬ̈ܒܐ ܕܒܗܘܢ ܒܟܬ̈ܒܐ ܡܩܕ̈ܫܐ.
ܐܬܦܢܝܘ ܠܗ ܐܝܟ ܕܠܡܫܡܥܬܐ. ܐܦ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܕܡܬܩܪܐ ܒܡܫܠܡܢܘܬܗܘܢ.
ܠܗܠܝܢ ܐܬܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܕܠܗܝܢ ܝܘ̈ܢܝܐ: ܗܝ ܐܡܪ: ܐܝ ܕܝܘܕ ܘܗܝ ܕܗܝ. ܐܝܟܢܐ
ܕܟܕ ܢܫܬܡܥ ܝܘ̈ܢܝܐ: ܘܢܫܬܡܠܝ ܠܗܘܢ ܕܗܝ ܘܝܘܕ ܠܐܝܟܢܐ: ܘܐܬܦܢܝܘ
ܗܢܝܢ ܡܫܩܠܝܢ ܠܗ ܠܫܡܐ ܠܡܫܬܡܠܝܘ: ܘܡܫܢܝܢ ܚܕܐ ܠܚܕܐ ܐܬܘ̈ܬܐ
ܒܬܪ̈ܝܢ: ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܠܗܝ ܝܘܕ ܗܝ ܝܘܕ: ܐܘ ܐܝܟ ܕܒܡܫܦܪܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ
ܗܝ ܝܘܕ ܗܝ ܝܘܕ. ܢܬܡܠܐܘܢ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܩ. ܘܗܟܢܐ ܐܠܗܘܗܝ
ܡܫܡܗܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܟܗܘܐ ܦܝܦܝ. ܐܦ ܐܚܪܢܐ ܠܫܡܐ.

ܕܟܝ ܗܘ ܫܡܐ ܒܠܚܕ ܗܘܐ ܘܡܫܝܢ ܒܡܫܬܒܚܘܬܗ ܒܒܪ̈ܝܬܐ: ܟܕ ܡܦܫܩܐ
ܡܢ ܥܒܪ̈ܝܐ ܘܢܣܝܒ ܠܘܬ ܝܘܢܝ̈ܐ. ܢܦܪܘܫܘܢ ܗܢܘܢ ܗܦܟܘܗ ܡܢ ܫܘܠܛܢܗ
ܠܡܘܢ̈ܝܗ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܡܡܠܠ ܠܘܬ ܥܒܪ̈ܝܐ: ܟܕ ܒܬܘܬ ܡܫܡܥܐ ܕܡܦܫܪܐ
ܥܘܢܐ. ܐܚܝܢܐ ܕܐܬܪܐ ܗܘ ܡܬܩܪܐ. ܠܡܩܒܠ ܠܗܘܢ ܐܢܫ̈ܐ. ܘܗܘ
ܐܢܫܐ ܡܬܩܪܐ. ܡܛܠ ܡܫܡܥ ܡܫܡܘܥܐ ܕܡܦܪܫܐ ܐܬܪܐ ܕܐܬܪܘܢ
ܡܦܪܫܐ. ܕܡܘܬܐ ܘܕܒܢܝܐ. ܘܒܠܚܐ ܡܢ ܗܘ ܕܒܕܡܐ ܕܒܘܟܪܐ ܗܘܐ ܐܚܪܢ.
ܡܛܠ ܗܘ ܟܠܗ ܕܫܡܗ ܗܢܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܠܫܡܐ ܒܒܪܢܫܐ ܕܒܐܬܪܐ ܒܒܪ̈ܢܫܐ:
ܟܠܗ ܦܠܐ ܥܘܢܝܐ. ܘܡܛܠ ܗܘ ܕܐܫܟܚܢ ܕܫܡܐ ܒܐܬܪܐ ܗܠܝܢ ܠܘܬ
ܗܢܝܢ ܕܥܘܢܝܐ. ܘܡܛܠ ܗܘ ܐܢܫܐ. ܕܐܫܟܚܢܗ ܗܢܘܢ ܦܪ̈ܘܫܐ ܦܪܝܫܝܢ
ܡܡܘܠܠܝܢ. ܕܗܘ ܦܝ ܦܬܐ ܡܢ ܡܡܠܠ ܠܥܒܪ̈ܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܥܒܪ̈ܝܐ
ܠܡܡܠܠ. ܀ . [V] ܕܡܫܡܥܝܢ ܕܝܢ ܠܗ ܠܫܡܐ ܗܘ ܒܒܪܢܫܐ ܘܡܫܬܪܐ ܗܢܘܢ
ܡܫܡܫܢܐ: ܟܝܢܐ ܡܫܘ̈ܕܥܐ ܕܡܡܠܠ ܥܘܢܐ ܘܠܐ ܦܫܩܘܢ: ܘܠܐ ܡܫܡܥܘܢ
ܡܢ ܠܒܪ. ܠܐ ܐܝܟ ܢܬܦܪܫ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܚܙܝܢ ܠܗܘܢ ܕܦܫܩܘ ܠܒܬܘ̈ܠܬܐ
ܕܬܘܠܬܐ ܘܐܚܪܢ ܐܝܟ ܠܘܬ ܠܫܡܐ ܕܦܘܢܐ. ܕܟܕ ܫܡܗܐ ܡܩ̈ܝܡܐ ܫܒܩܘ
ܒܗܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܫܡܐ ܬܘܠܬܐ: ܕܐܝܟܢ ܦ̈ܐܬܐ ܡܬܡܠܟܢܐ ܠܚܝܠܐ
ܕܠܗܘܢ ܕܬܘܠܬܐ: ܘܠܐ ܓܝܪ ܕܦܫܩܘ ܐܝܟ: ܡܛܠ ܗܘ ܒܐܬܪܐ ܕܠܗ
ܠܡܠܝܢ ܢܗܘܘܢ ܚܝܠܝܢ ܗܢܘܢ ܬܘܠܬܐ ܘܗܢܘܢ ܫܡܗܐ ܘܡܬܩܪܐ ܟܠܗ ܡܢ
ܕܟܠ: ܕܢܫܬܒܩ ܡܢܗ ܡܢ ܓܒܪܐ ܒܒܪ̈ܝܬܐ ܗܢܘܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܘܡܢܗ
ܐܝܟ. ܠܗ ܒܐܬܪܐ ܥܘܢܝܐ ܒܟܬܒܘ ܐܝܟ: ܠܗܢܘܢ ܫܡܗܐ ܕܟܬܒܘ ܘܠܐ
ܦܫܩܘ ܐܝܟ. ܐܠܐ ܒܐܬܪܐ ܕܡܦܪܫܐ ܗܘ ܬܘܠܬܐ ܒܟܬܒܘ ܐܝܟ. ܘܐܦ ܗܠܝܢ
ܕܬܘܠܬܐ: ܕܟܠܗܝܢ ܟܠܗܝܢ ܕܐܬܝܬܝܐ ܘܦܪܝܫܬܐ ܒܠܫܢܐ ܥܘܢܐ: ܐܝܟ ܕܡܫܡܥܘܢ
ܕܡ̈ܠܐ ܗܢܘܢ ܕܬܘܠܬܐ. ܗܘ ܗܟܘܬ ܟܠܗܝܢ ܠܗܘܢ ܠܫܡܗܐ ܗܠܝܢ
ܬܘܠܬܐ: ܟܝܢܐ ܡܡܠܠܐ ܘܡܦܫܩܐ ܥܘܢܐ. ܒܒܪ̈ܝܬܐ ܗܠܝܢ ܬܘܠܬܐ
ܕܟܠܗܝܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܐܦ ܠܘܬ ܬܘܠܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܟܠܗ ܕܐܦ ܗܠܝܢ: ܗܟܢܐ

ܢܦܩܘ ܡܢ ܓܝܘܪܐ ܘܥܡܗܘܢ ܒܐܬܝܐ ܕܠܗܘܢ ܒܫܒܩܬܐ ܗܢܘܢ ܕܪ̈ܘܚܢܐ.
ܦܠܘܣ ܦܠܐܛܘܢ ܘܡܬܡܠܠܢ ܡܦܫܩ ܡܦܩܢܐ ܗܢܘܢ ܒܝܘܢܝܐ. ܘܫܡܐ ܗܘ
ܡܫܡܫܐ ܘܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܥܠ ܡܢ ܟܠ. ܢܦܩܘܗܝ ܡܢ ܓܝܘܪܐ
ܘܒܐܬܝܐ ܗܠܝܢ ܕܥܠܗܘܢ ܘܠܐ ܫܡܫܘܗܝ.܀

[VI] ܡܛܠ ܕܝܢ ܡܫܬܘܕܥܘܬܐ ܡܠܝܐ. ܐܦ ܗܕܐ ܡܫܡܫ ܐܢܐ ܡܫܪܐ ܐܢܐ.
ܕܒܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܦܫܩܘ ܠܟܬ̈ܒܐ ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܠܫܢܐ ܥܒܪܝܐ ܠܝܘܢܝܐ. ܟܕ
ܚܙܘ ܡܢ ܗܢܐ ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ ܗܘܐ ܠܗ. ܟܕ ܡܬܠܘܢ. ܒܐܬܘܬܐ ܕܗܢܘܢ
ܥܒܪ̈ܝܐ ܢܩܪܘ ܠܗ ܒܠܗ ܐܝܟܢܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܦܫܩܘܗܝ. ܘܐܦܠܐ
ܡܫܘܚܬܐ ܕܐܬܘܬܐ ܒܥܒܪܝܐ ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܫܡܗ. ܡܛܘܠ
ܕܝܢ ܐܝܟ ܠܡܫܘܚܬܐ ܗܠܝܢ ܥܒܪܝܐ ܘܒܝܘܢܝܐ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܠܐ ܢܩܪܐ ܠܗ. ܐܠܐ
ܒܗ ܠܫܡܐ ܗܘ ܥܒܪܝܐ ܕܐܦܩܪܢ ܗܘܐ ܗܝܢܘܢ ܥܒܪܝܐ ܝܘܢܝܐ ܗܘ ܦܝܦܝ:
ܗܢܘ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܕܘܢܝ. ܒܗ ܡܢ ܫܡܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܕܡܪܝܐ ܩܘܪܝܐ ܡܦܫܩ
ܘܐܬܟܬܒܘܗܝ. ܟܕ ܠܐ ܐܝܕܥܘ ܕܦܫܩܘܢܘܗܝ ܘܢܦܩܘܗܝ ܒܗܘ ܦܠܐ ܕܦܫܩܘܗܝ
ܒܠܫܢܐ ܝܘܢܝܐ. ܐܘ ܕܢܦܫܩܘܢ ܐܦ ܗܘ ܕܐܕܘܢܝ ܕܦܫܝܩ ܢܠܦܘܗܝ.
ܘܢܦܫܩܘܢ ܡܘܪܝܘܣ ܐܘ ܒܗ ܡܪܝܐ. ܡܢܘ ܕܫܡܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ
ܕܦܪܫܬ ܐܡܪܬ: ܗܘ ܕܐܕܘܢܝ ܡܦܫܩ ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܫܡܐ ܕܐܠܗܐ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܪܝܐ. ܡܦܫܩ ܗܘܐ ܠܡܫܩܠܗ ܡܢ ܠܒܪ. ܒܐܝܢܐ ܕܦܫܩܐ
ܕܠܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܢ ܗܘܦܟܐ ܟܕ ܠܡܦܪܫܘ ܦܠܚ ܡܬܩܠܐ ܗܘ ܡܦܫܩ
ܡܫܬܡܥܐ: ܒܟܕ ܐܦ ܗܘܘ ܡܢܫܬܐ ܟܠܐ ܒܟ̈ܬܒܐ ܡܦܩܐ: ܘܐܦ ܒܝܘܡ
ܕܝܢ ܐܘ ܐܦ ܢܦܠܘ ܠܡܦܫܩܢܘܬܐ ܡܢ ܦ̈ܠܐ ܗܠܝܢ ܕܦܫܩܘ ܡܦܩܢܐ ܗܢܘܢ
ܕܡܢ ܡܦܩܘܗܝ. ܟܕ ܚܙܐ ܠܫܡܐ ܗܘ ܕܐܕܘܢܝ ܕܦܫܝܩ ܗܘܐ ܡܢ ܓܝܘ:
ܘܠܫܡܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܕܦܫܝܩ ܗܘܐ ܡܢ ܠܒܪ. ܟܕ ܠܡܦܪܫܘ ܐܠܗܐ ܗܘܘ
ܚܕܐ ܫܡܐ. ܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܗܘܘ ܒܬܪܬܝܢ ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܢ ܒܪܝܬܐ.
ܚܝ ܒܗ ܕܡܦܫܩ ܒܬܘܪܓܡܐ ܕܡܓܙܪܬܐ. ܗܘܝܐ ܐܡܪ ܐܕܘܢܝ

ܡܪܝܐ. ܟܕ ܐܦ ܗܘ ܫܡܐ ܗܘ ܕܐܘܪܚ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܒܪܝܐ: ܟܠܗܝܢ ܒܐܬܘܬܐ
ܡܘܕܥܐ. ܘܫܡܗ ܐܠܗܝܐ ܟܠܗ ܡܫܝܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ. ܘܐܬܩܪܝ ܐܝܟ [303a]
ܕܠܥܠܡ. ܐܝܟ ܚܕ ܫܡܐ ܡܬܐܡܪ. ܟܕ ܐܦܢܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢܐ ܗܢܘܢ ܕܦܢܝ:
ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܐܕܘܢܝ ܡܪܝܐ. ܘܫܡܥ ܐܕܘܢܝ ܡܪܝܐ. ܘܟܕ ܐܕܘܢܝ ܡܪܝܐ:
ܐܘ ܐܡܪ ܐܘ ܡܟܪܙ. ܗܠܝܢ ܐܘ ܦܠܛ. ܘܗܟܢܐ ܗܠܝܢ ܫܡܗܐ. ܘܗܟܢܐ ܗܢܘܢ
ܕܫܪܝܐ ܡܦܩܢܐ: ܐܠܗܘܬܗ ܠܫܡܐ ܗܢܐ ܡܦܪܫܐ.܀.

[VII] ܗܫܐ ܗܟܝܠ ܕܐܬܝܕܥ ܒܠܚܘܕ: ܐܦ ܒܓܠܐ ܕܩܘܕܫܗ ܕܫܡܐ: ܐܦ
ܒܓܠܐ ܗܘ ܕܩܕܡ ܗܘܐ ܠܟܬܒܐ ܘܐܬܦܠܓ: ܘܥܠܝܗ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ
ܘܟܬܝܒܐ: ܐܝܟܐ ܠܝ ܫܡܐ ܕܢܬܠ ܘܠܐ ܡܫܘܕܥ ܡܢܗ. ܘܐܡܪ ܒܠܚܘܕ ܘܢܗܘܪܐܝܬ
ܕܡܢܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘ ܫܡܐ ܗܘ ܦܪܝܫܐ. ܘܡܢܐ ܐܠܗܝܢ ܐܬܘܬܐ ܗܠܝܢ
ܕܟܬܒ ܒܟܬܒܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܫܬܠ ܡܫܬܡܠܝܘܬܐ ܕܡܬܩܪܝܢ. ܐܬܐܡܪ ܠܟܬ
ܡܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܐܠܗܝܢ. ܘܦܢܘ ܐܝܟ ܦ ܘܩܘܦ.܀. ܐܠܗܘܬܗ ܗܟܝܠ
ܗܢܐ ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ. ܗܘ ܕܡܢܗ ܕܠܗܘܐ ܐܬܝܗܒ. ܟܕ ܐܫܬܐܠ ܡܢ ܡܘܫܐ
ܘܐܡܪ ܠܗ: ܕܟܕ ܢܐܡܪܘܢ ܠܝ ܒܢܝ ܐܝܣܪܐܝܠ ܕܡܢܐ ܗܘ ܫܡܗ ܕܗܘ
ܕܫܕܪܟ. ܡܢܐ ܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܘܐܡܪ ܐܠܗܐ ܠܘܬ ܡܘܫܐ: ܐܝܢܐ ܕܐܝܬܝ
ܩܠܐ ܕܠܗ ܘܟܠܟܠ ܐܡܪ ܒܪܘܚܐ ܐܗܝܐ. ܐܠܐ ܐܝܬܝ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ.܀
ܘܐܡܪ ܗܟܢܐ ܬܐܡܪ ܠܒܢܝ ܕܐܝܣܪܐܝܠ. ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܫܕܪܢܝ ܠܘܬܟܘܢ܀
ܘܗܘ ܡܢܐ ܦܝ ܘܠܘܬܝ. ܗܟܢܐ ܐܠܗܘܬܗ ܘܫܡܗ ܗܘ ܫܡܐ. ܠܘܬ
ܒܒܢܝܐ ܕܝܢ ܐܠܗܘܬܗ ܒܗ ܒܒܪܝܬܐ ܗܠܐ. ܐܝܬ ܐܝܬܝ ܡܘܢܗ. ܡܘܢܗ ܫܕܪܢܝ
ܠܘܬܟܘܢ. ܡܬܦܫܩ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܒܫܡܐ ܗܢܐ ܕܝܠܗ ܐܬܐܡܪܬ ܐܘ ܒܗ ܡܬܩܪܝܐ.
ܐܝܬܝܐ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܡܫܬܡܥ ܕܦܢܝ ܠܗ ܠܠܗܘܐ ܐܡܬܝܬܐ. ܐܦ ܡܝܬܐ
ܡܠܟܐ ܕܝܠܗ ܡܬܩܪܝܐ. ܡܢ ܟܠܗ ܘܡܢܗ ܐܦܝܢ. ܘܐܦ ܡܢܗ
ܐܝܬܘܗܝ ܘܡܢܗ ܐܝܬܝܐ. ܟܕ ܐܦܢܝ ܐܝܬܝܐ ܗܘܐ. ܐܝܬܝܐ ܚܝܐ.
ܒܗ ܒܒܪܝܬܐ ܐܦ ܠܡܠܟܐ ܡܝܬܐ ܡܘܬܐ ܡܬܡܠܟ ܠܝ. ܕܠܗ ܠܗܘܐ

ܫܡܐ ܡܬܦܪܫܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܬܡܫܝܢ ܡܦܪܫܐܝܬ ܥܠ ܐܠܗܐ. ܗܟܢ ܗܢ ܗܠܝܢ
ܫܡܗܐ ܐܚܪܢܐ .܀

ܐܬܘܬܐ ܕܝܢ ܕܥܠܘܗܝ ܕܫܡܐ ܐܠܗܝܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܢܗ ܕܫܡܐ ܐܬܝܕܥܝܢ.
\+ \+
ܝ ܗ. ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܬܪܬܝܢ ܐܬܘܬܐ ܡܬܬܩܢܢ ܗܘܝ ܡܢ ܗܘܝ ܚܕܐ ܟܠܗ
ܚܕܐ. ܡܬܩܪܝܢ ܟܕ ܡܫܬܘܬܦܢ ܠܫܡܐ ܗܢܐ ܡܦܪܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܥܠ ܟܠ
ܕܡܬܐܡܪ ܝܗܝܗ. ܘܡܬܦܫܩ ܐܦ ܗܢܐ ܥܠ ܝܘܩܪܐ ܗܢܘ ܩܕܡ ܐܠܗܐ
ܕܦܪܝܫ ܠܘܬܗ ܫܡܗ ܦܪܘܫ. ܟܕ ܡܬܡܫܚܝܢ ܒܗ ܦܠܓܝܢ ܡܬܬܫܡܠܝܢ
ܐܦ ܒܡܬܩܢܢܘܬܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܫܡܐ ܦܪܝܫܐ. ܟܕ ܫܡܗ ܦܪܘܫ ܡܢ ܐܦܪܝܢ
ܘܠܐ ܦܠܓܝܢ. ܝܗܝܗ ܕܝܢ. ܘܠܐ ܟܠ ܒܠܗ ܐܦܪܝܢ ܐܘ ܦܫܩܝܢ ܒܡܦܩܬܗܘܢ.
ܟܕ ܬܪܬܝܢ ܚܢܝܢ ܘܕܢܚܢ ܐܦ ܡܢܗ ܕܫܡܐ ܕܥܠܝܗ ܕܫܡܐ ܗܘ ܦܫܝܛܐ
ܘܚܕܢܝܐ. ܠܝ ܟܕ ܕܝܠܗ ܗܝ ܘܠܗ ܐܝܟܢܐ ܕܕܝܠܗ ܡܬܝܕܥܬܐ. ܘܐܦ
ܡܢܗ ܕܦܫܝܩ ܠܡܬܦܫܩ ܕܡܢ ܒܠܫܢܐ ܗܘ ܕܡܬܚܙܝܢ. ܗܢܐ ܐܠܗܝܐ ܫܡܐ.
ܘܗܠܝܢ ܐܠܗܝܐ ܐܬܘܬܐ ܐܘ ܟܕ ܒܡܠܬܐ ܕܥܠܘܗܝ .܀

ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܥܠ ܠܡܬܝܕܥܝܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪ: ܘܐܢܟܝܠ ܗܘܐ ܚܘܠܛܐ ܗܘ
ܕܠܗܘܢ ܕܐܬܘܬܐ ܥܠ ܐܬܘܬܐ ܚܘܒܐ: ܘܡܬܝܕܐ ܐܦ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܕܥܠ ܚܕܐ.
ܗܐ ܡܬܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܡܬܩܪܝܢ ܫܡܗܐ ܥܠ ܚܕܐ: ܥܠܗܘ ܫܡܝܐ ܘܥܠܗܘ ܕܠܐ:
ܥܠ ܐܬܘܬܐ ܒܒܪܝܬܐ ܘܡܘܫܐ. ܟܕ ܡܬܐܡܪ ܐܝܟ ܥܠ ܗܘܝܢ ܐܝܟ ܕܒܬܘܪܬܐ. ܠܗܘܢ
ܟܕ ܠܗܘܢ ܠܡܬܩܪܝܢ ܐܦ ܒܟܬܒܐ ܕܡܦܩܢܐ ܗܢܐ ܕܡܬܦܪܫܐ. ܗܘ ܕܒܗ
ܡܟܬܒ ܐܦ ܠܡܬܩܪܝܢ ܗܢܐ ܕܡܫܡܫ ܐܬܝܐ. ܟܕ ܡܟܬܒ ܐܢܐ ܒܫܡ ܗܠܝܢ
ܒܠܘܢ: ܡܛܠ ܢܗܘܪܐ ܫܡܝܐ. ܐܦ ܦܠܚܢܐ ܚܝ ܡܢ ܕܡܢ ܕܐܝܬ ܒܗ
ܫܡܐ ܗܢܐ ܡܬܦܪܫܐ ܕܡܪܝܐ. ܕܐܬܚܙܝ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܘܫܐ ܕܐܝܟ ܠܟ ܡܢ
ܫܡܝܐ. ܒܗܢܐ ܗܘܝܠ ܦܠܚܢܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ ܕܝܗܝܗ
ܡܬܝܕܥܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܬܐܡܪ ܠܗܘ. ܒܫܡܐ ܗܘ ܕܐܘܕܥ ܒܗܘܢ. ܘܟܠܗ ܒܗܘ
ܡܬܦܪܫܐ. ܒܪܡ ܠܡܬܩܪܝܢ ܒܫܡܐ ܕܡܠܟܐ. ܐܘܕܥ ܐܘ ܟܕ ܡܢܐ ܐܦܪܝܢ

ܘܢܗܡܐ ܒܩܦܦܐ܆ ܒܕܓܘܢ ܡܟܝܠ ܕܠܐ ܒܗܝܠܐ܆ ܘܢܣܡܣܡܘܢ ܒܗܝܠܐ ܟܠܗ
ܫܡܗܐ ܡܦܪܫ܂ ܐܠܐ ܘܠܐ ܒܝܬ ܕܝܠܗܘܢ ܕܫܡܗܐ܆ ܐܟܡܐ ܗܝܠܐ܆ ܘܐܦܠܐ
ܗܘ ܒܝܬ ܘܡܬܩܠܣܢܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܠܗ ܒܫܡܐ܂ ܐܠܐ ܠܡܫܡܗܘܢ ܡܢ ܕܒܫܡܐ܆
ܡܫܡܫܝܢ ܣܒܝܢ܂ ܕܡܢ ܒܝܬ ܒܐܡܐ ܐܠܗܘܗܝ ܠܗ ܠܗܘܢ ܒܩܕܡܝܐ܆
ܘܠܗ ܠܗܘܢ ܛܘܒܐ ܕܡܢ ܡܢܐ ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܐܡܝܪ܂ ܠܫܡܗܘܢ ܕܝܢ
ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܛܘܒܐ܆ ܘܕܡܢܗܘܢ ܒܫܘܒܚܗܘܢ ܕܡܢ ܡܢܐ ܡܬܐܡܪ܂
ܘܡܬܐܡܪ ܠܗ ܡܫܠܠ ܕܩܢܐ܆ ܘܐܦ ܠܗ ܠܗܝܠ ܕܒܪܝܐ܂ ܒܝ ܠܫܡܗ ܐܝܟ
ܕܒܩܕܫܐ ܕܒܗܝܠ ܒܠܚܘܕ܆ ܡܢ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܡܦܪܫ ܕܫܡܝܢ ܒܗܘܢ܆ ܘܡܢ
ܐܢܫܘܬܐ ܕܠܘܬܗܘܢ ܦܪܝܫ ܠܗܘܢ܂ ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܕܝܗܒ ܒܠܗܘܢ ܫܡܗܬܐ܆
ܘܡܬܐܡܪܢܝܬܐ܆ ܘܠܐ ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܕܡܬܟܢܝܢ ܒܫܡܗܐ܂ ܐܦ ܠܐܠܗܐ ܗܘ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܐ ܡܬܐܡܪܢܐ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܘܕܠܐ ܫܡܐ ܘܕܠܐ ܦܘܡܐ܆ ܒܡܫܡܫ
ܒܩܢܐ ܘܡܩܕܫܐ ܡܫܬܠܛܐ ܒܟܠ ܒܫܡܐ ܘܒܫܡܐ܀ ܗܐ ܓܝܪ ܠܗ ܫܡܐ܆ ܫܡܐ
ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ ܐܠܘܗܝ܂ ܡܢ ܗܘ ܕܦܪܘܫ ܐܢܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܛܘܒܗ܂
ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܫܡܐ ܐܘ ܡܢ ܗܘ ܕܦܘܩܕ܂ ܒܗ ܠܝ ܕܢܐ ܐܢܫ ܕܢܫܬܐܠ܂ ܐܦ
ܡܢ ܒܟܠ ܐܠܗܐ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܕܒܟܠ ܦܬܓܡ ܕܪܕܦܝܢ܂ ܘܡܫܩܠ ܗܘܝ
ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ܂ ܡܛܠ ܗܘ ܓܝܪ ܐܠܗܐ܆ ܘܕܪܦܐ ܟܕܘ ܡܢ ܡܕܪܫܘܬܐ ܕܗܦܟܐ
ܕܒܝܬܐ܆ ܘܕܟܠ ܒܝܬ ܓܒܝܐ܂ ܘܢܚܐ ܘܢܗܘܡܐ ܕܟܠ܆ ܕܓܝܪ ܘܕܟܩܘܡܐ܂
ܘܡܩܝܡܝܢ ܘܡܬܠܡܕܝܢ ܕܟܠ ܗܘܠܐ ܒܝܫܐ܂ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܢܘܪܐ ܗܘ
ܐܟܠܐ ܘܡܬܛܠܡܢܐ܂ ܫܡܥ ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܡܐܡܪ܆ ܕܐܦܠܐ ܫܡܐ ܗܘ ܕܐܠܗܘܗܝ
ܕܝܬܘܗܝ܂ ܕܡܢܝܢ ܦܫܝܩ ܠܗ ܡܬܐܡܪܢܘܬܗ ܕܫܡܐ܆ ܡܬܐܡܪ ܗܘܐ
ܡܫܬܐܠ ܐܘ ܐܠܗܘܗܝ ܕܠܐ ܛܘܒܐ܂ ܕܐܝܟ ܓܝܪ ܡܘܕܐ ܡܫܡܫܢܐ
ܐܠܗܘܗܝ܂ ܗܘ ܒܗ ܕܐܝܬܘ ܠܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܠܒܪܢܫܘܬܐ܆ ܡܬܠ
ܡܕܝܢܘܬܗ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܠܗ ܐܢܫܐ܂ ܠܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܢܡܫܡܫܘܢ
ܐܦ ܣܒܝ܆ ܒܠܠ ܐܠܗܐ ܕܟܠ ܗܘ ܡܬܐܡܪ ܘܕܠܐ ܫܡܐ܂ ܦܘܩܕ ܣܓܝ ܗܘ

ܐܝܟ ܘܡܦܪܫܐ ܠܟ ܕܗܘܝܘ ܦܫܝܩܐ ܕܟܠ. ܘܕܠܡܐ ܡܫܝܚܐ ܐܚܪܢܐ ܐܠܐ ܐܢ
ܗܘܐ. ܒܗ ܐܝܟ ܕܒܫܡ ܚܕ ܘܡܬܬܐܡܪܝܢ ܐܦ ܐܢܫܝܢ ܐܚܪܢܐ ܕܟܠܗ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܒܒܢܝܢܫܐ ܕܡܬܐܡܪ ܠܐܠܗܘܬܗ. ܒܥܘܕܪܐ ܐܦܢܝ ܕܡܬܦܫܩ.
ܐܚܪܢܐ ܒܗ ܕܟܕ ܢܒܥܝ ܗܢܘܢ ܒܒܢܝܢܫܐ: ܕܗܘ ܐܠܗܘܗܝ ܒܥܘܕܪܐ ܕܟܠ. ܐܝܟ
ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ ܢܫܡܥܘܢ ܕܐܠܗܘܗܝ ܗܘܐ. ܗܘܘ ܗܟܘܬ ܐܦ ܚܢܢ ܐܪ̈ܡܝܐ
ܐܘ ܒܗ ܣܘܪܝܝܐ: ܡܛܠ ܡܫܚܠܦܘܬܐ ܘܡܫܚܠܦܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܠܘܬܗܘܢ:
ܘܕܡܡܠܠܐ ܕܐܝܟ ܠܘܬ ܡܡܠܠܘܗܝ. ܒܫܡܐ ܗܘ ܕܡܢ ܠܘܬܗܘܢ ܕܥܒܪ̈ܝܐ.
ܘܡܬܪܓܡܝܢ ܠܥܘܕܪܐ ܕܟܠ ܐܠܗܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܒܡܠܬܐ ܠܘܩܒ. ܐܦ ܛܥܢܐ
ܐܘ ܒܗ ܐܪ̈ܡܝܐ ܡܦ̈ܫܩܢܘܗܝ. ܐܚܪܢܐ ܒܗ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܠܠܫܢ̈ܐ. ܕܐܦ
ܠܥ̈ܒܘܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ: ܦܢܝ ܚܕ ܒܫܘܪܝܐ ܗܢܘܢ ܘܠܐ ܡܬܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܡܠܟܐ.
ܐܠܐ ܒܗ ܟܠ ܠܐܠܗܐ ܡܪܐ ܕܟܠ ܠܐ ܚܫܝܒܝܢ ܗܘܘ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ
ܫܡܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܕܝܠܗ. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܫܡ̈ܗܐ ܘܟܘܢܝܐ ܕܝܢ ܕܡܬܟܢܝܢ
ܒܠܗܘܢ. ܡܢ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܠܘܬܗ ܐܦܢܝ ܠܗܘܢ. ܒܥܘܕܪܐ ܐܝܟ ܦܢܝ
ܚܢܢ ܘܚܢܢܐ ܘܡܫܝܚܐ ܘܡܪܝܐ. ܘܡܪܚܡܢܐ ܘܡܣܝܒܪܢܐ. ܘܐܪܝܟܘܬܐ ܘܣܓ̈ܝܐܬܐ
ܦܢ̈ܝܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܘܡܪܐ. ܘܡܫܒܚܐ. ܘܐܣܝܐ ܕܟܠ. ܘܐܪܝܟܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ
ܕܐܠܗܘܬ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܘܬܗ. ܕܢܦܫܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܒܗܘ: ܫܡܐ ܕܝܠܗ
ܘܠܐ ܡܬܐܡܪ. ܘܠܐ ܒܡܠܐ ܡܦܪܫܐ ܐܬܚܙܝ ܠܝ. ܘܠܐ ܚܒܝܒܐ ܕܒܒܢܝܢܫܐ ܐܘ
ܒܡܠܐ ܕܣܘܪܝܝܐ ܐܬܚܙܝ ܠܝ. ܘܐܦܠܐ ܩܕܡܝܐ ܘܡܬܦܪ̈ܫܢܐ [302a] ܕܣܘܪ̈ܝܝܐ.
ܘܐܦܠܐ ܡܠܦ̈ܢܐ ܘܡܦܩ̈ܢܐ ܕܥܕܬܐ. ܗܢܘܢ ܕܩܕܡ ܠܝ ܘܦܫܩܘ ܠܟܠ ܣܦܪܐ.
ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܦܫܩܗ ܐܡܪܐ. ܡܢ ܡܫܚܠܦܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܠܐ ܐܬܚܙܝ ܒܥܒܪܝܐ.
ܘܐܬܚܙܝܐ. ܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒܐ ܐܡܪ: ܐܢܐ ܢܘܗܪܐ ܕܥܠܡܐ. ܗܘ
ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ.

[IV] ܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܡܢ ܒܩܕܡܐ: ܗܢܘܢ ܕܐܬܟܬܒܘ ܠܗܘܢ ܩܢܘܡܐ. ܟܕ ܒܥܝܘ
ܘܐܦܩܘ ܠܗܘܢ ܡܫܬܘܕܥܐ ܕܠܫܢܬܐ. ܡܢ ܡܫܡܠܐ ܠܟܠ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟܢܐ

ܠܣܘܪ̈ܝܝܗܘܢ ܟܕ ܟܬܒܝܢ. ܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘ ܕܒܘܪܟܬܐ. ܡܢ ܡܫܝܚܐ
ܠܘܬ ܡܡܠܠܐ. ܐܝܟܘܬܗܘܢ ܦܝ ܗܠܝܢ ܗܢܘܢ ܕܟܬܒܝܢ ܡܢ ܡܡܠܠܐ ܠܘܬ
ܫܡܐ ܕܫܐܠܬ ܠܝ. ܩܠܐ ܘܪ̈ܘܡܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܘܐܪ̈ܡܝܘܬܐ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ
ܕܟܬܒܝܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܘܬ ܡܡܠܠܐ ܐܝܟܘܬܗܘܢ. ܒܥܝܪ̈ܐ ܘܣܘܣܘܬܐ ܘܚܝ̈ܘܬܐ
ܘܦܘܪ̈ܫܢܐ.:. ܟܕ ܗܟܝܠ ܡܦܩܝܢ ܗܘܘ ܠܟܬ̈ܒܐ ܕܐܘܪܝܬܐ ܡܢ ܠܫܢܐ
ܥܒܪܝܐ ܠܝܘܢܝܐ: ܫܒܥܝܢ ܗܢܘܢ ܒܒ̈ܢܝܐ ܥܒܪ̈ܝܐ ܘܐܬܝܢ: ܕܐܬܟܢܫܘ
ܘܐܬܓܒܝܘ ܠܡܥܒܕ ܗܕܐ ܡܢ ܦܛܘܠܡܐܘܣ ܦܝܠܕܠܦܘܣ ܡܠܟܐ
ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܕܡܨܪܝܢ. ܟܕ ܡܬܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܠܡܦܩܘ ܟܠ ܟܬ̈ܒܐ
ܠܘܬ ܫܡܐ ܗܘܝܐ. ܘܟܬܒܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܟܕ ܡܬܦܫܩܝܢ ܒܫܘܦܪܐ
ܘܒܡܠܬܐ ܕܡܡܠܠ ܗܘ ܕܩܢܝܐ. ܟܕ ܚܙܘ ܠܫܡܐ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܗܘ
ܕܟܬܝܒ ܗܘܐ ܒܗܘܢ: ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܫܡܪ ܠܘܬܗܘܢ ܘܦܠܝܓ ܒܒܝܬܐ
ܘܐܝܟܐ ܘܕܝܠܗ. ܐܟܘ ܘܐܬܟܠܬܪܘ ܘܕܝܠܗ ܠܡܦܫܩܘܬܗ. ܘܡܬܦܫܩܢܘܬܗ ܒܫܢܝܐ
ܡܠܐ ܕܦܫܝܫܘ ܠܘܬ ܫܡܐ ܐܚܪܢܐ. ܐܦܢܝ ܗܘܘ ܫܡܗ. ܕܐܝܟܘ ܕܟܬ̈ܒܐ
ܘܬܪܝܢ ܐܠܗܐ ܦܘ̈ܩܕܐ ܗܢܘܢ ܒܟܬ̈ܒܐ ܕܐܡܪ: ܡܬܩܪܝܢ ܠܫܡܐ ܗܢܐ
ܕܝܠܗ ܕܐܠܗܐ: ܘܡܫܡܗܝܢ ܠܗ ܫܡܐ ܦܪܝܫܐ ܘܥܠܝܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܫܡ̈ܗܐ
ܕܟܠ ܐܠܗܐ: ܘܟܬܒܘ ܘܐܦܩܘܗ ܠܝ: ܕܒܡܠ̈ܬܐ ܦܝ ܒܡܪ ܟܠ ܡܕܡ
ܢܟܬܒܘܢܗܝ: ܠܐ ܕܝܢ ܢܦܫܩܘܢܗܝ ܒܦܘܫܩܐ ܐܘ ܢܬܪܓܡܘܢܗܝ ܒܟܬܒܐ ܡܠܐ:
ܐܠܐ ܟܕ ܟܬܒܝܢ ܠܗ ܒܐܬܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ: ܫܡܐ ܗܘ ܕܐܪܘܚ ܕܡܬܦܫܩ
ܡܢܐ ܢܐܡܪ: ܣܠܩܘܗܝ. ܠܐ ܙܟܐ ܕܢܦܫܩܘܢܗܝ. ܘܢܣܝܡ ܦܘܫܩܗ ܒܟܬܒܐ
ܐܚܪܢܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܝܬ ܐܬܘܬܗ ܢܟܬܒܘܢܗܝ. ܟܕ ܠܐ ܡܬܦܫܩ.
ܒܡܐ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܐܦܠܐ ܗܘ ܕܢܟܬܒܘܢܗܝ ܒܣܘܪ̈ܝܐ ܐܚܪܢܐ ܘܒܡܠ̈ܬܐ
ܢܟܬܒܘܢܗܝ ܠܒܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܟܬܝܒ ܒܗܘܢ. ܕܢܬܚܝܒ ܚܝܠ ܕܐܝܬܘܬܗ ܕܦܠܚܬܐ.
ܐܠܐ ܢܟܬܒܘܢ ܒܐܬܘܬܐ ܗܘ ܕܝܠܗ: ܘܒܣܘܪ̈ܝܐ ܕܡܬܦܫܩܐ ܒܟܬܒܬܐ: ܗܠܝܢ
ܕܟܬܒܘ ܘܫܒܩܘ ܠܗ ܫܒܥܝܢ ܕܝܠܗ ܗܢܘܢ ܒܟܬ̈ܒܐ. ܘܠܐ ܢܟܬܒܘܢܗܝ

ܒܟܬܒ̈ܐ ܘܒܡܫܘ̈ܚܬܐ ܗܢܘܢ ܕܐܬܘ̈ܬܐ ܕܡܦܪܫܐ ܗܘ ܕܝܗܘ̈ܕܝܐ: ܐܘ ܕܒܫܡܐ
ܐܚܪܢܐ. ܡܢ ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܐܬܚܫܒܘ ܦܫܘܩܐ ܘܡܬܪܓܡܢܐ ܝܘܢܝ̈ܐ
ܗܢܘܢ ܡܦܩܩܢܐ: ܡܛܠ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ ܘܦܪܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܟܠܗܘܢ.
ܐܬܬܟܝܘ ܡܢ ܟܠ ܦܫܘܩ ܡܢ ܟܬܒܝܢ. ܘܒܗܘܢ ܒܡܫܘ̈ܚܬܐ ܕܒܟܬ̈ܒܐ ܗܢܘܢ
ܝܗܘ̈ܕܝܐ: ܢܦܩܘܢܘܗܝ ܡܦܩܢܝܢ ܟܠ ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ ܗܘܐ ܒܟܬ̈ܒܐ
ܗܠܝܢ ܕܒܦ̈ܬܐ ܐܬܝܗܒ. ܡܢ ܦܬܚܝܢ ܠܗ ܐܝܟ ܕܦܩܝܕ ܐܡܪ̈. ܒܐܬܘ̈ܬܐ
ܕܠܗ ܗܠܝܢ ܒܝܗܘ̈ܕܝܐ. ܘܠܗܘܒܠܗ ܟܠ ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ ܐܝܟ ܕܠܗܘܕܪܐ
ܕܗܘ ܕܐܡܪ. ܢܦܩܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܦܘ̈ܡܐ. ܫܡܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܐܘ ܒܗ ܡܪܝܐ.
ܡܢ ܗܕܐ ܕܝܢ ܗܘܐ: ܘܐܬܦܠܛ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ ܒܐܬܘ̈ܬܐ ܒܝܗܘ̈ܕܝܬܐ ܕܠܗ:
ܒܗܘܢ ܕܡܫܘ̈ܚܬܐ ܕܐܬܘ̈ܬܐ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܦܬܚܝܢ ܗܘܘ ܘܡܬܦܠܛܝܢ ܗܘܘ
ܡܢ ܦܘܡܐ ܗܟܝܠ ܗܢܘܢ ܡܦܩܩܢܐ: ܠܟܠܢܫ ܕܩܪܐ ܗܘܐ ܡܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ. ܘܟܠ
ܐܢܫ ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܕܢܩܪܐ ܒܗܘܢ ܒܡܠܬܐ ܝܗܘ̈ܕܝܐ. ܢܐܡܪܘܢ ܚܠܦܘܗܝ
ܡܪܝܐ. ܘܠܐ ܢܫܚܠܦܘܢ ܒܡܪܝܘܬܗ. ܀.

ܡܢ ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܐܢܫܐ ܟܬܒ: ܘܗܘܐ ܣܓܝܐܐ ܠܐܢ̈ܫܝܢ ܕܩܪܝܢ ܡܪܝܐ:
ܕܟܠܗܘܢ ܕܟܬ̈ܒܝ ܢܒܝ̈ܐ. ܡܢ ܕܝܠܗ ܠܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ ܕܟܬܒ ܒܗܘܢ
ܒܡܫܘ̈ܚܬܐ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܐܫܟܚܘ ܟܠ ܟܬ̈ܒܐ ܗܠܝܢ ܕܠܗ ܫܡܐ. ܕܝܘ̈ܢܝܐ
ܐܝܟܘܢ ܐܦ ܗܘܝܢ. ܟܕ ܟܠܗܘܢ ܟܬ̈ܒܐ ܕܗܘܢ ܒܟܬ̈ܒܐ ܡܦܩ̈ܢܐ.
ܐܫܟܚܘ ܢܘܢ ܐܝܟ ܕܠܦܠܛܘܬܐ. ܐܦ ܕܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܢܩܪܐ ܒܡܫܘ̈ܚܬܗܘܢ.
ܠܗܠ ܐܬܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܕܟܬܒ ܝܘ̈ܢܝܐ: ܗܝ ܐܦܢ ܐܢܐ ܕܝܘܕ ܘܗܐ ܕܗܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܡܢ ܢܦܫܩܘܢ ܝܘ̈ܢܝܐ: ܘܢܫܟܚܘܢ ܠܗܘܢ ܕܗܐ ܘܝܘܕ ܐܝܟܢܘܢ: ܘܐܫܟܚܘ
ܗܘܝܢ ܡܦܩܢܐ ܒܗ ܒܫܡܐ ܒܦܪܘܫܘܬܐ: ܘܡܦܩܝܢ ܚܕܐ ܒܟܠ ܚܕܐ ܠܐܬܘ̈ܬܐ
ܕܝܢܝ: ܘܡܦܩ̈ܩܝܢ ܠܗܐ ܝܘܕ ܗܐ ܝܘܕ: ܐܘ ܐܝܟ ܕܒܡܫܦܪܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ
ܠܡܐܡܪ: ܦܐ ܝܘܬ ܦܐ ܝܘܬ. ܢܦܩܪܘܢ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܫ. ܕܗܟܢ ܐܝܟܢܘܢ
ܫܡܐ ܗܘ [302b] ܡܦܪܫܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܒܗܕܐ ܝܘܢܝܐ. ܐܦ ܐܚܪܬܐ ܛܥܝܘܬܐ.

ܕܟܕ ܗܘ ܫܡܐ ܟܬܝܒ ܗܘܐ ܘܡܬܩܪܐ ܒܟܬܒ̈ܝܗܘܢ ܒܥܒܪܝܬܐ: ܟܕ ܡܦܩܐ
ܡܢ ܫܡܐ ܘܢܦܩ ܠܗܘܢ ܡܡܠܠܐ. ܕܢܬܪܥܘܢ ܗܢܘܢ ܗܘܝܘܬܗ ܡܢ ܫܘܠܡܗܘ
ܠܡܘܬܪܗܘܢ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܡܡܠܠܐ ܠܗܘܢ ܫܡܐ: ܕܝܕܝܥܘܬ ܡܦܪܫܐ ܕܡܦܪܫܐ
ܗܘܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܐܡܪ ܗܘ ܡܦܪܫܐ. ܠܡܫܐ: ܠܗܘܢ ܐܝܟܢܐ. ܘܗܘ
ܐܝܟܢܐ ܡܦܪܫܐ. ܡܛܠ ܡܦܪܫ ܡܫܘܬܦܐ ܕܡܦܪܫ ܐܬܘܬܐ ܕܐܬܘܗܝ
ܡܦܪܫ܀ ܕܗܝܢܐ ܘܡܦܪܫܢܐ. ܡܛܠܗ ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܦܪܫ ܐܬܘܬܐ ܗܘܐ ܐܝܟܢܐ.
ܡܛܠ ܗܘ ܟܠܗ ܕܡܦܪܫ ܗܢܘܢ ܡܫܘܬܦܐ܂ ܫܡܐ ܟܬܝܒܐ ܕܐܬܘܬܐ ܒܥܒܪܝܬܐ:
ܟܠܗ ܗܠܝܢ ܡܦܪܫܐ. ܘܡܛܠ ܗܘ ܕܐܬܦܪܫ ܕܫܡܐ ܒܐܬܘܬܐ ܗܠܝܢ ܠܗܘ
ܗܢܝܢ ܕܡܦܪܫ. ܘܡܛܠ ܗܘ ܐܝܟܢܐ܂ ܕܐܬܦܪܫܘ ܗܢܘܢ ܦܪܘܫܐ ܦܪܫܝܢ
ܡܫܘܬܦܐܝܬ܂ ܕܗܘ ܦܝ ܦܬܐ ܡܢ ܡܡܠܠܐ ܠܫܡܐ܂ ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܫܡܐ
ܠܡܡܠܠܐ. ܀. [V] ܕܡܫܬܡܗܘܢ ܕܝܢ ܠܗ ܠܫܡܐ ܗܘ ܒܥܒܪܝܐ ܘܡܦܪܫܐ ܗܢܘܢ
ܡܫܘܬܦܐ: ܐܝܟ ܡܣܬܟܠܐ ܕܡܡܠܠܐ ܗܘܝܐ ܘܠܐ ܦܫܝܩܘܢ: ܘܠܐ ܡܬܩܪܝܢ
ܡܢ ܟܠܢ. ܠܐ ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ. ܗܐ ܓܝܪ ܫܪܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܦܫܝܩܘ ܠܫܡܗܐ
ܕܬܘܡܐ ܘܐܬܒܪܘ ܐܝܟ ܠܗܘ ܠܫܡܐ ܕܐܠܗܐ. ܕܟܕ ܫܡܗܐ ܡܣܬܟܠܐ ܫܪܝܪܐ
ܒܗܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܫܡܐ ܬܘܡܐ: ܕܐܝܬܝܗܝ ܬܪܬܝܢ ܘܡܫܬܡܗܢ ܠܚܕܐ
ܕܠܗܘܢ ܕܫܡܗܐ: ܘܠܐ ܓܝܪ ܕܦܫܩܘܢ ܐܝܟ: ܡܛܠ ܗܘ ܒܐܡܬ ܕܠܗ
ܠܟܠܢܫ ܕܗܘܘܢ ܚܫܝܢ ܗܢܘܢ ܕܫܡܗܐ܂ ܘܗܢܘܢ ܡܣܬܟܠܐ܂ ܘܠܐܝܟܢ ܟܠ ܦܢ
ܕܟܠ: ܕܢܦܠܘܢ ܡܢܗ ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܒܡܠܬܐ ܗܢܘܢ ܕܡܬܟܬܒܢ ܘܕܢܦ
ܐܝܟ. ܠܗ ܒܐܬܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܒܟܬܒܐ ܐܝܟ: ܠܗܢܘܢ ܡܣܬܟܠܐ ܕܫܒܩܘ ܘܠܐ
ܦܫܩܘ ܐܝܟ. ܐܠܐ ܒܐܬܘܬܐ ܕܡܦܪܫ ܗܘ ܬܘܡܐ ܒܟܬܒܐ ܐܝܟ. ܘܐܦ ܗܠܝܢ
ܕܗܘܐ: ܕܦܠܓܝܢ ܒܡܠܐ ܕܐܬܚܙܝܬ ܘܕܦܪܫܬܐ ܒܫܡܐ ܡܫܚܐ: ܐܝܟ ܕܡܬܩܪܝܢ
ܕܩܠܐ ܗܢܘܢ ܕܫܡܗܐ. ܗܘ ܗܟܘܬ ܦܠܓܝܢ ܠܗܘܢ ܠܡܣܬܟܠܐ ܗܠܝܢ
ܬܘܡܐ: ܐܝܟ ܡܡܠܠܐ ܘܡܦܪܫܐ ܡܫܚܐ. ܒܟܬܒ̈ܝܗܘܢ ܗܠܝܢ ܬܘܡܗܬܐ
ܕܟܬܝܒܝܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܐܦ ܠܗܘ ܬܘܡܐ. ܐܝܟܢܐ ܟܠܗ ܕܐܦ ܗܠܝܢ: ܗܘܟܢܐ

ܢܩܪܘ ܒܝܚܝܕܝܘܬܐ ܘܒܗܘܢ ܒܐܬܘܬܐ ܕܠܗܘܢ ܠܫܡܗ̈ܬܐ ܗܢܘܢ ܕܪ̈ܘܚܢܝܐ.
ܦܩܝܢ ܦܠܐܬܐ ܘܡܬܡܠܐܬܐ ܡܟܢܫܘ ܡܫܬܡܗܐ ܗܢܘܢ ܒܟܬܒܐ. ܕܫܡܐ ܗܘ
ܡܝܩܪܐ ܘܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܥܠܝܐ ܡܢ ܟܠ. ܡܩܪܝܢ ܒܝܚܝܕܝܘܬܐ
ܘܒܐܬܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘܢ ܘܠܐ ܦܫܝܩܝܢ.܀

[VI] ܡܛܠ ܕܝܢ ܡܬܪܓܡܢܘܬܐ ܠܫܡܐ. ܐܦ ܗܢܐ ܡܘܕܥ ܐܢܐ ܠܡܐܡܪ ܐܢܐ.
ܕܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܦܫܩܘ ܠܟܬ̈ܒܐ ܩܕܝܫܐ܇ ܡܢ ܠܫܢܐ ܥܒܪܝܐ ܠܝܘܢܝܐ. ܟܕ
ܫܡܥܘ ܡܢ ܗܢܐ ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ ܗܘܘ ܠܗ. ܟܕ ܡܫܡܗܝܢ. ܟܕ ܒܥܘܬܐ ܕܗܢܘܢ
ܥܒܪܝ̈ܐ ܢܛܪܘ ܠܗ ܒܠܗ ܐܝܩܪܘ. ܟܕ ܠܐ ܡܦܩܝܢ ܦܫܝܩܘܬܗ. ܘܐܦܠܐ
ܡܘܬܪܐ ܕܡܬܒܪܝܐ ܒܟܬ̈ܒܝܐ ܗܠܝܢ ܕܟܬܝܒ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܚܠܦܘ. ܡܛܘܠ
ܕܝܢ ܐܝܟ ܠܡܦܪܫܘ ܗܠܝܢ ܒܟܬܒܐ ܕܟܬܝܒ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܠܐ ܢܛܪܘ ܠܗ. ܐܠܐ
ܒܗ ܠܫܡܐ ܗܘ ܒܟܬܒܐ ܕܐܦܩܝܢ ܗܘܘ ܗܢܘܢ ܒܟܬܒܐ ܣܠܩ ܗܘ ܦܫܝܩܐ:
ܗܢܘ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܝܘܗ. ܒܗ ܒܝܘܢܝܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܕܟܬܒܐ ܚܘܪ̈ܐ ܡܦܩܘ
ܘܐܬܟܬܒܘܗ. ܟܕ ܠܐ ܐܦܫܪܘ ܕܢܦܩܘܢܝܘܗܝ ܘܢܦܩܘܢ ܒܗ ܐܠܐ ܕܢܦܩܘܢܗ
ܒܟܬܒܐ ܗܘܢܐ. ܐܘ ܕܢܦܩܘܢ ܐܦ ܗܘ ܕܐܝܘܗ ܕܦܩܝܢ ܣܠܩܘܗܝ.
ܘܢܦܩܘܢ ܡܘܪܝܘܣ ܐܘ ܒܗ ܡܪܝܐ. ܒܝܘܢܝܐ ܕܝܘܢܝܐ ܕܟܬܒܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ
ܕܦܪܫܗ ܐܡܪܐ: ܗܘ ܕܐܝܘܗ ܦܫܝܩܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܒܝܘܢܝܐ ܕܟܬܒܐ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܪܝܐ. ܡܦܫܩܝܢ ܗܘܘ ܠܡܘܕܥܘ ܡܢ ܠܒܪ. ܒܐܝܩܪܐ ܕܫܡܐ
ܕܠܗ ܕܟܬܒܐ. ܡܢ ܗܪܟܐ ܟܕ ܠܡܐܢܘܢ ܦܪܝܫ ܒܝܒܠܐ ܗܘ ܩܕܝܫܐ
ܘܡܬܩܪܐ: ܒܟܕ ܐܦ ܗܢܘ ܡܝܬܐ ܠܟܠ ܒܟܬ̈ܒܐ ܩܕܝܫܐ: ܘܐܡܪ ܒܝܘܡ
ܕܝܢ ܐܘ ܐܦ ܫܢܝ ܠܡܬܪܓܡܢܘܬܐ ܡܢ ܟܠܐ ܗܠܝܢ ܕܦܫܩܘ ܡܫܬܡܗܐ ܗܢܘܢ
ܕܡܢ ܡܦܩܘܗܝ. ܟܕ ܝܕܥ ܠܫܡܐ ܗܘ ܕܐܝܘܗ ܕܦܫܝܩ ܗܘܐ ܡܢ ܠܗܘܢ:
ܘܠܫܡܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܕܦܫܝܩ ܗܘܐ ܡܢ ܠܒܪ. ܟܕ ܠܡܐܡܪܘܢ ܐܠܗܐ ܗܘ
ܘܐܒܘܗܝ ܡܫܡܫ. ܗܘܝܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܒܝܘܢܝܐ ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܢ ܒܟܬܒܐ.
ܐܝܟܢܐ ܕܢܦܩܘܢ ܒܗ ܕܟܬܒ ܒܝܘܢܝܐ ܡܨܪܝܐ. ܗܘܝܐ ܐܡܪ ܐܝܘܗ

ܡܪܝܐ. ܟܕ ܐܦ ܗܢܘ ܫܡܐ ܗܘ ܕܐܝܘܗ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܒܪܝܬܐ: ܟܬܒ ܒܐܘܪܝܬܐ
ܢܘܡܝܐ. ܘܩܕܡ ܐܚܝܕ ܠܗܠܝܢ ܡܚܘܐ ܗܘ ܕܡܪܝܐ. ܘܐܬܬܪܓܡ ܐܝܟ [303a]
ܕܠܥܠܡܝܢ. ܐܝܟ ܚܕ ܫܡܐ ܡܬܐܡܪ. ܟܕ ܐܦܪܫ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢܐ ܗܢܘܢ ܕܦܪܫ:
ܗܠܝܢ ܐܡܪ: ܐܝܘܗ ܡܪܝܐ. ܘܥܡܝ ܐܝܘܗ ܡܪܝܐ. ܡܟܝܠ ܐܝܘܗ ܡܪܝܐ:
ܐܘ ܐܡܪ ܐܘ ܡܫܒܚܠܗ ܐܘ ܢܟܠ. ܘܗܟܢܐ ܗܠܝܢ ܫܡܗܐ. ܘܗܟܢܐ ܗܢܘܢ
ܕܥܒܪܝܐ ܡܬܦܫܩܝܢ: ܐܝܬܘܗܝ ܒܫܡܐ ܗܢܐ ܡܦܪܫܐ.܀.

[VII] ܗܫܐ ܗܘܝܢܢ ܕܐܢܚܢܢ ܓܝܪ: ܐܦ ܒܟܬܒܐ ܕܡܫܡܗ ܕܫܡܐ: ܐܦ
ܒܟܬܒܐ ܗܢܘܢ ܕܡܢܗ ܗܘܐ ܠܝܘܢܝܐ ܘܐܬܦܫܩܘ: ܘܥܠܗ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ
ܘܒܚܝܠܐ: ܐܝܬ ܠܗ ܫܡܐ ܕܓܠܐ ܘܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܡܢܗܘܢ. ܕܐܡܪ ܓܝܪ ܥܒܪܝܐ ܘܝܘܕܝܐ
ܕܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ. ܘܡܢܐ ܐܠܗܝܡ ܐܠܘܗܝ ܘܗܠܝܢ
ܕܠܗ ܒܒܪܝܬܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܬܠ ܡܬܡܨܝܐ ܕܡܬܦܫܩܝܢ. ܐܘܡܢ ܠܗ
ܢܘܢܐ ܕܡܘܢܝܐ ܐܠܗܝܡ. ܘܡܢܗ ܐܝܟ ܦ̈ ܘܬܐ.܀. ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܟܝܠ
ܗܢܐ ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ. ܗܘ ܕܡܢܗ ܕܠܐܠܗܐ ܐܠܗܝܡ. ܟܕ ܐܡܪ ܠܗ ܡܢ ܡܘܫܐ
ܘܐܡܪ ܠܗ: ܕܟܕ ܢܐܡܪܘܢ ܠܝ ܒܢܝ ܐܝܣܪܐܝܠ ܕܡܢܐ ܗܘ ܫܡܗ ܕܗܘ
ܕܫܕܪܟ. ܡܢܐ ܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܘܐܡܪ ܠܐܠܗܐ ܠܗܘ ܡܘܫܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܝܬ
ܩܠܐ ܕܝܠܗ ܕܒܟܠܗ ܐܡܪ ܒܪܘܚܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܢܐ ܐܝܬܝ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ.܀
ܘܐܡܪ ܗܟܢܐ ܬܐܡܪ ܠܒܢܝܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ. ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܫܕܪܢܝ ܠܘܬܟܘܢ.܀
ܘܠܗܠ ܢܘܢܐ ܦܢܝ ܘܠܗܠܝܢ. ܗܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܘܩܡܘ ܗܘ ܫܡܐ. ܠܗܠ
ܒܒܪܝܬܐ ܕܢ̈ ܐܝܬܘܗܝ ܒܗ ܒܒܪܝܬܐ ܡܠܐ. ܐܢܐ ܐܝܬܝ ܗܘܝܘ. ܗܘܝܘ ܫܪܝܪ
ܠܗܠܝܢ. ܡܬܦܫܩ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܒܠܫܢܐ ܗܢܐ ܕܝܠܢ ܐܪܡܝܐ ܐܘ ܒܗ ܗܘܝܐ.
ܐܝܬܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܡܬܦܫܩܝܢ ܕܦܪܫ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܐܝܬܝܐ. ܐܦ ܡܝܬܐ
ܡܠܬܐ ܕܝܠܢ ܗܘܝܢܐ. ܡܢ ܗܘ ܢܗܘܐ ܘܡܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܦ ܡܢ
ܐܝܬܘܗܝ ܘܡܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܕ ܐܦܪܫ ܐܝܬܝܐ ܩܕܡ. ܐܝܬܝܐ ܓܝܪ.
ܗܘ ܕܡܢ ܕܐܠܐ ܐܦ ܠܡܠܬܐ ܡܝܬܐ ܢܘܢܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܚܝ. ܕܠܗ ܠܗܘܐ

ܫܡܐ ܡܦܪܫܐ. ܡܛܘܠ ܕܡܫܬܡܥ ܡܬܐܡܪ ܥܠ ܐܠܗܐ. ܡܢܐ ܕܝܢ ܗܠܝܢ
ܫܡܗܐ ܐܚܪܢܐ.܀

ܐܬܘܬܐ ܕܝܢ ܕܥܠܝܗ ܕܫܡܐ ܐܠܗܝܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܢܗ ܕܫܡܐ ܐܬܝܕܥܝܢ.
ܝ ܗ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܬܘܬܐ ܐܪܒܥ ܡܬܬܩܢܝܢ ܗܟܢ ܟܕ ܗܟܢ ܚܕܐ ܒܬܪ
ܚܕܐ: ܡܬܩܪܝܢ ܒܝܘܢܝܐ ܠܫܡܐ ܗܢܐ ܡܩܕܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܥܠ ܟܠ ܒܪܝܬܐ
ܕܡܬܐܡܪ ܝܗܘܗ. ܘܡܬܩܪܐ ܐܦ ܗܟܢܐ ܠܘܬ ܝܗܘܕܝܐ ܗܘܝܘ ܦܝܦܝ ܐܠܗܐ
ܕܦܪܝܫܝܢ ܒܐܬܪܐ ܫܡܐ ܦܝܪܘܫ. ܟܕ ܡܬܦܫܩ ܒܗ ܦܝܦܝ ܡܬܩܪܝܐ
ܐܦ ܒܡܩܘܡܬܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܫܡܐ ܦܪܝܫܐ. ܟܕ ܫܡܐ ܦܪܘܫ ܦܝ ܐܠܦܝܢ
ܘܠܐ ܦܠܓܝ. ܝܗܘܗ ܕܝܢ: ܘܠܐ ܥܠ ܟܠܗ ܐܠܦܝܢ ܐܘ ܦܫܛܝܢ ܒܦܫܛܘܬܗܘܢ.
ܟܕ ܒܐܬܪܐ ܚܕܝܢ ܘܕܢܝܢ ܐܦ ܡܢܗ ܕܡܢܕܥ ܕܥܠܝܗ ܕܫܡܐ ܗܘ ܡܦܫܩܐ
ܘܦܪܝܫܐ. ܐܝ ܒܗ ܕܝܠܗ ܗܝ ܘܠܗ ܐܡܡܬܐ ܕܕܝܠܗ ܡܢ ܝܗܘܕܝܐ. ܘܐܦ
ܡܢܗ ܕܦܪܝܫ ܠܡܬܘܡ ܕܡܢ ܒܢܝܐ ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܘ. ܗܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܫܡܐ.
ܘܗܠܝܢ ܐܠܗܝܢ ܐܬܘܬܐ ܐܘ ܟܠܗ ܒܡܟܬܒܬܐ ܕܝܠܗ.܀

ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܝܠܗ ܠܡܬܒܥܝܘ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪ: ܘܐܬܒܥܝ ܗܘܐ ܠܡܦܩܬܐ ܗܘ
ܕܠܗܝܢ ܕܐܬܘܬܐ ܟܠܗ ܐܬܘܬܐ ܠܘܬܝܐ: ܘܡܬܝܕܥܐ ܐܦ ܕܗܡܢܘܢ ܕܟܠܗ ܚܕܐ.
ܗܘ ܡܬܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܡܬܐܡܪܘܢ ܡܩܪܘܐ ܟܠܗ ܚܕܐ: ܠܗܘ ܫܡܐ ܘܠܗܘ ܕܝܠܗ:
ܒܐܬܘܬܐ ܒܒܪܝܬܐ ܘܡܬܝܬܐ. ܟܕ ܡܬܐܡܪ ܐܝܟ ܠܡܐܬܘܬܐ ܐܝܟ ܕܠܡܘܗܒܬܐ. ܠܗܘܢ
ܟܕ ܠܗܘܢ ܠܡܩܪܘܐ ܐܦ ܒܡܬܒܥܝܢܘܬܐ ܕܡܦܩܐ ܗܘܐ ܕܡܬܘܬܒܐ. ܗܘ ܕܒܗ
ܫܡܐ ܐܦ ܠܡܬܡܠܠܘ ܗܘܐ ܕܫܡܫ ܐܬܝܐ. ܟܕ ܫܡܐ ܐܝܬ ܒܗ ܗܠܝܢ
ܒܠܗܘܢ: ܡܛܠ ܠܗܦܟ ܠܡܬܐ. ܐܦ ܦܝܦܝܐ ܚܕ ܡܢ ܕܗܘ ܕܐܝܬ ܒܗ
ܫܡܐ ܗܢܐ ܡܩܕܫܐ ܕܡܪܢܐ. ܕܐܬܚܙܝ ܐܦܢ ܡܪܢܐ ܠܡܫܪܐ ܕܐܬܐ ܠܢ ܡܢ
ܠܡܬܐ. ܒܗܢܐ ܗܟܢܐ ܦܝܦܝܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܫܡܐ ܗܘ ܡܩܕܫܐ ܕܝܗܘܗ
ܡܬܓܠܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܬܐܡܪ ܠܗ: ܒܫܡܐ ܗܘ ܕܐܢܐ ܒܬܪܟ. ܘܠܗ ܒܗܘ
ܡܩܕܫܐ. ܒܪܡ ܠܡܬܐܡܪܘܢ ܒܡܫܟܚܐ ܕܡܠܬܐ. ܐܢܐ ܐܘ ܒܗ ܡܪܢܐ ܐܠܦܝܢ

ܠܘܬ ܥܒܪ̈ܝܐ ܀ ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܡܫ̈ܚܠܦܬܐ܆ ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܗܘܐ ܕܐܦ ܠܣܘܪܝܝܐ.

ܢܛܝܪ ܣܡܘܟܝܢ ܕܡܛܠ ܫܡܐ ܗܘ ܡܦܪܫܐ ܘܦܪܝܫܐ ܕܠܘܬ ܥܒܪ̈ܝܐ.܀܀

ܫܡܐ ܗܘ ܕܓܠܐ	ܫܡܐ ܗܘ ܫܪܝܪܐ	
ΠΙΠΙ ܝܘܢܐܝܬ ܦܝܦܝ	*IEδIEδ* ܝܘܢܐܝܬ ܝܗܝܗ	fol. 303 b.
ΠΙΠΙ ܣܘܪܝܬ	ܥܒܪܐܝܬ יהיה	
ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܕܬܒ ܠܟ ܠܝܡܝܢܐ ܕܝܠܝ.		ܝܘܢܐܝܬ
NɅOYM IEδIEδ ɅAɅΩNI ◂EB ɅIMINI ܢܐܘܡ ܝܗܝܗ ܠܐܕܘܢܝ ܫܒ ܠܝܡܝܢܝ.		ܥܒܪܐܝܬ
EIΠEN O $\overline{KC}$ TΩ $\overline{KΩ}$ MOY KAΘOY EK ΔEΞIΩN MOY.		ܣܘܪܝܬ

Uebersetzung.

Scholion über den ausgezeichneten und besondern Namen, der sich in den vom Griechischen ins Syrische übersetzten heiligen Schriften findet und bei den Juden שם פרוש genannt wird.

I. Es giebt nichts menschliches oder existirendes, das in Gedanke, Wort oder Sache bei den Menschen in Gebrauch gekommen ist, in betreff dessen nicht die Wahrheit ihrem Gegentheil vorgezogen werden müsste. Und wenn die Wahrheit in allem vorzuziehen und das allerbeste und allerstärkste ist, sowohl nach dem Zeugniss der natürlichen Sinne, als nach dem der heiligen Schrift, worauf auch immer sie bezogen und wie auch immer sie genannt werden möge, so muss man sich durchaus an sie halten und sie gebrauchen bei jedem Gedanken, Wort oder Ding, und besonders bei den Worten der heiligen Schrift [1]), und unter diesen noch viel mehr bei den Worten über Gott. Wenn es nämlich schon bei weltlichen Sachen vorzuziehen und schöner ist, dass wir das wirkliche und wahre eher reden oder thun, als das nicht wahre und

---

1) Eigentlich: „der priesterlichen Schriften". „Seltsam!" bemerkt dazu Prof. Nöldeke: „es ist wohl buchstäbliche Uebersetzung von τὰ ἱερὰ γράμματα, ich erinnere mich aber nicht, den Ausdruck sonst begegnet zu haben."

nicht wirkliche: so ist es noch viel mehr vorzuziehen und viel schöner, dass wir in den Worten der heiligen Schrift das wahre und wirkliche festhalten, indem wir das unwahre und unwirkliche entfernen und verwerfen. Und wenn dem so ist, müssen wir auch bei den Worten und Namen, welche Gott betreffen oder ihm beigelegt werden, durchaus dem genauen und wahren so weit möglich nachgehen und nicht ungeprüft etwas entweder von andern annehmen und glauben, oder andern sagen und überliefern. Wenn es nämlich im menschlichen Sprachverkehr, der durch Uebereinkunft der Vielen (ξυνϑήκῃ) sich festgesetzt hat, weiter überliefert und so durch Gewohnheit (ἔϑει) und lange Zeit unverbrüchlich geworden ist, nicht recht ist, das Holz Stein zu nennen, oder den Stein Holz, das Thier Pflanze, oder die Pflanze Thier, den Stier Pferd, oder das Pferd Stier, den Himmel Erde, oder das Wasser Feuer, damit man nicht falsche Begriffe mit diesen Namen und Ausdrücken erzeuge, sondern wir jedes Ding (**πρᾶγμα**) mit seinem eigenen Namen nennen, der ihm vorher beigelegt war, und (wenn) derjenige welcher das bittere süss und das süsse bitter nennt, oder das schlechte gut und das gute schlecht heisst, in der heiligen Schrift einen Verweis erhält (Jes. 5, 20): wie sollte es nicht hässlich und tadelnswerth sein, dass wir Gott, der über alles ausgezeichnet und über alles erhaben und die Wahrheit selber ist, mit einem lügenhaften und gar nicht existirenden Namen benennen, der keiner von allen Sprachen und Zungen der Menschheit zugehört, sondern bloss durch eine irrthümliche Gewohnheit ohne Prüfung allmählich in die heilige Schrift sich eingeschlichen hat[1]), und dort ohne Untersuchung sich erhielt und bis auf den heutigen Tag geschrieben wird.

II. Es ist dies nämlich, wie meine Abhandlung (wörtlich: das was von mir geschrieben ist) deutlich zeigen wird, der Name, welcher in allen heiligen Schriften Alten Testaments nach dem Text (**παράδοσις**) der LXX, der vom Griechischen ins Syrische übertragen wurde, anstatt des Namens „Herr" (ܡܪܝܐ, κύριος) gesetzt und „Pipi" ausgesprochen wird. Und zwar wird Gott von vielen unwissenden Leuten so genannt, die infolge ihrer grossen Unbildung dies für ein hebräisches Wort halten und für einen ausgezeichneten Namen, mit welchem Gott bei den alten weisen Hebräern benannt werde. Es ist dies aber in Wahrheit ein satanischer und irriger Name, der durch den irreführenden Rath des Bösen, welcher uns allezeit von allem was wahr ist, abzuhalten und uns auf irrige Wege und auch auf Namen und Worte der Lüge zu bringen liebt, allmählich durch Unkenntniss eingedrungen ist. Und so wird es ja geschrieben und findet sich in vielen Exemplaren an vielen Stellen. Er wird aber von vielen wenig

1) „NB die 3 Perfecta ܓܢܒ ܥܠ ܐܬܩܝܡ". Nöld.

einsichtigen Leuten besonders gern angewandt und unterstützt [1]), und sie wollen es gar nicht gern zugeben, dass man ihn aus der Schrift austilge und auslösche, indem sie unverständigerweise meinen, er sei von den guten, heiligen und einsichtigen Männern überliefert und geschrieben worden: nicht bloss von den Griechen, welche die heilige Schrift ins Syrische übersetzten, sondern mit ihnen auch von Andern (nämlich) Syrern, die ihn von jenen angenommen haben und welche in noch höherem Grade erprobt und zuverlässig waren, und dass es nicht recht sei zu verwerfen, was uns von ihnen überliefert sei. So steht's mit diesen, ich aber bin überzeugt, dass mir in Wahrheit die heiligen Seelen jener Männer, die ihn gebraucht und überliefert haben, indem sie dabei vom richtigen abwichen, sogar dafür danken werden, dass ich diesen ihren Fehler verbessere, und ich weiss, dass sie mich nicht als ihren Gegner betrachten, und dass ich keinen Vorwurf auf sie häufe, sondern im Gegentheil viele Vorwürfe von ihnen wegnehme, jetzt und für die Zukunft, wenn ich diesen irrthümlichen Namen vollständig aus der Schrift wegzuschaffen suche. Mit grosser Freude und freiwilligem Eifer bin ich daran gegangen, dieses Scholion zu machen und es in die (Exemplare der heiligen) Schrift zu setzen, mit andern Scholien und Bemerkungen, die von sorgfältigen Männern darein gesetzt wurden zum Nutzen etwaiger Leser.

III. Ehe ich aber zeige, was dieser ausgezeichnete Name bei den Hebräern ist, und in welcher Auszeichnung und Ehrfurcht sie denselben halten, will ich nachweisen, woher und wie der Irrthum entstanden ist, und statt des ausgezeichneten und wahren Namens, der von den Hebräern kam, dieser falsche, sinnlose [*ἄλογος* Nöld.], fingirte Name eingedrungen ist, der durchaus keine Bedeutung oder Wortableitung hat, davon er gekommen sein möchte [2]).

Wenn wir aus freien Stücken neue Namen oder ungewohnte und ungehörte Ausdrücke schaffen wollen und nach unserem Sinne Formen bilden und sie natürlichen Gegenständen beilegen, haben wir Zeit (Gelegenheit? *καιρός*?) jedes so gebildete und mit unsern Lippen ausgesprochene Wort ohne weiteres zu einem Namen zu machen und einem Gegenstand als Bezeichnung beizulegen, aber weder die Natur dieser Gegenstände verlangt es so, noch die Gewohnheit oder Uebereinkunft, die bei den Menschen herrscht (*κρατεῖ* Nöld.), sondern wir finden, dass einige der Bezeichnungen sich infolge alter Gewohnheit bei allen Völkern finden und keine Ableitung zeigen, wovon und woher sie genommen sind, während andere eine Ableitung haben und durch ihre Bedeutung zeigen,

---

1) „D. h. im Gebrauch erhalten, sie sind seine Anhänger شيعة." Nöld.

2) „ܐܬܐ, Verbaladjektiv „gekommen". Nöld. Ueber das Wort ܦܘܚܡܐ und seine Uebersetzung mit „Ableitung" siehe unten.

wovon sie genannt wurden. Ganz besonders ist dies in der griechischen und auch in der hebräischen Sprache der Fall, indem sie die meisten dieser Welt angehörigen Dinge von Thätigkeiten, die sich bei ihnen finden, oder von Qualitäten, die sie an sich tragen, benennen; so dass sie nun neben allen sichtbaren und unsichtbaren Dingen, welche mit Namen bezeichnet werden, auch dem unsichtbaren, unbegreifbaren, namen- und bezeichnungslosen Gott in jeder Nation und Sprache verschiedene Namen und Bezeichnungen beigelegt haben. So kommt ja das griechische Wort für Gott, das *θεός* gesprochen wird, vom Laufen (*τὸ θέειν*), und das ist seine Ableitung, oder vom Sehen (*θεᾶσθαι*), oder vom Brennen (*δαίειν*?). So wenn jemand sich Mühe geben wollte, könnte er auch aus der heiligen Schrift Worte anführen, die das gleiche wie diese drei bedeuten. Schnell nämlich ist Gott und laufend entzieht er sich der Erfassung durch den Verstand des Menschen oder einer erschaffenen Creatur; und er sieht und erschaut alles, das offenbare und das verborgene; und ist ein Verbrenner und Vernichter aller schlechten Materie nach der Stelle: Gott ist ein vernichtend und verzehrend Feuer (Hexapla, Joel 2, 3). Ich unterlasse es noch zu sagen, dass auch das griechische Wort *Ζεύς*, das viel bei den heidnischen Schriftstellern gebraucht wird, nicht ohne Grund gewählt und nicht herkunftslos ist. „Zeus“ ist nämlich auf griechisch der Lebendigmacher (*ζῆν*). Und wäre dies (Wort) den Christen nicht verhasst gewesen, wegen seines Cultes und seiner Verehrung bei den Heiden, hätten auch wir uns nicht geweigert, dasselbe zu gebrauchen vom Gotte des Alls, dem wahren, namenlosen. Bekennen doch auch wir es als Wahrheit, dass er der Lebendigmacher des All ist, und dass es keinen Lebendigmacher giebt neben ihm. In ihm nämlich leben, weben und sind wir, wie geschrieben steht (Act. 17, 28).

Das hebräische, אלוהים gesprochene Wort aber, sagen sie, bedeutet Schöpfer. Indem nämlich die Hebräer wissen, das er der Schöpfer des All ist, denken sie, dass dies der wahre Name für Gott sei. Auf gleiche Weise haben auch wir Aramäer d. h. Syrer wegen unserer Verwandtschaft und Nachbarschaft mit ihnen und unserer Sprache mit der ihrigen, mit einem dem ihrigen ähnlichen Namen den Schöpfer des All ܐܠܗܐ genannt; ebenso weiter die Tajenser d. h. Araber, ihre Nachbarn. Aus dem bisherigen lässt sich also ersehen, dass, wenn wir auch andere Dinge mit Namen belegen, deren Herkunft sich nicht erkennen lässt, wir dies doch bei Gott dem Herrn des All nicht thun, weil er keinen seine Natur bezeichnenden Namen hat. Vielmehr alle Namen und Bezeichnungen, die wir ihm beilegen, nehmen wir von Thätigkeiten (*πράξεις*), die ihm zukommen: Macher nämlich nennen wir ihn, und Schöpfer und Lebengeber und Fürsorger und Helfer und Stärker und viele andere derartige Benennungen, und Herrn und König und Allmächtiger (*παντοκράτωρ*) und andere dergleichen bei uns gebräuchliche Namen.

Dass Gott aber Pipi genannt werde mit einem fingirten und unbekannten Namen (ψευδωνύμως, ἀγνοία?), lehren uns weder die heiligen Schriften noch überliefern es uns die hebräischen Gelehrten oder die alten Syrer, auch nicht die Redner und Schriftsteller der Griechen, ebensowenig die Lehrer und Vorsteher der Kirche, die uns geweidet und zur Wahrheit geführt haben, sondern wie gesagt durch die Verführung des Satan ist er allmälig eingedrungen. Wie, davon will ich jetzt sogleich nach Kräften aufs klarste die Ursache sagen, die folgende war.

IV. Einige der Völker nämlich, die eine Schrift besitzen, ziehen, nachdem sie die Zeichen der Buchstaben gemacht und festgestellt haben, von links nach rechts ihre Linien beim Schreiben; andere gerade umgekehrt von rechts nach links. Die uns bekannten von links nach rechts schreibenden sind die Griechen, Römer, Aegypter und Armenier; dagegen die von rechts nach links schreibenden sind die Hebräer, Syrer, Araber und Perser. Als nun jene 72 hebräischen Weisen, welche von Ptolemaeus Philadelphus, dem Könige von Alexandrien und Aegypten zu dieser Arbeit berufen und angewiesen wurden, die heiligen Schriften vom Hebräischen ins Griechische übersetzten, bei der Uebertragung der hebräischen Ausdrücke ins Griechische und beim Schreiben der übersetzten Ausdrücke mit der Schrift und den Buchstaben der Sprache der Griechen, als sie den in denselben (Schriften) geschriebenen Namen des Herrn Gottes sahen, der bei ihnen sehr ausgezeichnet, geehrt, gefürchtet und gescheut war: scheuten, bedachten und fürchteten sie sich ihn zu übersetzen (deuten) und den Ausdruck seiner Uebersetzung in eine fremde Sprache zu übertragen. Sie sagten nämlich: wenn unsere weisen, gottesfürchtigen alten Schriftgelehrten diesen gefürchteten Namen Gottes auszeichneten und ihn uns als den von allen andern Gott beigelegten Namen gesonderten und bekannten bezeichneten, und es befahlen und überlieferten, dass wir ihn zwar wie alles übrige mit (seinen) Buchstaben schreiben, aber nicht ihn mit unsern Lippen aussprechen oder als Wort hören lassen, sondern dass wir, ob wir ihn wohl mit seinen Buchstaben schreiben, das Wort אדוני, das „Herr“ bedeutet, statt desselben sagen sollten; so ist es nicht recht, dass wir ihn deuten und seine Deutung in einer andern Sprache gebrauchen; sondern wie er ist in seiner Verborgenheit, lassen wir ihn unübersetzt.

Weiter aber; auch das halten wir nicht für geziemend, dass wir ihn schreiben mit andern Zeichen und fremden Buchstaben ausser mit welchen er (im Hebräischen) geschrieben ist; sondern er ist in der ihm zukommenden Auszeichnung zu belassen, und mit den hebräischen Zeichen und Buchstaben, mit denen ihn unsere weisen Alten geschrieben und bezeichnet haben, und nicht wollen wir ihn schreiben mit den Buchstaben und Zeichen der griechischen Schriftcharaktere oder der eines andern Volkes. Indem dies jene übersetzenden Männer klug und weise über ihren ausgezeichneten

und besondern Gottesnamen dachten, waren sie beim Schreiben durchaus genöthigt, in den Linien der griechischen Buchstaben ihn oft (nämlich) überall da zu setzen, wo er in den Worten der heiligen Schrift gebraucht war, indem sie ihn nach dem gesagten mit seinen eigenen hebräischen Buchstaben schrieben; und ihm gegenüber, überall wo er (im Texte) stand, zur Belehrung des Lesers (auf den Rand) ausserhalb der Columnen das Wort κύριος d. h. Herr schrieben. Indem nun dies geschah, und der ausgezeichnete Gottesname mit seinen hebräischen Buchstaben inmitten der griechischen Linien stand, lehrten und überlieferten in der Folge diese Schreiber mündlich jedem griechischen Leser, dass sie überall, wo sie denselben in den griechischen Texten geschrieben sahen, statt dessen „Herr" sagen und nicht in ihrem Lesen inne halten [1]) sollten.

Nachdem aber eine lange Zeit vergangen war, und einige leseliebende Leute alles geschriebene lesen wollten: als sie den ausgezeichneten Gottesnamen in den griechischen Linien geschrieben sahen, glaubten sie von den Buchstaben dieses Wortes, dass auch sie griechische seien, wie alle andern in den Handschriften stehenden. Es findet sich nämlich, wie um die Leute irre zu führen, eine Aehnlichkeit der Züge dieser Buchstaben mit denen der griechischen, d. h. mit Jota und Pi. Indem sie also dieselben für griechische und zwar für Pi und Jota hielten, und indem die Buchstaben in dem Gottesnamen 2mal hinter einander so geordnet vorkommen, und sie Pi Jota Pi Jota gleich sahen oder um es in der syrischen Schrift zu sagen Pe Jud, Pe Jud, glaubten sie nothgedrungen, dass der ausgezeichnete Gottesname Pipi sei.

Dazu kam noch ein dritter Irrthum. Indem der Name mit seinen hebräischen Buchstaben geschrieben und geordnet war, und von rechts anfing und nach links lief, lasen diese ihn umgekehrt von hinten nach vorne d. i. von links nach rechts in der Ordnung der griechischen Schrift, indem sie seinen ersten Buchstaben für den letzten und den letzten für den ersten hielten wegen der entgegengesetzten Ordnung der Buchstabenreihe der beiden Schriftarten, der griechischen und der hebräischen. Und so ist denn die Ursache, welche diesen Irrthum hervorrief, diese, dass die Uebersetzer das hebräische Wort mit den hebräischen Buchstaben mitten unter die griechischen Worte setzten, dass zweitens eine Aehnlichkeit existirt zwischen diesen Buchstaben und den griechischen, und dass drittens die beiden Schriften eine umgekehrte Reihenfolge einhalten, indem man die eine von links nach rechts, die andere von rechts nach links liest.

V. Dass aber die Uebersetzer diesen ausgezeichneten hebräischen Namen inmitten der griechischen Linien setzten und ihn nicht übersetzten, und dass sie ihn nicht auf den Rand setzten, darüber

1) „Besser wohl: daran keinen Anstoss nehmen". Nöld.

darf sich niemand wundern; sehen wir doch, dass auch diejenigen, welche die Gesetze der Römer übersetzt und ins Griechische übertragen haben, viele Worte in denselben in der römischen Sprache belassen haben, diejenigen (nämlich), welche blos typisch sind [1]) und ihrem Laut nach die Bedeutung dieser Gesetze ausdrücken, damit nämlich nicht jedermann diese Gesetze und Worte kenne, und jeder der wolle etwas nach seinem Willen in den geschriebenen Stücken ändern und sie fälschen könne. So schrieben sie nicht mit griechischen Buchstaben solche unübersetzt gelassene Ausdrücke, sondern mit den Buchstaben der römischen Schrift. Und auch diejenigen, welche heutzutage Kauf- oder Aussteuercontracte (*φερνή* Nöld.) in griechischer Sprache schreiben, nach einigen jener Gesetzbücher, schreiben gleicherweise jene römischen Worte inmitten der griechischen Sprache und Schrift mit den römischen Buchstaben, mit denen sie auch bei den Römern geschrieben waren. Wenn sie also die römischen Gesetze so durch ihre Geheimhaltung und ihre eigenen Buchstaben ausgezeichnet haben, so haben die hebräischen Uebersetzer sehr geziemend und weise gehandelt, dass sie den ausgezeichneten und besonderen Namen des über alles seienden Gottes durch Geheimhaltung und seine eigenen Buchstaben auszeichneten und ihn nicht übersetzten.

VI. Zu weiterer Aufklärung setze ich aber auch noch das bei, dass alle, welche die heiligen Schriften vom Hebräischen ins Griechische übersetzten, zwar diesen Namen scheuten, ihn aber doch anbrachten und zwar so, dass die einen wie die LXX ihm alle Auszeichnung beibehielten, indem sie ihn gar nicht übersetzten und auch nicht die hebräischen Schriftcharaktere, mit denen er geschrieben war, änderten; dass aber die andern, wenn sie auch seine hebräischen Charaktere nicht beibehielten, vielmehr das hebräische Wort, welches die Hebräer anstatt des ausgezeichneten Namens gebrauchen, das ist aber אדוני, in den Text der griechischen Schriften setzten und dies überlieferten, indem sie nicht wagten, es zu übersetzen oder den Ausdruck der Uebersetzung in der griechischen Sprache zu gebrauchen, oder das an seiner Stelle stehende אדוני zu übersetzen und *κύριος* d. h. Herr inmitten des Textes der Schrift zu setzen. Sondern wie gesagt: אדוני setzten sie in den Text des Buches, „Herr“ aber setzten sie ihm gegenüber auf den Rand, indem sie die Columnen des Buches so auszeichneten. Daher als der heilige Märtyrer Lucianus *φιλόπονος* sich um den Text der heiligen Schriften bemühte und an vielen Stellen besserte oder auch einzelne der von den vorangehenden Uebersetzern gebrauchten Ausdrücke änderte, als der das Wort אדוני im Text und das Wort „Herr“ auf dem Rand stehen sah, verband er die beiden und setzte sie zusammen und überlieferte so in dem von ihm

1) „Aus dem theologischen Sprachgebrauch übertragen“. Nöld.

hinterlassenen Testament, dass man also darin an vielen Stellen geschrieben findet: „so spricht אדוני der Herr“, wo auch das hebräische Wort „adonai“ mit griechischen Buchstaben geschrieben und sogleich daneben „Herr“ gesetzt wird und beide so zu sagen nur einen Namen bilden und die Leser wie gesagt sagen: „Das spricht Adonai der Herr“ oder „es befahl Adonai der Herr“ oder „Es that Adonai der Herr“ oder: „er sagte oder that das und das“. — So haben die LXX und so haben die andern Uebersetzer diesen Namen überliefert.

VII. Nachdem nun also sowohl die Ursache der Setzung des Namens als die Ursache, durch welche der Irrthum entstand und er verändert wurde und statt des ausgezeichneten und gefürchteten Namens zu uns der falsche nichts bedeutende gekommen ist, deutlich erkannt ist, will ich klar und deutlich sagen, was der wahre Name wirklich ist, und was seine Zeichen sind bei den Hebräern, welche dann wegen der Aehnlichkeit ihrer Züge bei den Griechen für griechische gehalten und Pi Jota gelesen wurden.

Es ist aber dieser ausgezeichnete Name derjenige, welcher von Gott mitgetheilt wurde, als er von Mose gefragt wurde und er (Mose) zu ihm sagte: Wenn die Kinder Israels zu mir sagen werden, was ist der Name dessen, der dich gesandt hat, was soll ich zu ihnen sagen? Und Gott sprach zu Mose die Worte, die ich aus dem inspirirten Buch hersetze: Ich bin der seiende der ist. Und er sprach: so sollst du sagen zu den Kindern Israels: Der der ist (der seiende) hat mich zu euch gesandt (Exod. 3, 13 f.).

Bei den Griechen nun und bei uns ist und steht dieser Name in dieser Weise; bei den Hebräern aber ist er wörtlich: Ich bin Ih Ih (ܝܗܝܗ); Ih Ih hat mich zu euch gesandt. Dies bedeutet aber in unserer aramäischen d. h. syrischen Sprache: der seiende. So (ܐܟܢܐ) nämlich finden wir, dass Gott beständig nennen auch unsere syrischen heiligen Lehrer Mār Jakob und Mār Ephrem, ebenso auch Mār Isak und Mār Philoxenus, indem sie sagen: der grosse Seiende, der verborgene Seiende. Gleicherweise finden wir auch, dass die heiligen Lehrer der Griechen besonders gerne und vorzugsweise (*κυρίως*) diesen Namen Gott beilegen, mehr als die andern.

Die Buchstaben des Wortes sind aber, wie aus demselben selber ersehen wird, I H ܗ ܝ, die zweimal nach einander gesetzt und als Silben verbunden den ausgezeichneten Namen Gottes bei den Hebräern bilden, der Ih ih gesprochen wird. Und noch heutzutage heisst er bei den Gottesmörderischen Juden, die auf Erden übrig geblieben sind, שם פרוש, d. h. der abgesonderte Name, indem sie denselben gar häufig auch in ihren Schwüren gebrauchen; und zwar sagen sie שם פרוש (d. h. אדוני) ohne Scheu, aber יהיה sagen und bringen sie durchaus nicht über ihre Lippen, indem sie

sich sogar vor dem Hören dieses ausgezeichneten und verborgenen Wortes scheuen und fürchten (wenn das anders Furcht (Frömmigkeit) ist und kein eitler Schein von Furcht) und vor dem, der vor alter Zeit das Gesetz über diesen Namen gegeben hat. Dies ist der Name und dies sind seine Zeichen oder Buchstaben.

Damit schliesslich das gesagte noch besser verstanden werde, ebenso, wie die Veränderung dieser Zeichen in die griechischen zu Stande gekommen ist, und man auch ihre beiderseitige Aehnlichkeit sehe, will ich die beiden Namen zusammenstellen, den wahren und den falschen mit den hebräischen und griechischen Buchstaben, indem ich sodann zur Erläuterung dieselben Namen auch mit den Buchstaben der syrischen Schrift schreibe, mit der ich vorliegendes Scholion geschrieben habe. Zugleich schreibe ich zu noch besserer Erläuterung einen Vers aus David, in welchem der ausgezeichnete Name des Herrn vorkommt, nämlich (Ps. 110, 1): Es spricht der Herr zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten. In diesem Vers ist nämlich der Redende mit dem ausgezeichneten Namen ܝܗܝܗ benannt, und der Angeredete mit dem Namen אדוני und nicht mit dem ausgezeichneten; aber beim Aussprechen sagen die Hebräer für beide אדוני d. h. Herr. Das möge durch die untenstehende Zeichnung verdeutlicht werden.

Es hat ein Ende das Scholion über den ausgezeichneten und besondern Namen Gottes.

falscher Name	wahrer Name	
ΠΙΠΙ syrisch Pipi	*ΙΕΗΙΕΗ* syrisch jehjeh	
griechisch *ΠΙΠΙ*	hebräisch יהוה	
Es sagt der Herr zu meinem Herrn etc.		syrisch.
ΝΕΟΥΜ ΙΕΗΙΕΗ ΔΑΔΩΝΙ SchΕΒ ΔΙΜΙΝΙ		hebräisch (in griech. u. syr. Umschreibung)
ΕΙΠΕΝ Ο $\overline{ΚC}$ ΤΩ $\overline{ΚΩ}$ ΜΟΥ ΚΑΘΟΥ ΕΚ ΔΕΞΙΩΝ ΜΟΥ		griechisch.

Bemerkungen.

Sollte manchem das vorausgegangene Stück beim Lesen gar lang geworden sein, so gestehe ich, dass es mir beim Uebersetzen auch lang geworden ist, und dass es mir angenehmer gewesen wäre, nur eine kurze Uebersicht seines Inhalts zu geben. Ich habe aber eine wörtliche Uebersetzung vorgezogen, theils um zu zeigen, wie ich einzelne Stellen, die mir auf den ersten Blick weniger klar waren, aufgefasst habe, theils um eine Probe von der ganzen schriftstellerischen Art Jakob's von Edessa zu geben, was um so angezeigter erschien, als bei uns noch wenig von demselben gedruckt und bekannt worden ist. Zu einer solchen Probe eignet sich auch das vorliegende Stück nach Form und Inhalt ganz besonders. Schon der ganze dem griechischen ähnliche, im Syrischen aber furchtbar verzwickte Periodenbau, den ich im ersten Theil vollständig beibehalten und nur im zweiten zur Erleichterung des Verständnisses theilweise aufgelöst habe, ist für Jakob, wenn auch nicht für ihn ausschliesslich, in hohem Grade bezeichnend. Wie in so vielem andern erschien das Griechische auch in der Form der Satzbildung massgebend, so dass dieselbe, auch wenn man syrisch schrieb, beibehalten resp. nachgeahmt werden musste. Ob und wieweit dies noch bewusste absichtliche und künstliche Nachahmung bei Jakob und seinen Zeitgenossen ist, oder ob unter dem Einfluss der Uebersetzungen aus dem Griechischen und dem Gebrauch desselben als Weltsprache sich ihr Stil unwillkürlich so gebildet hat, ist eine Frage, die weit über die Grenzen des Syrischen hinaus, für die Existenz sogenannter gemischter Sprachen, Interesse hat, deren Untersuchung uns aber hier viel zu weit führen würde[1]). Ebenso ist die Darstellungsform unseres Stückes, insbesondere die Art und Weise, wie Jacob seinen Gegenstand mit

---

1) Die Annäherung an den griechischen Stil ist so gross, dass man vermuthen könnte, das vorliegende Scholion sei von Jakob ursprünglich griechisch geschrieben, etwa für eine Handschrift des griechischen Alten Testaments (womit man die etwas unklare Stelle am Schluss unseres zweiten Abschnitts S. 483 vergleichen kann), und dann erst für die Homilien des Severus ins Syrische übersetzt worden. So finde ich, hat Ceriani (oder Field) die Sache aufgefasst nach dem was Field (Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxford 1875 I. p. LXXXVIII) von demselben mittheilt: „His autem diebus literas accepimus a Ceriani nostro, in quibus locum aureum de Luciano e codice quodam Syriaco a se olim exscriptum, nobis transmisit. Hic autem Graece versus (e qua lingua translatus esse videtur) sic fere sonat: *Ἐντεῦθεν Λουκιανὸς ὁ φιλόπονος ὁ ἅγιος καὶ μάρτυς καὶ αὐτὸς σπουδὴν ποιησάμενος περὶ τῶν ἱερῶν γραφῶν καὶ διορθωσάμενος ἔνθα καὶ ἔνθα ἢ καὶ ἐναλλάξας ἐνίας τῶν λέξεων, ἃς ἔθεντο οἱ πρὸ αὐτοῦ ἑρμηνευταί, ἰδὼν τὸ ὄνομα ΑΔΩΝΑΪ ἔσω κείμενον, καὶ τὸ ὄνομα ΚΥΡΙΟϹ ἔξω κείμενον, ἀμφότερα συνάψας καὶ συνθείς, αὐτὸς οὕτως ἐξέδωκεν ἐν τῇ διαθήκῃ ἣν κατέλιπεν, ὥστε εὑρεθῆναι ἐν αὐτῇ πολλαχοῦ γεγραμμένον τόδε λέγει Ἀδωναΐ κύριος*". Nothwendig erscheint mir die Annahme einer Uebersetzung aus dem Griechischen nicht, doch möchte ich sie noch weniger als unwahrscheinlich abweisen.

einer ganz allgemein gehaltenen Betrachtung einführt, charakteristisch für ihn; ganz ebenso macht er es z. B. in dem schon öfters angeführten Brief über die syrische Orthographie; sogleich in mediam rem zu gehen, was bei einem Scholion doch das nächstliegende wäre, scheint ihm ganz unmöglich zu sein; er berührt sich darin eng mit Isaak von Antiochien, von dem Bickell diese Art der Vorbereitung und Einführung des eigentlichen Gegenstandes seiner Reden mit Recht als charakteristisch hervorhebt; weiterhin dürfen wir darin aber gewiss auch eine Nachahmung der platonischen Dialoge erkennen. Mit einem derselben, dem Cratylus, hat ja unser Stück unverkennbare Berührungspunkte, wobei wir noch hervorheben wollen, dass Jakob auch in der Einleitung des Briefes über Orthographie einen längern Abschnitt desselben Dialogs für seine dortigen Zwecke verwerthet. Gerade dieser Punkt dürfte von allgemeinerem Interesse sein; solche Spuren eines genaueren Studiums der platonischen Dialoge sind bei einem christlichen Bischof Syriens zu Ende des VII. Jahrhunderts kaum zu erwarten und darum für den werthvoll, der die Geschichte der platonischen Philosophie ins Mittelalter hinein verfolgen will; von specielleren Interesse dürfte es aber für die Geschichte der Sprachwissenschaft sein, zu sehen, wie sich die Platonische Sprachphilosophie, insbesondere die im Cratylus verhandelte Frage, ob *φύσει* oder *θέσει* (*ἔθει*, *ξυνθήκῃ*) die Sprache, hier wiederspiegelt; zu allermeist aber erlaube ich mir mit Beziehung auf das, was Goldziher in dieser Zeitschrift XXXI S. 545 ff., bes. 549, über eine philosophische Bewegung in der sprachwissenschaftlichen Literatur der Araber mitgetheilt hat, auf das vorliegende Stück aufmerksam zu machen: denn es kann ja jetzt kaum mehr bezweifelt werden, dass durch syrische Vermittlung die Araber zuerst mit griechischer Grammatik und Sprachphilosophie bekannt wurden[1]).

Neben diesen allgemeinen Gesichtspunkten, die unserem Abschnitt Interesse verleihen, kommen nun aber die einzelnen Punkte in Betracht, die Jakob aus der griechischen Sprachwissenschaft aufgenommen hat, und hier erlaube ich mir zwei Fragen an klassische Philologen zu richten: Einmal in Betreff der von Jacob mitgetheilten Etymologien des Wortes *θεός*. Die zwei ersten sind mir bekannt, *ἀπὸ τοῦ θέειν* = *τρέχειν* (vgl. Cratylus 397 D), und *ἀπὸ τοῦ θεωρεῖσθαι* (vgl. Macrobius, Sat. I, 23); auch Herodot's von Jakob nicht angeführte Ableitung des Wortes *θεοὶ* = *θέντες* kenne ich wohl; woher hat er aber die Notiz, dass *θεός* von einem Wort herkomme, das brennen, verbrennen bedeute? An *δαίω*, *δαίμων* zu denken liegt wohl am nächsten; ich kann aber diese Etymologie aus der mir bekannten griechischen Literatur nicht belegen[2]). Die Etymologie von *Ζεύς Ζῆνα* kann Jakob ent-

1) Vgl. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft 190 f.

2) Auch in Max Müller's Chips from a German Workshop IV (1875) S. 241 Note A: *Θεός* and Deus finde ich diese Etymologie nicht aufgeführt.

weder aus Cratylos 396 A B oder aus der pseudo-aristotelischen Schrift de mundo haben, die von Sergius von Rās'ain um die Mitte des VI. Jahrhunderts ins Syrische übersetzt wurde [1]).

Die andere Frage betrifft das von uns durch „Ableitung“ übersetzte Wort, das in offenbar technischer Bedeutung mehrere Mal in dem Stück vorkommt und allem Anschein nach Uebersetzung eines terminus technicus der griechischen Grammatik ist. Da die genannte Bedeutung des Wortes im syrischen Lexicon noch nicht belegt ist (auch im neusten Theil des Thesaurus Syriacus col. 1417 nicht), so wäre es um so werthvoller zu erfahren, welchem griechischen Ausdruck es entspricht. Man denkt zunächst an *κατασκευή*, aber ob das ein terminus technicus? schreibt mir Nöldeke. In dem längeren Abschnitt des Cratylus, der von solchen Wörtern handelt, deren Herkunft sich noch in ihrer Bedeutung erkennen lässt, habe ich kein griechisches Wort gefunden, dem es entsprechen könnte, und in der weiteren Terminologie der griechischen und syrischen Nationalgrammatiker bin ich nicht bewandert genug; vielleicht können andere mir auf die Spur helfen. Wie naiv übrigens die von Jakob im gleichen Zusammenhang ausgesprochene Annahme ist, dass wohl die griechische und in zweiter Linie noch die hebräische Sprache, nicht aber das Syrische solche Wörter habe, deren Herkunft sich noch in ihrer Bedeutung erkennen lasse, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Der Grund davon liegt auf der Hand, nur diese beiden Sprachen hat Jakob in späteren Jahren mit Bewusstsein gelernt und dabei gefragt, was bedeutet dies, was das? woher kommt dies Wort? — beim Syrischen, das er als seine Muttersprache von Kindheit auf kannte, kamen ihm diese Fragen nicht. Es geht ja noch uns ähnlich unsrer Muttersprache gegenüber.

Interessant ist aber weiter die Kenntniss des Hebräischen,

---

wäre daher dankbar, wenn sie mir irgendwo nachgewiesen würde. In dem seither erschienenen Werk von Goebel, Lexilogus zu Homer und den Homeriden (I. Berlin, 1878) wird S. 1—4 *θεος*, S. 4—8 *Ζευς* behandelt und ersteres auf eine Wurzel *θυ-* = hauchen, letzteres auf eine Wurzel *δα-*, *ζα-* = 1) hauchen, 2) brennen zurückgeführt und bemerkt: Auf Wurzel *ζα* brachte den Namen *Ζευς* bereits Heraclitus in seinen homerischen Allegorien cap. 23 zurück, wenn er aufstellt, der Name sei entweder von *το ζην παρεχομενος τοις ανθρωποις, η παρα την εμπυρον ζεσιν ουτως ονομασμενος.* Man vergleiche auch die bei Ritter und Preller, Historia philos. gr. et rom. § 32 aus Clemens Alex. angeführte Aeusserung des Heraclit über *Ζηνος ουνομα*, das mit dem bekannten *πυρ αειζωον* gleichgesetzt zu sein scheint. Ich glaube aber nicht, dass dies wirklich die Etymologie von *θεος* ist, die Jakob hier meint; er muss eine mir bis jetzt unbekannte im Auge gehabt haben. — Auch in Ascoli's kritischen Studien zur Sprachwissenschaft (Weimar 1878), wo S. 293—309 die Etymologie von *θεος* erörtert wird, habe ich vergeblich Aufschluss gesucht.

1) Die Stelle dieser Schrift c. VII *καλοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία παραλλήλως χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν ὡς καὶ εἰ λέγοιμεν δι' οὗ ζῶμεν* findet sich syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca p. 157, l. 2 ff.

bezw. hebräischer Traditionen, die Jakob hier an den Tag legt; so zuerst in der Deutung von אלהים als Schöpfer[1]). Dass damit keine wirklich etymologische Erklärung des Wortes gegeben ist, leuchtet ein, ebenso aber inwiefern der Gebrauch des Wortes im A. T., namentlich im Unterschied von יהוה damit ziemlich richtig bestimmt wird; man vergleiche wie noch Delitzsch zu Genesis c. XVII (4. Aufl. seines Commentars S. 324) die drei Gottesnamen אלהים, אל שדי, יהוה so unterscheidet, dass er vom ersten sagt „אלהים ist der Gott, welcher die Natur schafft, dass sie ist, und sie erhält, dass sie besteht" (ähnlich Oehler, A. T.liche Theologie § 41). Belege für diese Auffassung von אלהים, die sich naturgemäss an Gen. 1, 1 anschloss, beizubringen, dürfte einem Kenner der jüdischen Theologie nicht schwer sein; ich erinnere hier nur daran, wie Reuchlin im dritten Buch der Cabala ausführt, quod Deus ante creationem ineffabilis, in creatione nominatus est Elohim, et post creationem habitans in mundo tamquam in templo suo dicitur Adonai. Viel deutlicher tritt uns aber jüdischer Einfluss in dem entgegen, was Jakob über das Tetragrammaton, den Schem hammephorasch berichtet. Ausdrücklich verweist uns ja Jakob auf die jüdische Tradition als seine Quelle, und was er uns hier über das Verhältniss dieses Namens zu den andern Gottesnamen, über seine Unaussprechbarkeit und dergleichen berichtet, stimmt aufs genaueste mit dem, was wir z. B. bei Moses ben Maimon (More nebuchim I, 61) darüber lesen. Nur in zwei Punkten weicht er in ziemlich auffallender Weise davon ab; einmal darin, dass, wo er den hebräischen Ausdruck angeben will, er שם פרוש sagt, d. h. das Qal gebraucht, statt des Puals resp. Paels, das im Targum, Talmud und sonst dafür gesetzt ist. שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ ist die gewöhnlichste Form im Talmud und so auch bei Maimonides, die durch Reuchlin und Petrus Galatinus auch unter den Christen die geläufigste wurde, daher Luther seine antikabbalistische Streitschrift auch „Vom Schem-Hamphoras" betitelte[2]). Im Onkelos'schen

---

1) Wenn P. Smith col. 195 unter ܐܠܗܐ aus BB den Satz anführt: ܫܡܐ
ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܥܒܪܝܐ ܢܣܝܒ ܘܡܬܦܫܩ ܐܠܗܐ ܪܗܛܐ ܘܡܚܘܐ ܥܠ ܪܗܛܐ
ܕܛܝܒܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܚܕܪܐ ܠܟܠܗܘܢ ܗܘܝܬܐ nomen Dei ex Hebraico sumptum est significatque cursum, indicans divinae bonitatis cursum, quae omnes res existentes circumdat, so liegt hierin, glaube ich, eine Verwechslung mit [illegible] vor. Mir ist wenigstens sehr unwahrscheinlich, was P. Smith dort sagt: Deducit igitur a particula אֶל quae motionem ad locum indicat, vel ut censet Davies ex אול volvit.

2) Wittenberg, 3 Ausgaben 1543. 1543, 1544, eine Nüremberg 1543. In derber Weise gibt er seinem gerechten Unmuth über den damals als höchste Weisheit gepriesenen kabbalistischen Unsinn dadurch Luft, dass er statt Schem hamphoras lieber Peres schama oder Schamhaperes, d. h. Hie Dreck! sagen möchte.

Targum findet sich der Ausdruck meines Wissens noch nicht, im Jerusalemischen dagegen in der Form שְׁמָא מְפָרְשָׁא Exod. 32, 35, Lev. 24, 11, womit zu vergleichen ist das Targum zu Koheleth 3, 11 (ed. Lagarde S. 184, 11 f.) אַף ית שמא דהוה כתיב ומפרש על אבן שתיה כסי מנהון, nämlich Jerobeam, weiter Cant. 2, 17 (ed. Lagarde 151, 19 ff.) ואתרוקנו ית תיקון זייניהון דחקיק ביה שמא רבא מפרש בשבעין שמהן, nach anderer Lesart שמתהון. Dass Jakob nun gerade diese letztere Form nicht gebraucht, ist um so auffallender, als dieselbe auch gut syrisch ist, während ܫܡܐ ܦܪ̈ܘܫ zu schreiben ihm viel ferner lag. Wir sind daher zu dem Schlusse getrieben, dass er diese Form wirklich von seinen jüdischen Lehrern gehört hat, und es wäre interessant zu erfahren, ob dieselbe in der neuhebräischen Literatur sich irgendwo findet; bei Buxtorf und Levy ist sie nicht erwähnt.

Die zweite wesentlichere Abweichung besteht nun aber darin, dass Jakob dieses פרוש mit ܦܪ̈ܝܫ, weiterhin mit ܦܠܝܓ übersetzt. Bekanntlich ist seit lange ein Streit darüber, was die Bedeutung des Ausdrucks שם המפרש denn eigentlich sei. Die einen übersetzten es mit nomen explicitum, die andern mit n. separatum; vgl. Buxtorf, lex. chald. 2433, in der neuen Ausgabe von Fischer S. 920; die Bemerkungen von Munk zu der angeführten Stelle des Maimonides; die schon oben citirten Bemerkungen Geigers; aus älterer Zeit insbesondere Reuchlin de arte cabalistica im dritten Buch, wo er Schem hamephoras als nomen expositorium erklärt; Petrus Galatinus de arcanis catholicae veritatis, Buch II, c. 9—14; Raymundus Martini, Pugio Fidei, dritter Theil, distinct. III. cap. II num. IX—XIII, C. IV, Nr. IV. Es scheint aber bei den jüdischen Gelehrten älterer wie neuerer Zeit, bei letzteren hauptsächlich auf Grund von Onkelos und Ibn Esra zu 3 Mos. 24, 11. 16, die erstere Anschauung fast ausschliesslich zu herrschen (so auch Munk: le nom distinctement prononcé, Geiger: der ausdrückliche Name, Luther: welches sol heissen der ausgelegt Name, Levy: der deutlich ausgesprochene Name), nur freilich dass manche dieser Erklärungen selbst wieder einer Erklärung bedürftig erscheinen. Für die andere Deutung weiss ich ausser Bernstein und Schröter aus neuerer Zeit keinen entschiedenen Vertreter aufzuführen, und doch scheint sie mir viel näher zu liegen, ja die allein mögliche zu sein. Denn wie das Tetragrammaton der deutlich ausgesprochene Name genannt worden sein soll, wenn nicht wie lucus a non lucendo, sehe ich nicht ein. Zudem ist die Bedeutung erklären, deutlich aussprechen, für פָּרֵישׁ eine sehr abgeleitete, während die Grundbedeutung trennen, absondern sofort die weitere aussondern und dadurch auszeichnen ergibt, distinguere. Nehmen wir dazu, dass bei Maimonides damit שֵׁם הַמְיוּחָד (auch Sanh. 56 a, 60 a. b) gleichgesetzt wird, so liegt es schon vom jüdischen Sprachgebrauch aus näher ש״ הנמ״ als nomen ***separatum*** i. e. ***distinctum***

= ausgesondert, ausgezeichnet, reservirt, einzigartig zu fassen. Dürfen wir nun aber nach unserem Scholion annehmen, dass früher שם פרוש gesagt d. h. das Qal von פרש in diesem Zusammenhang gebraucht wurde, welches kaum je in der Bedeutung exponere, nie, so viel ich weiss, in der fraglichen pronunciare vorkommt, sehen wir ferner, dass Jakob dieses פרוש[1]) durch ܦܪܝܫ und ܟܣܝܐ erklärt, was nur separatum, distinctum heissen kann, so sehe ich nicht, wie man sich länger sträuben kann, dies als die ursprüngliche Bedeutung auch von שם המפרש anzuerkennen[2]).

Bietet so Jakob's Scholion einen wesentlichen Gewinn für unsere Kenntniss der jüdischen Tradition, so auch in dem, was er über die Scheu der griechischen Uebersetzer mittheilt, den Gottesnamen zu übersetzen oder mit griechischen Buchstaben zu schreiben. Nirgends, soweit mir bekannt, haben wir so genaue Angaben hierüber, und wenn auch die ganze Färbung des Berichts von Jakob's Phantasie herrührt, so ist die zu Grund liegende Thatsache doch unbestreitbar; das zeigen uns eben die heutigen Septuagintahandschriften, in denen *κύριος* durchweg an die Stelle von יהוה getreten. Nur eine Notiz ist mir trotz der Uebereinstimmung von Origenes, Hieronymus und Jakob noch immer auffallend, die nemlich, dass die griechischen Uebersetzer die hebräischen Buchstaben in den Text und *κύριος* auf den Rand geschrieben haben; denn jetzt findet sich in den Handschriften gerade umgekehrt im Text *κύριος* und auf dem Rand *ΠΙΠΙ* resp. ܦܝܦܝ. Was Jakob zur Erklärung dieses Verfahrens aus der juristischen Praxis seiner Zeit beibringt, dürfte den Forschern über die Geschichte des römischen Rechts willkommen sein. Dass die termini technici der römischen Gesetze

---

1) Bernstein erklärt zwar in der oben angeführten Stelle ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ als syrisch: ܦܪܘܫܐ ist einer welcher absondert, unterscheidet, also ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ ein unterscheidender, absondernder, besonderer Name; wenn aber Bar-Hebraeus dort sagt: ܥܒܪ̈ܝܐ ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ ܩܪܝܢ ܠܫܡܐ ܡܫܒܚܐ ܕܐܠܗܐ = die Hebräer heissen den ausgezeichneten (Passiv) Namen Gottes ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ, und wenn Jakob sein Scholion überschreibt: ܡܛܠ ܫܡܐ ܦܪܝܫܐ, der bei den Juden genannt werde ܫܡܐ ܦܪܘܫܐ, so kann meines Erachtens kein Zweifel sein, dass an beiden Stellen diese zwei Worte nicht syrische, sondern hebräische sein sollen. Jakob schreibt ja auch am Schlusse unseres Scholions sogar einen ganzen hebräischen Satz mit syrischen Buchstaben; hebräische Buchstaben zu schreiben war ihm wohl wenig geläufig, und jedenfalls wären solche seinen Lesern völlig unverständlich gewesen.

2) Man vergleiche ZDMG XXIII (1869) S. 632, wo von Grünbaum auf ein samaritanisches Buch aufmerksam gemacht wird, in welchem das Tetragramm שם הנסתר = ܟܣܝܐ heisst.

in den griechischen Uebersetzungen derselben beibehalten und mit lateinischen Buchstaben geschrieben werden mussten, und dass in Kauf- und Heirathsverträgen gegen das Ende des VII. Jahrhunderts in Mesopotamien solche Ausdrücke in griechischen Documenten noch mit lateinischen Buchstaben geschrieben wurden, dürfte bisher wohl kaum bekannt gewesen sein. Man vergleiche dazu die von Land im ersten Band seiner Anecdota herausgegebenen „Leges saeculares e sermone Romano in Aramaeum translatae", insbesondere Land's Bemerkung S. 185. „Romana" quae in titulo appellatur (lingua), Graeca Byzantina esse nequit, sed Latina est, und die weitere aus einer Pariser Hds. dort citirte Stelle, deren Sprachgebrauch durch unser Scholion eine vollständige Bestätigung erhält.

Eine besondere Wichtigkeit erhält nun aber dieses Scholion als Kriterion für den Ursprung unserer syrischen Hexaplahandschriften. In den meisten derselben wird, wie Wright in seinem Catalog der syrischen Hds. des Brit. Mus. jedesmal hervorhebt, das Tetragrammaton auf dem Rande durch ܦܝܦܝ = *πιπι* bezeichnet; im Journal of Sacred Literature Jan. 1867, p. 462, noch genauer in einer Anmerkung zur Vorrede seines Catalogs, beschreibt er eine im Besitz von Robert Curzon (Lord de la Zouche) befindliche Handschrift des syro-hexaplarischen Jesaja, welche das Tetragrammaton statt durch ܦܝܦܝ durch ܗܝܗܝ wiedergibt und demselben häufig *HEHE* beifügt. Die gleiche Handschrift ist von Ceriani im Jahr 1866 in London verglichen und seine Beschreibung derselben von Field (Origenis Hexapla II, 429 aus einem Brief vom 30. Juli 1867) mitgetheilt worden. Darnach stammt die Handschrift von einem andern Schreiber als die übrigen zu London, Paris und Mailand befindlichen syrischen Hexaplahandschriften, aus dem VIII. Jahrhundert, steht an Correctheit dem berühmten Codex Ambrosianus kaum nach, ist von dessen unmittelbarer Vorlage offenbar unabhängig und beweist, da sie nur in Kleinigkeiten von ihm abweicht, wie genau uns der Text dieser Uebersetzung überliefert ist. „Uterque tamen (das ist für uns die Hauptsache) nisi erro, ex Jacobi Edesseni tractatione de erroneo ܦܝܦܝ pro Graeco *IIIII*, hujus corectionem recepit, ut utique mutaret in ܗܝܗܝ, cui saepe C. addidit Graecum *HEHE*, quod illi uni proprium" [1]).

1) Vgl. dazu weiter Ceriani, Monumenta sacra et prof. II, 106 ff. und die Anmerkung zum Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus (1874 fol. p. 116), wo Ceriani darauf hinweist, dass diese Abhandlung Jakobs in Add. Ms. 12,159 existire. Als ich dieselbe im April 1875 in London abschrieb, als das erste, was ich aus einer syrischen Handschrift copirte, waren mir diese Verweisungen auf dieselbe noch unbekannt. Dass der voranstehende Text des Scholion genau dem in der Handschrift stehenden entspricht, ist das Verdienst von Professor Wright in Cambridge, der die grosse Freundlichkeit hatte, ausdrücklich zu dem Zwecke nach London zu gehen, im Britischen Museum den gedruckten Text noch einmal mit der Handschrift zu vergleichen und zu berichtigen. Meinem aufrichtigsten Danke erlaube ich mir auch hier Ausdruck zu geben.

Denn auch im berühmten Codex Ambrosianus findet sich dieses ܦܝܦܝ, insbesondere zu Jesaja, und wir erhalten so durch unser Scholion auf einmal Aufschluss über den Ursprung derjenigen syro-hexaplarischen Handschrift, die durch ihre Vorzüglichkeit seit 100 Jahren das Interesse der Bibelkritiker in Anspruch genommen hat, uns seit kurzem durch Ceriani in prachtvoller photolithographischer Reproduction vorliegt und durch ihre Vorzüglichkeit ein neues Licht auf Jakob's biblische Studien fallen lässt [1]).

Doch wir eilen zum Schlusse, wir können nicht alles hervorheben, was unserem Scholion Bedeutung verleiht: dass mit Hilfe eines locus aureus desselben es Field möglich geworden ist, die seit Jahrhunderten vergeblich gesuchte Lucianische Recension der LXX in einer ganzen Anzahl von Handschriften zu identificiren, ist schon oben angedeutet worden, und schon das allein ist genügend, demselben einen dauernden Platz in der syrischen Literatur zu sichern. Für die syrische Paläographie ist es wichtig als neuer Beweis, dass zu Jakobs Zeit noch von oben nach unten geschrieben wurde, (sieh am Ende der Tafel, die von Wright schon in seinem Catalog mitgetheilt wurde); vor allem aber für die Geschichte des Tetragrammaton dadurch, dass es uns zeigt, wie ein mit jüdischer Tradition wohlbekannter Gelehrter sich dasselbe im VII. Jahrhundert ausgesprochen dachte, und was er als dessen Bedeutung ansah. Wer will sich wundern, wenn auch er die richtige Aussprache und die ursprüngliche Bedeutung nicht getroffen? Mehr denn 11 Jahrhunderte sind seither verflossen, und wir stehen dem Wort noch gleich rathlos gegenüber; die fehlerhafte Lesung des Wortes, die Jakob einst bekämpft, ist aufgegeben und vergessen, dass sie wie eine Curiosität aus alter Zeit erst wieder hervorgesucht werden musste. Eine nicht minder fehlerhafte ist an ihre Stelle getreten; wie lang wird es dauern, bis auch sie wieder aufgegeben und vergessen ist! Wird die Zeit kommen, da kein Zweifel mehr sein wird über die richtige Aussprache und die ursprüngliche Bedeutung des unaussprechlichen Tetragrammaton, des räthselhaften Schem-hamephorasch?

---

1) Codex saeculi VIII mihi omnino videtur, sagt Ceriani; um so mehr regt sich bei dieser Sachlage aufs neue das Bedauern, dass der Codex Masianus, der unstreitig den ersten Theil des Codex Ambrosianus bildete, im XVI. Jahrhundert aus der nitrischen Wüste nach Europa gerettet worden sein soll, nur um hier (für immer?) wieder verloren zu gehen.

Die Çobhana stutayas des Çobhana muni.

Von

Herm. Jacobi.

Unter den Jainastotra sind mir zwei bekannt, welche der Reihe nach alle Tîrthakaras anrufen. Das kürzere von beiden ist das caturviṃçatijinastotra (oder Ṛishabhanamrastotra) des Jinaprabhasûri, der wahrscheinlich im 13. Jahrhundert lebte [1]). Sein Gedicht besteht aus 29 Strophen in drutavilambita, deren vierte pâdas ein tryakṣharayamaka enthalten (wie der 9. sarga des Ragh.); als Probe mögen die 4 ersten Strophen hier stehen.

Ṛishabha namra-surâ'-sura-çekhara-
prapatayâlu-parâga-piçañgitam |
krama-sarojam ahaṃ tava maulinâ
jina vahe nava-hema-tanu-dyute ‖ 1 ‖
apara-vastu-vilokana-lâlasâ-
visha-vishedha-budhâṃ sushamâ-sudhâm |
vapushi te pibatâm mama cakshushî
Ajita bhâjita-bhâsvara-kâñcana ‖ 2 ‖
hari-harâdi-surau'-gha-vilakshaṇâ-
'dbhuta-caritra-camatkṛita-vishṭapam |
sujana bhoḥ pada-pîṭha-viloluṭhat-
sumanasaṃ mana Saṃbhava-daivatam ‖ 3 ‖
madana-durdama-danti-dame haris
tarumṛigâ-'ñkita-mûrtir upâçritân |
druta-mahârajata-dyutir agraṇîḥ
çamavatâm avatâd Abhinandanaḥ ‖ 4 ‖

---

1) In Mallisheṇasûri's, saṃ. 1349 verfassten, Commentar: Syâdvâda-mañjari zu Hemacandra's dvâtriṃçakâ (einer Nachahmung eines gleichnamigen Werkes des Siddhasenadivâkara) lautet der vorletzte Vers der vaṃçâvali: çrî Jinaprabhasûriṇâṃ sâhâyyodbhinna-saurabhâ | çrutâv uttaṃsatu satâṃ vṛittiḥ syâdvâda-mañjari ‖ Dieser Vers scheint anzudeuten, dass der Verfasser ein Schüler des Jinaprabhasûri war, welcher demnach gegen Ende des 13. Jahrhunderts gelebt haben muss.

Das Gedicht ist von Kanakakuçala commentirt, der auch einen Commentar zum Bhaktâmarastotra sowie Kalyâṇamandirastotra verfasste (cf. Ind. Stud. XIV 377).

Von grösserem Interesse als dieses Gedicht ist das zweite derselben Gattung: die Çobhana stutayas des Çobhana muni, deren Text und Uebersetzung ich vorlege.

Merutuñga berichtet in seinem saṃ. 1361 verfassten Werke Prabandhacintâmaṇi, dass der Jaina Sarvadevanâma, aus Madhyadeça gebürtig und zum Kâçyapagotra gehörend, in Viçâlâ lebte. Er hatte zwei Söhne, Dhanapâla und Çobhana. Letzterer war ein eifriger Jaina und bekehrte später seinen ältern Bruder Dhanapâla. Sonst wird von ihm nur noch berichtet: Çobhanamunes tu çobhanacaturviṃçatikâ pratîtai 'va. Dies bestätigt die Avacûri der Çobh. st. in den Anfangsworten: Dhanapâlapiṇḍitabândhavena Çobhanâbhidhânena viracitânâm pratijinaṃ catushkabhâvât shaṇṇavatirûpâṇâṃ çobhanastutinâm avacûriḥ kiṃcil likhyate. Merutuñga lässt den Dhanapâla an König Bhoja's Hofe leben, wo er wegen seiner Dichtkunst und Frömmigkeit eine Rolle gespielt habe. Das ist natürlich eine literarhistorische Anekdote ohne Werth. Denn Dhanapâla verfasste seine Paiyalacchî saṃ. 1029 (Ind. Ant. VI p. 46 ff.), und Bhoja datirt eine Inschrift saṃ. 1078. Damit ist auch Çobhanas Zeit gegeben: er lebte also in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Ausser den Çobh. st. ist mir kein anderes Werk desselben Autors bekannt; aber dieselben genügen, um ihm für immer den Ruf eines grossen Verskünstlers zu sichern.

Die Çobh. st. enthalten 96 Strophen, von denen je vier zusammen gehören und in demselben Metrum gedichtet sind. Die erste Strophe eines jeden Quaternio ist einem Tîrthakara (von Ṛishabha beginnend) gewidmet, die zweite allen Jinas, die dritte der Jainalehre, die vierte verschiedenen Gottheiten, und zwar kommen die 16 Vidyâdevis[1]) vor (Rohiṇî und Kâlî zweimal), ferner die Çrutadevatâ (Sarasvatî), Çântidevî und zweimal Ambâ, endlich 2 yakshas, Brahmaçânti und Kapardin. Der Stoff ist also wenig poëtisch, daher hat der Dichter, wenn er diesen Namen verdient, seine ganze Kunst auf die Form gerichtet. Es sind, um mit dem Metrum zu beginnen, 18 verschiedene Versarten vom einfachen çloka bis zu einem wurmgleichen 134-füsser verwendet. Ueberall hört man das Klappern des anuprâsa durch; jedoch das Hauptkunststück, welches dem Dichter wirklich gut gelungen ist, sind die pâdayamaka des zweiten und vierten pâda, die akshara für akshara identisch sind. Einmal 53—56 ruht das yamaka auf dem ersten und vierten pâda, und ein andermal 49—52, also

1) Die Namen bei Hemacandra weichen etwas ab, sie lauten: Rohiṇî, Prajñapti, Vajraçriñkhalâ, Kuliçâñkuçâ, Cakreçvarî, Naradattâ, Kâlî, Mahâkâlî, Gaurî, Gandhârî, Sarvâstramahâjvâlâ, Mânavî, Vairoṭyâ, Acchuptâ, Mânasî, Mahâmânasîkâ.

gerade den Beginn der zweiten Hälfte markirend, ist pâda 1 = 3 und 2 = 4. Endlich bestehen 13—16 und 89—92 ganz aus padayamaka. Diese Kunststücke, welche bei längern Versen geradezu staunenswerth sind, hat der Dichter ausgeführt, ohne einerseits zu häufig sich desselben Kunstgriffes bei denselben Worten zu bedienen, was allerdings nicht ganz zu vermeiden war, und ohne andererseits dem Sprachmaterial zu grosse Gewalt anzuthun. Zwar ist manches seltene und seltsame Wort aus entlegenen Winkeln des Wörterbuchs ans Licht gezogen, aber zu ekâksharas hat der Dichter selten seine Zuflucht nehmen müssen. Auch von Seiten der Grammatik sind keine Vorwürfe zu machen, obgleich seltene Formen genug sich finden; dagegen ist der Dichter hinsichtlich der Construktion mit grosser Willkür verfahren. Sehr störend ist, dass in demselben Satze dasselbe Object der Anrufung Epitheta im Vocativ und Nominativ erhält. Noch störender ist es, wenn die Grenzen von Haupt- und Nebensätzen zuweilen ganz verwischt werden, so dass Worte, die zum Hauptsatz gehören, zwischen solchen des Nebensatzes stehen und umgekehrt. Endlich sind die Gesetze der Composition häufig nicht beachtet. Aber trotz alledem bleiben die Çobhana-stutayas merkwürdig als Kunststück und interessant als ein vorzügliches Beispiel für die Richtung, welche die Dichtkunst der an Poesie so armen Jainas einschlug, und für die Leistungen, deren sie darin im besten Falle fähig war.

Zur Herstellung des Textes bediente ich mich eines in meinem Besitze befindlichen Manuscriptes, etwa 200 Jahre alt, und eines Berliner Ms. (Ms. orient. Fol. 668.), saṃ. 1486 posamâse kṛishṇapakshe pûrṇṇimâyâṃ some. Beide Mss. stimmen hinsichtlich der äussern Einrichtung beinahe vollständig überein, und enthalten beide denselben Commentar. Sie sind, wie die in beiden Mss. sich findende Umstellung der Verse 15 und 16 beweist, aus derselben Quelle geflossen. Der Text, auf $9^1/_2$ foll., steht in der Mitte, 8—11 Zeilen, der Commentar in kleinerer Schrift auf den Rändern oben, rechts, links und unten. Der Text hat als Unterschrift die Worte: iti Çobhana-stutayaḥ sûtra samâptaḥ; der Commentar: iti çobhana-stutyavacûriḥ samâptaḥ (Berl. samâptâḥ).

Der Verfasser der Avacûri macht sich nicht namhaft, seine Erklärungen geben nur das nothwendigste: die Construktion und Auflösung sowie Umschreibung der Composita resp. Worte, ohne nach Vollständigkeit zu streben. Der Commentar war mir eine unentbehrliche Hülfe; jedoch hätte ich oft ausführlichere Erklärungen gewünscht. Aber auch in diesen Fällen genügte einiges Nachdenken zur Lösung der vom Dichter aufgegebenen Räthsel.

Ich gebe den Text in Umschrift und mit Trennung der Composita, was bei Gedichten dieser Gattung zum leichtern Verständniss nothwendig ist. Der Dichter allerdings beabsichtigte gerade das Gegentheil: seine Zeitgenossen in Verlegenheit zu setzen. Ich bemerke noch, dass durch die Umschrift häufig die vollständige

Gleichheit der pâdas verdunkelt wird. Dies geschieht immer, wenn ein Pâda mit einem Vocale anfängt. In diesen Fällen ist zur Vervollständigung des yamaka der Schlussconsonant des letzten pâdas hinzuzurechnen. In der Uebersetzung habe ich mich so eng wie möglich an den Commentar angeschlossen, von dem ich nur selten abweiche; wo es nöthig erschien, habe ich meine abweichende Auffassung motivirt. Ich habe nur in wichtigern Fällen die verschiedenen Interpretationen des Commentars angeführt. Es ist wohl für den Kenner dieser Art von Dichtwerken nicht nothwendig zu bemerken, dass der Dichter nicht nur eine Auflösung gewollt; er war sich wohl in den meisten Fällen der verschiedenen Möglichkeiten bewusst und freute sich seiner Vieldeutigkeit.

1—4. Ṛishabha, jinottamas, pravacana, Çrutadevatâ. Metrum: çârdûlavikrîḍita. pâda 2=4.

bhavyâ-'mbhoja-vibodhan-'aika-taraṇe vistâri-karmâ-"valî-
rambhâ-sâmaja Nâbhinandana mahâ-nashṭâ-"pad âbhâsuraiḥ |
bhaktyâ vandita-pâda-padma vidushâṃ sampâdaya projjhitâ-
'rambhâ 'sâma-janâ-'bhinandana mahân ashṭâpadâ-"bhâ 'suraiḥ ‖ 1 ‖

O Nâbhinandana: du einzige Sonne, welche wie Lotusse die Frommen erweckt; du Elefant, welcher wie Bananen die langen Reihen der Handlungen (zertritt, vernichtet); du, dessen grosses Unglück vernichtet ist; du dessen Fusslotus andächtig von weitstrahlenden Asuren verehrt wird; der das Streben aufgab; du Erfreuer der gesunden Menschen; bereite den Weisen Feste!

te vaḥ pântu jino'-ttamâḥ kshata-rujo nâ "cikshipur yan-mano
dârâ vibhrama-rocitâḥ su-manaso mandâ-"ravâ râjitâḥ |
yat-pâdau ca suro-'jjhitâḥ surabhayâṃcakruḥ patantyo 'mbarâd
ârâvi-bhramaro-'citâḥ sumanaso mandâra-vârâ-'jitâḥ ‖ 2 ‖

Schützen mögen euch die höchsten Jinas, die leidlosen, deren Sinn nicht die durch Coquetterie reizenden, heitern, leise redenden, geschmückten Weiber anzogen, und deren Füsse von Göttern gestreute, vom Himmel fallende, summenden Bienen gefallende, von Mandâra-Mengen unübertroffene Blumen wohlriechend gemacht haben.

çântiṃ vas tanutân mitho 'nugamanâd yan naigamâ-"dyair nayair
akshobhaṃ jana he 'tulâṃ chita-mado-'dîrṇâ-'ñga-jâlaṃ kṛitam |
tat pûjyair jagatâṃ jinaiḥ pravacanaṃ dṛipyat-kuvâdy-âvalî-
raksho-bhaṃjana-hetu-lâñchitam ado dîrṇâ-'ñgajâ-'laṃkṛitam ‖ 3 ‖

Unvergleichlichen Frieden gewähre euch die von den weltgeehrten Jinas gegebene Lehre, welche wegen ihrer Folgerichtigkeit durch Gründe der Vedakundigen und anderer (Ketzer) nicht zu erschüttern ist, in welcher der Hochmuth erniedrigt und die Sammlung der Añgas erhöht wird, die geziert ist mit Beweisen, welche die Râkshasa-gleiche, stolze Schaar der Irrgläubigen zerschmettern, jene Lehre, welche verherrlicht wird von Lustbezwingern (çramaṇâdi).

çitâ-'ṃçu-tvishi yatra nityam adadhad gandhâ-'ḍhya-dhûlî-kaṇân
âlî kesara-lâlasâ samuditâ "çu bhrâmarî 'bhâ-'sitâ |
pâyâd vaḥ Çrutadevatâ nidadhatî tatrâ 'bja-kântî kramau
nâlike saralâ 'lasâ samuditâ çubhrâ-'marî-bhâsitâ ‖ 4 ‖

In welcher mondgleichglänzenden Lotusgruppe die elefantenschwarze, nach Staubfäden gierige, schnell sich erhebende Bienenschaar stets duftreiche Pollenstäubchen einschluckt, darin ihr lotusglänzendes Fusspaar niedersetzend möge euch beschützen die wahrhafte, ruhende, freudige, durch reine Göttinnen verklärte Çrutadevatâ!

5—8. Ajita, jinanivaha, jinamata, Mânasî. Metr. pushpitâgra pâda 2 = 4.

tam Ajitam abhinaumi yo virâjad-
vana-ghana-meru-parâ-'ga-mastakâ-'ntam |
nija-janana-mahotsave 'dhitashṭhâv
anagha-nameru-parâgam asta-kântam ‖ 5 ‖

Ich preise den Ajita, welcher an seinem eigenen Geburtsfeste sich begab auf den höchsten Gipfel des erhabenen Berges Meru, auf dem Wälder und Wolken glänzen, auf dem heiliger Nameru-bäume Blüthestaub (liegt), auf ihn, den wie asta schönen (oder den Ajita, welcher der Geliebten entsagt).

stuta jina-nivahaṃ tam arti-taptâ-
'dhva-nada-surâma-raveṇa vastuvanti |
yam amara-patayaḥ pragâya pârçva-
dhvanad-asurâ-'mara-veṇava stuvanti ‖ 6 ‖

Preiset die Jinaschaar, welche die Götterherrn, in deren Nähe die Flöten der Götter und Asuren tönen, Loblieder (vastuvanti?) singend mit einem Klange, welcher lieblich ist wie für den Schmerzgequälten ein Fluss am Wege, preisen.

pravitara vasatiṃ triloka-bandho
gama-naya-yoga-tatâ 'ntime pade he |
jina-mata vitatâ-'pavarga-vîthî-
gamana-yayo gata-tânti me 'padehe ‖ 7 ‖

An der letzten Stätte, wo kein Körper mehr ist, gieb mir, damit ich frei sei von Erschlaffung, Wohnsitz, o Lehre der Jinas! Freund der Dreiwelt! die durch gamas (sadṛçapâṭha), Definitionen und yogas ausgebreitet ist, Ross zum Rennen auf der grossen Bahn zur Glückseligkeit!

sita-çakuni-gatâ "çu Mânasî 'ddhâ-
'tta-tatim irammada-bhâ-surâjitâ-"çam |
vitaratu dadhatî paviṃ kshato-'dyat-
tata-timiram mada-bhâsurâ-'jitâ çam ‖ 8 ‖

Mânasî, die auf weissem Vogel reitende, die unbesiegbar ist durch die im Hochmuth Prunkenden, die einen Donnerkeil trägt, welcher das Weite erfasst und erleuchtet, von dessen Blitzglanz

die Himmelsgegenden schön erhellt werden, und der die hervorkommende, ausgebreitete Finsterniss vertreibt, sie möge schnell Heil verleihen. (Mss. çitaçakuni.)

9—12. Çambhava, jinakadambaka, mata, Vajraçṛiṅkhalâ. Metr. âryâgîti. pâda 2=4, ausserdem dreifaches yamaka.

nirbhinna-çatru-bhava-bhaya
çam bhava-kântâra-târa târa mamâ 'ram |
vitara trâta-jagat-traya
Çambhava kântâ-ratâ-'ratâ 'rama-mâram ‖ 9 ‖

O Çambhava! der du die Furcht vor Feinden vernichtetest, Führer aus der Wildniss des Saṃsâra, leuchtender, Retter der Dreiwelt, der du dich nicht ergötztest an der Liebeslust der Liebsten, verleih mir schnell Heil, von Spiel und Wollust freies!

âçrayatu tava praṇataṃ
vibhayâ paramâ Ramâ 'ram ânamad-amaraiḥ |
stuta rahita jina-kadambaka
vibhayâ 'para-mâra mâra-mâna-mada-maraih ‖ 10 ‖

Die durch Glanz erhabene Ramâ (= Lakshmî) eile zu dem sich vor dir neigenden, o Jinaschaar! die du gepriesen wirst von sich neigenden Göttern, du furchtlose, andere nicht tödtende, du die frei ist von Wollust, Stolz, Hochmuth und Tod!

jina-râjyâ racitaṃ stâd
asamâ-''nana-yânayâ 'nayâ ''yata-mânam |
çiva-çarmaṇe mataṃ dadhad
asamâna-nayân ayânayâ yatamânam ‖ 11 ‖

Zu heilsamem Schutze gereiche uns die von dieser unbeweglichen Reihe der Jinas, welche von unvergleichlichem Antlitz und Wandel sind, verkündete Lehre, die energische, die ausgebreitete Autorität besitzt, die unvergleichliche Definitionen enthält. (Ich würde vorziehen, im letzten Pâda ayâ-'nayâ-'yatamânam zu trennen und zu übersetzen: die um Gewinn und Verlust unbekümmerte.)

çriṅkhala-bhṛit kanaka-nibhâ
yâ tâm asamâna-mâna-mânava-mahitâm |
çrî-Vajraçriṅkhalâṃ kaja-
yâtâm a-samânam ânamâ 'n-avama-hitâm ‖ 12 ‖

Ohne Hochmuth neige dich vor der hehren Vajraçṛiṅkhalâ, die Ketten trägt und wie Gold glänzt, die von ungewöhnlich einsichtigen Menschen gepriesen wird, die auf einem Lotus thront und hohes Heil hat.

13—16. Abhinandana, jinavaras, jinavarâgama, Rohiṇî. Metr. drutavilambita. pâda 2=4.

tvam açubhâny Abhinandana nanditâ-
'sura-vadhû-nayanaḥ paramo-'daraḥ |
smara-karîndra-vidâraṇa-kesarin
surava dhûnaya naḥ para-moda-raḥ ‖ 13 ‖

O wohlstimmiger Abhinandana, erschüttere unser widriges Schicksal (oder Sünden), du die Augenweide der Asurafrauen,

hochgeborner, andern Wonne verleihender, o du wohlredender! du Leu im Zerreissen des starken Elefanten: Smara! (Oder aufgelöst: nanditâ-'sur a-vadhû° Lebenserfreuer, nicht Frauenbeschauer.)

jina-varâḥ prayatadhvam itâ-"mayâ
mama tamo-haraṇâya mahâ-'riṇaḥ |
pradadhato bhuvi viçvajanînatâm
amata-moha-raṇâ yama-hâriṇaḥ ‖ 14 ‖

Um mir die Finsterniss (Unwissenheit) zu benehmen, bemüht euch, ihr besten Jinas, ihr leidlosen, grosse (Glaubens)räder besitzenden, auf Erden Güte gegen Alle beweisenden, Verächter von Verwirrung und Kampf, Befreier vom Tode!

asumatâm mṛiti-jâty-ahitâya yo
jina-varâ-"gama no bhavam âyatam |
pralaghutâṃ naya nirmathito-'ddhatâ-
"ji-nava-râga-manobhava-mâya tam ‖ 15 ‖

O Lehre der besten Jinas, die vernichtet heftigen Kampf, junge Leidenschaft, Wollust und Täuschung, erleichtere uns das lange Weltleben, welches für die Lebenden Tod, Geburt und Unheil birgt!

viçikha-çaṅkha-jushâ dhanushâ 'sta-sat-
sura-bhiyâ tata-nunna-mahâ-'riṇâ |
parigatâṃ viçadâm iha Rohiṇîṃ
surabhi-yâta-tanuṃ nama hâriṇâ ‖ 16 ‖

Neige dich vor der auf einer Kuh reitenden, reinen Rohinî, die mit Pfeil und Muschel vereint einen prächtigen Bogen trägt, welcher die Furcht der Frommen und die Götter vertreibt und gewaltige Feinde zersprengt und bedrängt.

17—20. Sumati, jinas, mata, Kâlî. Metr. âryâgiti. padayamaka.

mada-madana-rahita nara-hita
Sumate sumatena kanaka-târe 'tâ-'re |
dama-dam apâ-"laya pâlaya
darâd arâti-kshati-kshapâtaḥ pâtaḥ ‖ 17 ‖

Von Hochmuth und Wollust befreiter, Heil der Menschen, goldglänzender, feindloser, hausloser, o Sumati, schütze den Selbstbezähmung übenden durch gute Lehre vor Gefahr, o Schützer vor der Nacht der Vernichtung durch Feinde!

vidhutâ-'râ vidhu-târâḥ
sadâ sa-dânâ jinâ jitâ-"ghâtâ-'ghâḥ |
tanutâ 'pâ-'tanu-tâpâ
hitam âhita-mânava-nava-vibhavâ vi-bhavâḥ ‖ 18 ‖

Feindeverscheucher, mondgleichglänzende, stets gabenreiche Jinas, Schmerz und Sünde besiegende, verleiht Glück, ihr von grosser Qual befreiten, die ihr den Menschen junge Gewalt gebt, ihr aus dem Weltleben erlösten! (Com. jitam aghâtam ghâtavarjitam.)

matimati jinarâji narâ-
"hite-"hite rucita-ruci tamohe 'mohe |
matam a-tanû-"naṃ nûnaṃ
smarâ 'smarâ-'dhîra-dhîr asumataḥ sumataḥ ‖ 19 ‖

Du, dessen Geist durch den Liebesgott nicht erschüttert ist, der du den Lebenden wohlgesinnt bist, gedenke wahrlich der grossen ungeschmälerten Lehre in dem einsichtigen Jinafürsten, welcher der Menschen Sehnen stillt, dem lieblich glänzenden, Finsterniss vertreibenden, dem nicht verblendeten.

naga-dâ 'mâna-gadâ mâm
aho maho-râji-râjita-rasâ tarasâ |
ghana-ghana-kâlî Kâlî
vatâ 'vatâd ûna-dûna-satrâsa-trâ ‖ 20 ‖

Ach! schützen möge mich eilends die Kâlî, mit unmessbarer Keule, die Berge spaltende, die mit Lichtfülle die Erde verklärende, die wie dichte Wolken schwarze, die Retterin der Geschwächten, Betrübten und Furchtsamen.

21—24. Padmaprabha, jinapaṅkti, jinavarâgama, Gândhârî. Metr. vasantatilaka. pâda 2 = 4.

pâda-dvayî dalita-padma-mṛiduḥ pramodam
unmudra-tâmarasa-dâma-latânta-pâtrî |
Pâdmaprabhî pravidadhâtu satâṃ vitîrṇam
un-mud-ratâ-"ma-rasa-dâ "ma-latâ-'nta-pâtrî ‖ 21 ‖

Grosse Wonne möge verleihen den Guten des Padmaprabha Fusspaar, welches zart ist wie geöffneter Lotus und gleichsam eine Blumenvase ist für aufgeblühte Nymphäen-Guirlanden, welches das frische Verlangen nach dem Wonne bereitenden Liebesgenusse vernichtet und ein Vertilger der Krankheits-Lianen ist.

sâ me matiṃ vitanutâj jina-paṅktir asta-
mudrâ gatâ 'mara-sabhâ 'sura-madhya-gâ "dyâm |
ratnâ-'ṃçubhir vidadhatî gaganâ-'ntarâlam
udrâga-tâmarasa-bhâsuram adhyagâd yâm ‖ 22 ‖

Einsicht möge mir verleihen die Reihe der Jinas, zu welcher vorzüglichsten hingegangen Zuflucht nahm die Götterschaar, deren Gottheitsmerkmale geschwunden waren und die sich inmitten der Asura befand, die mit Juwelenschein den Himmelraum leuchtend wie hell rothen Lotus machte.

çrânti-cchidaṃ jina-varâ-"gamam âçrayâ-'rtham
ârâmam ânama lasantam asaṃgamânâm |
dhâmâ 'grimaṃ bhava-saritpati-setum asta-
mârâ-"ma-mâna-mala-santamasaṃ gamânâm ‖ 23 ‖

Um Zuflucht zu nehmen neig' dich vor der ermüdunghebenden Lehre der besten Jinas, dem leuchtenden Haine der Keuschen, dem vorzüglichsten Hause der Gamas (sadṛiçapâṭha), der Brücke über das Meer des Lebens, vor ihr, welche Wollust, Krankheit, Stolz, Sünde und Unwissenheit verjagt.

Gândhâri vajra-muçale jayataḥ samîra-
pâtâ-"lasat-kuvalayâ-"vali-nîla-bhe te |
kîrtiḥ kara-praṇayinî tava ye niruddha-
pâtâla-sat-kuvalayâ valinî labhete ‖ 24 ‖

O Gândhârî, es siegen deine beiden Diamantkeulen (oder Donnerkeil und Keule), die blau glänzen wie im Windstoss tanzende Lotusreihen, welche mächtig und lieb deiner Hand dir Ruhm erwerben mögen, der das Reich der Höllenbewohner bekämpft.

25—28. Supârçva, jinatati, jinamata, Mahâmânasî. Metr. mâlinî pâda 2=4.

kṛita-nati kṛitavân yo jantu-jâtaṃ nirasta-
smara-para-mada-mâyâ-mâna-vâdhâ-'yaças tam |
suciram avicalatvaṃ citta-vṛitteḥ Supârçvaṃ
smara parama-damâyâ mânavâ "dhâya çastam ‖ 25 ‖

Des Supârçva, welcher das sich verbeugende Menschengeschlecht vom Liebesgotte, Feinde, Hochmuthe, Truge, Stolze, von Kummer und Schmach befreite, gedenke o Mensch! nachdem du lange preiswürdige Ruhe deiner streng gezügelten Gedanken erlangt hast.

vrajatu jina-tatiḥ sâ gocare citta-vṛitteḥ
sa-dama-rasa-hitâyâ bo 'dhikâ mânavânâm |
padam upari dadhânâ vârijânâṃ vyahârshît
sad-amara-sahitâ yâ bodhi-kâmâ navânâm ‖ 26 ‖

Eingehe in den Kreis eurer Gedanken, welche gezügelt, veredelt und beglückt sind, die über die Menschen erhabene Reihe der Jinas, welche begleitet von Frommen und Göttern, zu belehren begehrend lustwandelte den Fuss aufsetzend auf frische Lotusblumen. (Cf. Bhaktâm. st. 32.)

diçad upaçama-saukhyaṃ saṃyatânâṃ sadai 'vo
'ru jina-matam udâraṃ kâma-mâyâ-mahâri |
janana-maraṇa-rîṇân vâsayat siddhi-vâse
'ruji namata mudâ 'raṃ kâmam âyâma-hâri ‖ 27 ‖

Freudig fürwahr neiget euch schnell vor der ehrwürdigen, Liebe und Trug befeindenden, grossen und lieblichen Lehre der Jinas, welche den Keuschen immerdar die grosse Wonne der Ruhe bringt, und welche die von Geburt und Tod bedrängten (khinnân Com.) eingehen lässt in die glückliche Wohnung der Vollkommenheit.

dadhati ravi-sapatnaṃ ratnam âbhâ-'sta-bhâsvan-
nava-ghana-taravârim vâraṇâ-'râv ariṇâm |
gatavati vikiraty âlîm Mahâmânasi 'shṭân
ava ghanatara-vârim vâ raṇâ-"râva-riṇâm ‖ 28 ‖

O Mahâmânasî, du, die auf einem Elefantenfeind (Löwen), welcher die durch Schlachtruf vernichtete Reihe der Feinde zerrinnen macht, reitest, und ein mit der Sonne wetteiferndes Juwel oder ein viel Wasser haltendes Schwert trägst, welches durch seinen Glanz die leuchtenden frischen Wolken in Schatten stellt: schütze deine Lieblinge!

(Der Com. bezieht ghanatara-vârim auf ratnam, was grammatisch unmöglich ist; ich beziehe es auf taravârim: es ist das bekannte Schwertwasser gemeint.)

29—32. Candraprabha, râjî jinânâm, siddhânta, Vajrâñkuçî. Metr. mandâkrânta. pâda 2 = 4.

tubhyaṃ Candraprabha jina namas tâmaso-'jjṛimbhitânâṃ
hâne kântâ 'nala-sama dayâvan ditâ-"yâsa-mâna |
vidvat-pañktyâ prakaṭita-pṛithu-spashṭa-dṛishṭânta-hetû-
"hâ-'nekântâ 'n-alasa-madayâ vanditâyâ 'samâna ‖ 29 ‖

Zur Vermeidung sündhafter Bestrebungen sei Verehrung dir, o Jina Candraprabha! du lieblicher, feuergleicher, mitleidiger, Mühe und Stolz vernichtender, unvergleichlicher, der du grosse und klare Gleichnisse, Beweise, Ueberlegungen und den Syâdvâda verkündest, dir, der verehrt wird von der Schaar der Weisen, welche frei ist von Trägheit und Hochmuth.

jîyâd râjî janita-janana-jyâni-hânir jinânâṃ
satyâ-"gâraṃ jaya-dam ita-ruk sâ-'raviṃdâ 'vatâram |
bhavyo-'ddhṛityâ bhuvi kṛitavatî yâ 'vahad dharma-cakraṃ
sa-tyâgâ rañjayad amita-ruk sâ raviṃ dâva-târam ‖ 30 ‖

Siegen möge die Vernichtung der Geburt und des Todes bewirkende Reihe der Jinas, welche frei von Leid, Lotusblumen tragend, freigebig und sich zur Errettung der Frommen auf Erden incarnirend das Rad des Glaubens brachte, ein Haus der Wahrheit, siegverleihend, welches von unendlichem Glanze die Sonne feuerroth wie einen Waldbrand erscheinen liess.

siddhântaḥ stâd ahita-hataye 'khyâpayad yam jinendraḥ
sad-râjîvaḥ sa kavi-dhishaṇâ-"pâdane 'kopa-mânaḥ |
dakshaḥ sâkshâc chravaṇa-culakair yaṃ ca modâd vihâyaḥ-
sad-râjî vaḥ sa-kavi-dhishaṇâ "pâd aneko-'pamânaḥ ‖ 31 ‖

Zur Unheilvernichtung sei euch der Siddhânta (die 45 heil. Schriften der Jaina), welchen verkündete der Jinafürst, der Lotus der Vortrefflichkeit, der geeignet ist den Verstand der Weisen zu erwecken, der über Stolz und Zorn erhabene, und welchen die von Venus und Jupiter begleitete Schaar der Himmelsbewohner mit ihren, hohlen Händen zu vergleichenden, Ohren wonnevoll eintrank, der mit vielem verglichene.

Vajrâñkuçy añkuça-kuliça-bhṛit tvaṃ vidhatsva prayatnaṃ
svâ-'ya-tyâge tanumad-avane hema-târâ 'timatte |
adhyârûḍhe çaçadhara-kara-çveta-bhâsi dvipe-'ndre
svâ-"yatyâ 'ge 'tanu-mada-vane he 'matâ-'râtimatte ‖ 32 ‖

O Vajrâñkuçî, die du Harpune und Beil trägst, du Güter gebende und nehmende, strenge dich an zum Schutz der Körperbehafteten, die du wie Gold glänzest, o du, die du auf einem sehr brünstigen, wie Mondstrahlen weissleuchtenden, durch seine Grösse einem Berge vergleichbaren, von mächtigem Brunstsaft träufelnden Elefantenkönige reitest, die du nicht achtest, ob du viele Feinde hast.

33—36. Suvidhi, râjî jinânâm, bhâratî, Jvalanâyudhâ. Metr. upajâti. pâda 2—4.

tavâ 'bhivṛiddhiṃ Suvidhir vidheyât
sa bhâsurâ-'lîna-tapâ dayâvan |
yo yogi-paṅktyâ praṇato nabhaḥ-sat-
sabhâ-'surâ-''lî-nata-pâdayâ 'van ‖ 33 ‖

Gedeihen gebe dir, o Mitleidiger, Suvidhi, der leuchtende ununterbrochene Busse übende, welcher als Schirmherr verehrt wird von der Schaar der Yogis, vor deren Füssen sich die Versammlung der Himmelsbewohner und die Menge der Asura neigt.

(Com.: bhâsuram âlînam âçritam etc.; ălîna scheint mir bessern Sinn zu geben.)

yâ jantu-jâtâya hitâni râjî
sârâ jinânâm alapad mamâ 'lam |
diçyân mudam pâda-yugaṃ dadhânâ
sâ râji-nânâ-'mala-padma-mâlam ‖ 34 ‖

Die vortreffliche Schaar der Jinas, welche der Menschheit heilsames verkündete, möge mir gar sehr Wonne bescheeren, sie, deren Fusspaare mit Kränzen leuchtender, manigfaltiger, reiner Lotusse geschmückt ist.

jinendra bhaṅgaiḥ prasabhaṃ gabhîrâ
''çu bhâratî çasyatama-stavena |
nirnâçayantî mama çarma diçyât
çubhâ 'rati-''çasya tamas tave 'na ‖ 35 ‖

O Herr, Jinafürst! deine, des von Kâma nicht beherrschten, Rede, welche durch Gedankenwendungen äusserst tiefsinnig ist, und welche schnell durch ein preiswürdiges Loblied die Finsterniss (Unwissenheit) vernichtet, die schöne möge mir Schutz verleihen.

diçyât tavâ ''çu Jvalanâyudhâ 'lpa-
madhyâ sitâ kam pravarâ-'lakasya |
aste-'ndur âsyasya ruco 'ru-pṛishṭham
adhyâsitâ 'kampra-varâlakasya ‖ 36 ‖

Glück verleihe schnell dir, dem schönlockigen, die Jvalanâyudhâ, die schlanke, weisse, deren Antlitz den Mond überstrahlt, die da sitzt auf dem breiten Rücken des unerschütterlichen Varâlaka (devavâhanaviçesha Com.).

37—40. Çîtala, jinas, mata, Mânavi. Metr. drutavilambita. pâda 2 = 4.

jayati Çîtala-tîrthakṛitaḥ sadâ
calana-tâmarasaṃ sa-dalaṃ ghanam |
navakam amburuhâm pathi saṃspṛiçac
cala-natâ-'mara-saṃsad-alaṅghanam ‖ 37 ‖

Immerdar ist siegreich des Tîrthakara Çîtala Fusslotus, welcher auf seinem Wege blattreiche grosse Erstlinge (?) der Nelumbien berührt und unüberwindlich ist für die zitternde gebeugte Götterschaar. (navaka im Com. wiederholt, aber nicht umschrieben. cf. v. 26.)

smara jinân parinunna-jarâ-rajo-
janana-tânava-toda-yamân ataḥ |
parama-nirvṛiti-çarma-kṛito yato
jana natân avato 'dayam ânataḥ ‖ 38 ‖

Andächtig geneigt gedenke, o Mensch! der Jinas, welche Alter, Thun, Geburt, Schwäche, Krankheit und Tod überwunden haben, weil sie, die Verleiher vorzüglichster Glückseligkeit und Schutzes, die sich neigenden schirmen.

jayati kalpita-kalpatarû-'pamam
matam asâratarâ-''gama-dâriṇâ |
prathitam atra jinena manîshiṇâm
a-tamasâ rata-râga-madâ-'riṇâ ‖ 39 ‖

Siegreich ist die dem Wunschbaum vergleichbare Lehre, welche hier den Weisen verkündet ward von dem Irrlehren vernichtenden, erleuchteten Jina, dem Feinde der Wollust, der Leidenschaft und der Selbstüberhebung.

ghana-rucir jayatâd bhuvi Mânavî
gurutarâ 'vihatâ-'mara-saṃgatâ |
kṛita-karâ 'stra-vare phala-pattra-bhâg-
uru-tarâv iha tâmarasaṃ gatâ ‖ 40 ‖

Siegen möge auf Erden die sehr leuchtende, ehrwürdige, von unbesiegten Göttern begleitete, ihr vorzügliches Geschoss handhabende Mânavî, die auf einem Blätter und Früchte tragenden grossen Baume hier eine Lotusblume beschreitet. (Com. fasst astravare als taror viçeshaṇam.)

41—44. Çreyâṃsa, jinavaratati, âgama, Mahâkâlî. Metr.: hariṇî. pâda 2 = 4.

kusuma-dhanushâ yasmâd anyaṃ na moha-vaçaṃ vyadhuḥ
kam alasa-dṛiçâṃ gîtâ-''râvâ balâd ayi tâpitaṃ |
praṇamata-tarâṃ drâk Çreyâṃsaṃ na câ 'hata yan-manaḥ
kamala-sadṛiçâ-'ñgî târâ vâ 'balâ dayitâ 'pi tam ‖ 41 ‖

Tief verneigt euch schnell vor Çreyâṃsa, welchen nicht wie Alle andern vom Liebesgott, ach! heftig bedrängten die Gesangestöne der bewegtaugigen (Weiber) bestrickten, oder dessen Sinn nicht erschütterte das wenn auch sehr geliebte, liebliche Weib mit lotuszartem Leibe.

jina-vara-tatir jîvâ-''lînâṃ akâraṇa-vatsalâ
'sama-dama-hitâ 'mârâ-''dishṭâ 'samâna-varâ 'jayâ |
namad-amṛitabhuk-pañktyâ nûtâ tanotu matim mamâ
'sa-mada-mahitâm ârâd ishṭâ sa-mânava-râjayâ ‖ 42 ‖

Die ersehnte, der Kette der Wesen aus freien Stücken hold gesinnte Reihe der Jinafürsten, deren Schatz unvergleichliche Selbstbeherrschung ist, die dem Liebesgotte nicht unterworfene, vorzüglichste Gaben gebende, unbesiegte, welche von der Schaar der sich neigenden, mit menschlichen Königen vereinten Götter gepriesen wird, sie möge mir Weisheit verleihen, welche nicht hochmüthige loben.

bhava-jalanidhi-bhrâmyaj-jantu-vrajâ-"yata-pota he
tanu matimatâṃ sannâ-"çânâm sadâ nara-sampadam |
samabhilashatâm arhan-nâthâ-"gamâ "nata-bhûpatim,
tanumati matâṃ san-nâçânâṃ sa-dâna-rasam padam ‖ 43 ‖

O Lehre der Arhat-Herrn, du grosses Schiff für den im Ocean des Lebens umhertreibenden Menschenhaufen, gieb den einsichtigen, hoffnungslosen, dem Tod unterworfenen, welche sich nach einer gabenreichen Stellung sehnen, immerdar menschliche Wohlfahrt, unter Lebenden geehrte, vor der sich Könige neigen!

dhṛita-pavi-phalâ-'kshâlî-ghanṭaiḥ karair kṛita-bodhita-
praja-yati-mahâ kâlîm arty-âdhi-paṅka-jarâ-"jibhiḥ |
nija-tanu-latâm adhyâsînâṃ dadhaty aparikshatâm
prajayati Mahâkâlî martyâ-'dhipaṃ kaja-râjibhiḥ ‖ 44 ‖

Es siegt Mahâkâlî, welche (ausgezeichnet ist) durch lotusgleich glänzende Hände, in denen sie den Donnerkeil, Früchte, eine Japâmâlâ und eine Glocke trägt, die ein Jubelfest für erweckte Leute und Yatis bewirkt, die eine schwarze, durch die Kampfreihen: Qual, Kummer, Sünde und Alter, nicht verletzte Körperliane besitzt, die da thront auf einem Menschen-Könige (Leichname?)

45—48 Vâsupûjya, jainarâjî tati, vâṇî, Çântidevî. Metr. sragdharâ pâda 2 = 4.

pûjya çrî-Vâsupûjyâ 'vṛijina-jina-pate nûtanâ-"ditya-kânte
'mâyâ 'saṃsâra-vâsâ 'vana vara tarasâ "lî navâ-"lâna-bâho |
ânamrâ trâyatâṃ çrî-prabhava-bhayâd bibhratî bhakti-bhâjâm
âyâsaṃ sâ-"ravâ 'sâv anavarata-rasâ-"lîna-vâlâ na bâ 'ho ‖ 45 ‖

O verehrungswürdiger Vâsupûjya, du sündloser Jinafürst, der du glänzest wie die aufgehende Sonne, du trugbefreiter, im Weltleben nicht weilender, du Retter, bester, dessen Arme stark wie neue Elefantenfesseln sind! geschützt möge werden eilig vor der aus Reichthümern entstehenden Gefahr jene lautrufende, gebeugte Schaar der Andächtigen, welche sich abmüht und mit ihren Haaren unaufhörlich die Erde berührt — oder soll sie es nicht?

pûto yat-pâda-pâṃçuḥ çirasi sura-tater âcarac cûrṇa-çobhâṃ
yâ tâpattrâ 'samânâ pratimadam avatî "hâ-'ratâ râjayantî |
kîrteḥ kântyâ tatiḥ sâ pravikiratu-tarâṃ jainarâjî rajas te
yâtâ-"pat-trâsa-manâ 'pratima-damavatî hâra-târâ jayantî ‖ 46 ‖

Deren heiliger Fussstaub auf den Häuptern der Götterreihe Kampherglanz hervorbrachte, die gluthstillende, unvergleichliche, nichtan Thätigkeit sich erfreuende, strahlende, die gegen den Hochmuth schützt, sie, die Reihe der Jinakönige, die von Unglück, Furcht und Stolz befreite, durch unübertreffliche Selbstbezähmung ausgezeichnete, die mit ihres Ruhmes (weissem) Glanze Perlschnüre und Sterne übertreffende möge gar sehr dir die Leidenschaft vertreiben. (Oder: die perlschnurgleichglänzende siegreiche möge durch ihres Ruhmes Glanz etc. ihâ-'ratâ scheint der Com. als iha aratâ zu fassen.)

nityaṃ hetû-'papatti-pratihata-kumata-proddhata-dhvânta-bandhâ
'pâ-'pâyâ 'sâdyamânâ 'madana tava sudhâ-"sâra-hṛidyâ hitâni |
vâṇî nirvâṇa-mârga-praṇayi-parigatâ tîrthanâtha kriyân me
'pâpâ-"yâsâ-"dy-amânâ-'mada-nata vasudhâ-sâra hṛidy âhitani ‖ 47 ‖

O Herr des Glaubens, du leidenschaftloser, dem sich neigen die von Sünde, Anstrengung etc. von Stolz und Hochmuth freien, du Quintessenz der Erde, deine durch der Gründe Angemessenheit die mächtigen Finsternissbande der Ketzerei vernichtende, makellose, nicht gefährdete, wie Nektargüsse liebliche, von denen, welche den Pfad der Erlösung lieben, erfasste Rede möge stets mir im Herzen niedergelegte Güter geben.

rakshaḥ-kshudra-grahâ-"di-pratihati-çaminî vâhita-çveta-bhâsvat-
san-nâlîkâ sad-âptâ parikara-muditâ sâ kshamâ-lâbhavantam |
çubhrâ çrî-Çântidevî jagati janayatât kuṇḍikâ bhâti yasyâḥ
sannâ-'lîkâ sadâ 'ptâ parikaram uditâ sâ-'kshamâlâ bhavantam ‖ 48 ‖

Die leuchtende Çântidevî, welche die durch Râkshasa, feindliche Planeten etc. entstandene Bedrängniss besänftigt, die als Vehikel einen weissen, strahlenden, schönen Lotus hat, die den Frommen gewogene, an Lockenfülle sich freuende möge dir in der Welt den Genuss der Ruhe verschaffen, sie, in deren Hand befindlich strahlt die Wasserurne, die sündlose, stets angemessene, mit der Japâmâlâ versehene (parikaraḥ jaṭâ-maṇḍalaḥ; sâkshâ⁰ idaṃ devyâḥ kuṇḍikâyâ vâ viçeshaṇam).

49—52. Vimala, jinas, mata, Rohiṇî. Metr. pṛithvî. pâda 1 = 3, 2 = 4.

apâpa-dam alaṅghanaṃ çam itam ânamâmo hi taṃ
natâ-'mara-sabhâ-'suraṃ Vimalam âlayâ-'moditam |
apâ-"padam alaṃ ghanaṃ çamita-mânam âmohitaṃ
na tâmarasa-bhâsuraṃ vimala-mâlayâ "moditam ‖ 49 ‖

Wir verehren den Vimala, den Geber des Guten, den sehr mächtigen, Heil erlangt habenden, vor dem sich die Götterversammlung und die Asuras neigen, den der Hausstand nicht ergötzt, den glücklichen, unübertrefflichen, Stolz dämpfenden, nicht bethörten, lotusgleich leuchtenden, durch reine Kränze wohl duftenden.

sa-dânava-surâ-'jitâ a-samarâ jinâ bhî-radâḥ
kriyâsur ucitâsu te sakala-bhâ ratîr âyatâḥ |
sa-dâna-vasu-râjitâ asama-râji-nâbhî-radâḥ
kriyâsu rucitâsu te sakala-bhâra-tîrâ yatâḥ ‖ 50 ‖

Die von Göttern und Dânavern unbesiegten, nicht kämpfenden, furchtvernichtenden, ganz glänzenden, mit freigebig gespendeten Gütern geschmückten, mit einzigen strahlenden Nabel und Zähnen versehenen, energischen, die Last der sündhaften erleichternden Jinas mögen dir bei herrlichen, passenden Thaten lange Freuden gewähren. (sakalabhâratîrâ sakalaḥ sadoshaḥ Com. Man kann auch sakalabhâratî-râ trennen: sanfte Rede verleihenden.)

sadâ yati-guror aho namata mânavair añcitam
matam varadam enasâ rahitam âyatâ-"bhâvataḥ |
sad-âyati-guro raho na mata-mâna-vairam citam
matam vara-damena sâra-hitam âyatâ bhâvataḥ ‖ 51 ‖

He! Immerdar verehrt andächtig des grossen, weitleuchtenden, gute Zukunft verleihenden Meisters der Yatis Lehre, die von Menschen geehrte, Güter spendende, sündlose, auch heimlich Stolz und Feindschaft nicht duldende, gepriesene, inhaltreiche, durch sich entwickelnde Selbstbeherrschung ausgezeichnete!

prabhâji tanutâm alam param acâpalâ Rohiṇî
suddhâ-vasur a-bhî-manâ mayi sabhâ-'kshamâle "hitam |
prabhâ-'jita-nutâ 'malam parama-câpa-lâ "rohiṇî
su-dhâva-surabhîm anâmayi-sabhâ kshamâ-le hitam ‖ 52 ‖

Mir dem sehr frommen, Ruhe besitzenden möge gar vortreffliches, ersehntes, reines Glück verleihen die unerschütterliche, nektarreiche, furchtlose Rohiṇî mit glänzender Japâmâlâ, die von (Wesen) unübertrefflichen Glanzes gepriesene, welche einen herrlichen Bogen trägt und auf der schnellen Surabhî (Kuh) reitet, sie, deren Genossenschaft gesund ist.

53—56. Anantajit, jinendrakadambaka, mata, Avyutâ. Metr. drutavilambita. pâda 1 = 4.

sakala-dhauta-sahâsa-nameravas
tava diçantv abhisheka-jala-plavâḥ |
matam Anantajitaḥ snapito-'llasat-
sa-kaladhauta-sahâ-"sana-meravaḥ ‖ 53 ‖

Deinen Wunsch mögen erfüllen die Wasserfluthen, in welchen Anantajit gebadet, welche bespült haben sämmtliche aufgeblühten Namerubäume, welche gebadet den leuchtenden, mit Gold und festen Thronen versehenen Meru.

mama ratâ-'mara-sevita te kshaṇa-
prada nihantu jinendra-kadambaka |
varada-pâda-yugam gatam ajñatâm
amara-tâmarase vitate-"kshaṇa ‖ 54 ‖

O du von frohen Göttern verehrte, freudegewährende, langäugige Jinafürstenschaar! dein auf Götterlotus ruhendes, gnadenreiches Fusspaar möge meine Unwissenheit vernichten.

paramatâ-"pad amâna-sajan-manaḥ-
priya-padam bhavato bhavato 'vatât |
jina-pater matam asta-jagat-trayî-
parama-tâpa-da-mânasajanmanaḥ ‖ 55 ‖

Euch möge vor dem Weltleben schützen die Ketzerei befehdende, zahllose wohlgefügte herzerfreuende Worte enthaltende Lehre des Jinaherrn, des Siegers über den die Dreiwelt sehr quälenden Liebesgott.

rasitam ucca-turaṃgama-nâyakaṃ
diçatu kâñcana-kântir itâ 'cyutâ |
dhṛita-dhanuḥ-phalakâ-'si-çarâ karair
asitam uc-caturaṃ gamanâya kam ‖ 56 ‖

Die auf wieherndem, schwarzem, sehr schnellem, hohem, vortrefflichem Rosse reitende, goldglänzende, in den Händen Bogen, Schild, Schwert und Pfeile haltende Acyutâ möge Heil zur Wanderschaft verleihen. (Acyutâ durch Achuptâ devî erklärt.)

57—60. Dharma, jinaugha, bhâratî, Prajñaptî. Metr. çloka. pâda 2 = 4.

namaḥ çrî-Dharma niḥ-karmo'dayâya mahitâ-"yate |
martyâ-'marendra-nâgendrair dayâ-yama-hitâya te ‖ 57 ‖

Dharma, dessen Herrlichkeit von Sterblichen und von Fürsten der Götter und Nâgas gepriesen wird! Verehrung sei dir, dem nicht mehr handelnden, dessen Schatz Mitleid und Selbstbezähmung ist. (Com. trennt mahita von âyate und erklärt letzteres: â samantâd yatayaḥ sâdhavo vâ yasya; übersetze: von Götter- und Nâga-Fürsten gepriesener, von Yatis umgebener.)

jîyâj jinau-'gho dhvântâ-'ntaṃ tatâna lasamânayâ |
bhâ-maṇḍala-tvishâ yaḥ sa tatâ-'nala-samânayâ ‖ 58 ‖

Siegen möge die Jinaschaar, welche mit leuchtendem, ausgebreitetem Feuer gleichem Lichtkronenglanze das Ende der Finsterniss bewirkte.

bhârati drâg jinendrâṇâṃ nava-naur akshatâ-'ri-ke |
saṃsârâ-'mbhonidhâv asmân avanau raksha târike ‖ 59 ‖

O rettende Sprache der Jinafürsten, schütze uns schnell auf Erden, die du ein neues Schiff bist auf dem Lebensoceane, dessen Wasser ungeschwächte Feinde sind!

keki-sthâ vaḥ kriyâc chakti-karâ lâbhân ayâcitâ |
Prajñaptî nûtanâ-'mbhoja-karâlâ-'bhâ nayâ-"citâ ‖ 60 ‖

Prajñaptî, welche auf einem Pfauen reitet und die Çakti in der Hand hält, wie junger Lotus gewaltig strahlt, die klugheiterfüllte möge auch ungebeten Reichthümer verleihen.

61—64. Çântinâtha, jinavṛishas, mata, yaksha Brahmaçânti. Metr. çârdûlavikrîḍita. pâda 2 = 4.

râjantyâ nava-padma-râga-ruciraiḥ pâdair jitâ-'shṭâpadâ-
'dre 'kopa druta-jâtarûpa-vibhayâ tanvâ "rya dhîra kshamâm |
bibhratyâ 'mara-sevyayâ jina-pate çrî-Çântinâthâ 'smaro-
'dreko-'padruta jâta-rûpa vibhayâ 'tanv-ârya-dhî raksha mâm ‖ 61 ‖

O Jinaherr Çântinâthâ! zornloser, edler, standhafter, von der übermächtigen Wollust nicht angefeindeter, schöngestalteter, furchtloser, von mächtigem edlem Sinne, der du mit deinem durch Füsse, welche in des frischen Lotus Farbe glänzen, strahlenden, wie flüssiges

Gold leuchtenden, Sanftmuth (die Erde) tragenden, Göttern ehrwürdigen Leibe den Goldberg (Meru) übertriffst, schütze mich! (Die Epitheta des „Leibes" sind natürlich auch auf „Meru" zu beziehen.)

te jîyâsur avidvisho jina-vṛishâ mâlâṃ dadhânâ rajo-
râjyâ medura-pârijâta-sumanaḥ-santânakâ-'ntâṃ citâḥ |
kîrtyâ kunda-sama-tvishe "shad api ye na prâpta-loka-trayî-
râjyâ medur apâ-'ri-jâta-sumanaḥ-santâna-kântâ-'ñcitâḥ ‖ 62 ‖

Siegen mögen die nicht feindlichen Jinastiere, welche einen Kranz tragen, der aus blüthenstaubmassebedeckten Pârijâta- und Santânaka-Blumen besteht, welche mit Kunda-Blumen gleich (weiss) strahlendem Ruhme bedeckt sind, und welche, obschon die Herrschaft über die Dreiwelt führend und angebetet von den Vorzüglichsten der Mengen der feindeschaarbefreiten Frommen, auch nicht im geringsten sich überhoben.

jainendram matam âtanotu satataṃ samyagdṛiçâṃ sad-guṇâ-
"lî-lâbhaṃ gama-hâri bhinna-madanaṃ tâpâ-'pahṛid yâma-ram |
durnirbheda-nirantarâ-"ntara-tamo-nirnâçi paryullasal-
lîlâ-'bhaṃga-mahâri-bhin namad-anantâ-'pâpa-hṛidyâ-'maram ‖ 63 ‖

Den Rechtgläubigen möge immerdar den Gewinn vortrefflicher Tugendreihen verleihen der Jinafürsten Lehre, welche durch Gamas lieblich ist, den Amor vernichtet, die Gluth kühlt, Selbstbeherrschung verleiht, das schwer zu vernichtende, dichte Geistesdunkel vertreibt, die in glänzendem Spiele sich ergehenden, unbesiegbaren, mächtigen Feinde überwindet, sie, vor der sich unzählige Sündlose, Gute und Götter verneigen. (paryull° habe ich nach dem Com. übersetzt; ich würde folgende Erklärung vorziehen: lîlâbhañgena lîlâbhañgyâ ye mahâvairiṇaḥ santi tân bhinatti yas tat oder lîlâyâ bhañgena vinâçena mahâvairiṇo bhinatti yat tat.)

daṇḍa-cchattra-kamaṇḍalûni kalayan sa Brahmaçântiḥ kriyât
saṃty ajyâni çamî kshaṇena çamino muktâ-'kshamâlî hitam |
taptâ-'shṭâpada-piṇḍa-piñgala-rucir yo 'dhârayan mûḍhatâṃ
saṃtyajyâ 'niçam îkshaṇena çam ino muktâ-'kshamâ-"lî-"hitam ‖ 64 ‖

Brahmaçânti, welcher Stab, Sonnenschirm und Wassertopf gut und unvergänglich macht, der eine Japâmâlâ aus Perlen trägt, der ruhige gebe den Ruhigen sofort Heil, er, der gelb wie ein Stück glühendes Gold glänzt, welcher durch stete Betrachtung die Thorheit verlassend Glück genoss, nach dem sich die Schaar der Unruhverlassenen sehnt.

65—68. Kunthunâtha, sakalajinapatis, kṛitânta (siddhânta), Purushadattâ. Metr. mâlinî. pâda 2 = 4.

bhavatu mama namaḥ çrî-Kunthunâthâya tasmây
amita-çamita-mohâ-"yâmi-tâpâya hṛidyaḥ |
sakala-bharata-bhartâ 'bhûj jino 'py aksha-pâçâ-
'yamita-çami-tamohâyâ 'mitâ-'pâya-hṛid yaḥ ‖ 65 ‖

Meine Verehrung gelte dem Kunthunâtha, ihm, dessen lange Gluth der grossen Bethörung gekühlt ist, dem Finsternissvertreiber der in Sinnesbanden nicht verstrickten Ruhigen, welcher obschon Jina ein geliebter, unzählige Schäden heilender Beherrscher von ganz Indien war.

sakala-jina-patibhyaḥ pâvanebhyo namaḥ san-
nayana-rava-radebhyaḥ sâ-"ravâd astu tebhyaḥ |
samadhigata-nutibhyo deva-vṛindâd gariyo-
naya-nara-varadebhyaḥ sâra-vâda-stutebhyaḥ ‖ 66 ‖

Verehrung sei den heiligenden sämmtlichen Jinaherrn, den durch schöne Augen, Stimme und Zähne ausgezeichneten, ihnen, welchen die lautrufende Götterschaar Ehre erweist, welche Leuten frommen Wandels Gaben geben und in vortrefflicher Sprache gepriesen werden.

smarata vigata-mudraṃ jaina-candraṃ cakâçat-
kavi-pada-gama-bhañgaṃ hetu-dantaṃ kṛitântam |
dviradam iva samudyad-dâna-mârgaṃ dhutâ-"dyai-
'ka-vipad-agam abhañgaṃ he tudantaṃ kṛitâ-'ntam ‖ 67 ‖

O! gedenket des Siddhânta, des fleckenlosen Jainamondes, welcher leuchtende Dichterworte, Gamas und Construktionen enthält, welcher zu vergleichen ist einem Elefanten, dessen Zähne Beweise sind, dessen Spur hervorquillender Brunstsaft (wachsende Gabe) ist, der als Baum entwurzelt das uranfängliche einzige Unheil (tamas?), der unbesiegbar ist und den Tod vertreibt. (dhutâdyaika° so Text und Com.; ich möchte dhutâghaika° conjiciren: der das nur in Sünde bestehende Unheil wie einen Baum etc.)

pracalad-acirarociç-câru-gâtre samudyat-
sad-asi-phalaka-râme 'bhîma-hâse 'ri-bhîte |
sapadi Purushadatte te bhavantu prasâdâḥ
sadasi phalakarâ me 'bhî-mahâseribhî 'te ‖ 68 ‖

O Purushadattâ! möge deine Huld mir in meinem Wohnsitz Früchte bringen, du, deren Leib schön ist wie zückender Blitz, die du lieblich bist mit strahlendem guten Schwert und Schilde, du lieblich lächelnde, Feinden furchtbare, auf furchtloser, grosser Büffelkuh reitende! (seribhî, PW. hat nur sairibhî.)

69—72. Ara, jinarâjavisara, mata, Cakradharâ. Der Name des Metrum ist mir nicht bekannt; es gehört zu den gaṇachandas und besteht aus 4 gleichen pâdas. Jeder Pâda enthält $^1/_2 + 6 + {^1/_2}$ gaṇas, wobei als Gesetz gilt, dass der 6. gaṇa ein Amphibrachys, der 2. ein Amphibrachys oder Proceleusmaticus sein muss. pâda 2 = 4.

vyamucac cakravarti-lakshmîm iha tṛiṇam iva yaḥ kshaṇena taṃ
sanna-mada-mara-mâna-saṃsâram anekapa-râjitâm Aram |
druta-kaladhauta-kântam ânamatâ "nandita-bhûri-bhakti-bhâk-
san-namad-amara-mânasaṃ sâram aneka-parâjitâ-'maram ‖ 69 ‖

Neiget euch vor Ara, welcher die von Fürsten verherrlichte Würde eines Cakravarti hier augenblicklich wie Stroh wegwarf, für den es keinen Hochmuth, Tod, Stolz und Saṃsâra giebt, der lieblich wie flüssiges Gold glänzt, welcher die Herzen der sehr frommen, guten und der andächtigen Götter entzückt, vor ihm, dem guten, über viele Götter siegreichen.

stauti samantataḥ sma samavasaraṇa-bhûmau yaṃ surâ-"valiḥ
sakala-kalâ-kalâpa-kalitâ 'pamadâ 'ruṇa-karam apâpa-dam |
taṃ jina-râja-visaram ujjâsita-janma-jaraṃ namâmy ahaṃ
sa-kala-kalâkalâ-'pa-kali-tâpam adâruṇa-karam apâ-"padam ‖ 70 ‖

Ich verehre die Menge der Jinakönige, welche an ihrem Absteigeort allerwärts der nicht hochmüthige, mit sämmtlicher Künste Menge geschmückte Götterzug pries, die rothhändige, gutes verleihende, Geburt und Tod vernichtende, sie, die sanfte Töne hat und frei von der Gluth des Kali ist, die nicht grausam handelnde und vom Unglück befreite. (kalâkalâ scheint für kalakala zu stehen, der Com. ist hier unklar.)

bhîma-mahâbhavâbdhi-bhava-bhîti-vibhedi parâsta-visphurat-
paramata-moha-mânam a-tanû-"nam alaṃ ghanam aghavate 'hitam |
jina-pati-matam apâra-martyâ-'mara-nirvṛiti-çarma-kâraṇam
parama-tamoham ânamata nûnam alañghana-maghavate "hitam ‖ 71 ‖

Verehret wahrlich die Lehre der Jinaherrn, die Vernichterin der aus dem schrecklichen grossen Lebensoceane entstandenen Furcht, die Vertreiberin der gleissenden Irrlehren, Verblendung und Stolz, die weder klein noch mangelhaft ist, die sehr gewaltige, dem Sündhaften nicht holde, die Ursache von Schutz und Glückseligkeit für unzählige Menschen und Götter, die Verscheucherin der grossen Finsterniss, die von dem unbesiegbaren Indra ersehnte.

yâ 'tra vicitra-varṇa-vinatâ-"tmaja-pṛishṭham adhishṭhitâ hutât-
sama-tanu-bhâg avikṛita-dhîr asama-davair iva dhâma-hâribhiḥ |
taḍit iva bhâti sândhya-ghana-mûrdhani Cakradharâ 'stu sâ mude
'sama-tanu-bhâ gavi kṛita-dhîra-samada-vairi-vadhâ mahâribhiḥ ‖ 72 ‖

Zur Freude werde die Cakradharâ, welche hier den Rücken des buntfarbigen Garuḍa bestiegen habend, mit feuerähnlichem Körper und unentstellter Einsicht, wie der Blitz am Saume der Abendwolken strahlt mit ihren grossen Rädern, die ungeheuren Waldbränden vergleichbar durch ihren Schein entzücken, sie, die weder gewöhnlichen noch kleinen Glanz hat und auf Erden die klugen hochmüthigen Feinde vernichtet.

73—76. Mallinâtha, jinottamas, âgama, yaksharâj (Kapardin) Metr. rucirâ. pâda 2 = 4.

nudaṃs tanum pravitanu Mallinâtha me
priyañgu-rocir a-ruciro-'citâm baram |
viḍambayan vara-ruci-maṇḍalo-'jjvalaḥ
priyaṃ guro 'ciraruci-rocitâ-'mbaram ‖ 73 ‖

O wie priyañgu (schwarz) glänzender Mallinatha: der du in herrlicher Strahlenkrone leuchtend dem blitzdurchleuchteten Himmel gleichest, gewähre mir einen lieben Wunsch, indem du mir den hässlichen, lästigen Körper hinwegnimmst!

javâd gataṃ jagad avato vapur-vyathâ-
kadambakair avaça-tapat-trasam padam |
jinottamân stuta dadhataḥ srajaṃ
kadamba-kairava-çatapattra-sampadam ‖ 74 ‖

Preiset die höchsten Jinas, welche rührig die zu einer Stätte für elende, einer Menge körperlicher Leiden unterworfene Wesen gewordene Welt beschützen und einen aus Kadamba-, Lotus- und Çatapattra-Blumen bestehenden Kranz tragen.

sa sampadaṃ diçatu jinottamâ-"gamaḥ
çam âvahann atanu-tamo-haro 'dite |
sa cittabhûḥ kshata iha yena yas tapaḥ-
çamâv ahann atanuta moha-rodite ‖ 75 ‖

Die Lehre der besten Jinas möge Wohlfahrt verleihen, indem sie Glück bringt, die grosses Dunkel benehmende, durch welche hier der Liebesgott vernichtet wurde, der Busse und Seelenruhe erstickte und ungehemmte Wirrsal und Wehklagen verbreitete. (Com. fügt als zweite Auflösung atanutamân ûhân râti hinzu.)

dvipaṃ gato hṛidi ramatâṃ dama-çriyâ
prabhâti me cakita-hari-dvipaṃ nage |
vaṭâ-"hvaye kṛita-vasatiç ca yaksha-râṭ
prabhâ-'timecakita-harid vi-pannage ‖ 76 ‖

An meinem durch der Selbstbeherrschung Schönheit strahlenden Herzen möge Wohlgefallen finden der Yakshakönig (Kapardin), der durch seinen Glanz die Himmelsgegenden in Schatten stellt, der auf einem Indra's Elefanten schreckenden Elefanten reitet und auf einem schlangenfreien, Vaṭa genannten Baume wohnt.

77—80. Munisuvrata, jinavraja, kṛitânta, Gaurî. Metr. narkuṭaka (oder nardaṭaka). pâda 2 = 4.

Jina-Munisuvrataḥ samavatâj janatâ-'vanataḥ
sa-mudita-mânavâ dhanam alobhavato bhavataḥ |
avani-vikîrṇam âdishata yasya nirasta-manaḥ-
samudita-mâna-vâdhana-malo bhavato bhavataḥ ‖ 77 ‖

Der von der Menschheit verehrte Jina Munisuvrata, der nicht gierig seiende, dessen auf der Erde ausgestreute Schätze die erfreuten Menschen aufrafften, der Vernichter von Stolz, Schmerz und Sünde, so aus dem Herzen hervorgehen — er möge euch vor dem Weltleben schützen.

praṇamata taṃ jina-vrajam apâra-visâri-rajo-
dala-kamalâ-"nanâ mahima-dhâma bhayâ-'sam aruk |
yam atitarâṃ surendra-varayoshid ilâ-milano-
'd-alaka-malâ nanâma himadhâma-bhayâ sama-ruk ‖ 78 ‖

Verneiget euch vor dem Jinaschwarm, dem Wohnsitz der Grösse, dem Vernichter der Furcht, vor welchem sich die von Gebresten freie, vorzüglichste Gattin des Götterfürsten, deren Antlitz ein Lotus mit unzähligen, langen Staubfäden ist, die dem Mondschein gleich glänzende gar sehr verneigte, sodass ihre Locken durch Berührung mit der Erde staubig wurden. (bhayâsaṃ darakshayakârakam, udyato 'lakeshu malo yasyâḥ.)

tvam avanatâñ jinottama-kṛitânta bhavâd vidusho
'va sad-anumâna-saṃgamana yâta-tamo-dayitaḥ |
çiva-sukha-sâdhakaṃ sv-abhidadhat su-dhiyâṃ caraṇaṃ
vasad anu mânasaṃ gama-nayâ-"tata modayitaḥ ‖ 79 ‖

Vor dem Weltleid mögest du die sich neigenden Weisen schützen, o der besten Jinas Lehre, die du zu wahren Schlüssen verhilfst! den aufgeklärten liebe, die wohl unterweist in dem gutes Heil verleihenden Wandel, der im Herzen der verständigen wohnt, o du reichlich mit Gamas und Definitionen ausgestattete! Erfreuerin!

adhigata-godhikâ kanaka-ruk tava Gaury ucitâ-
'ñkam alaka-râji tâmarasa-bhâsy atulo-'pakṛitam |
mṛigamada-pattra-bhañga-tilakair vadanaṃ dadhatî
kamala-karâ jitâ-'mara-sabhâ 'syatu lopa-kṛitam ‖ 80 ‖

Gaurî möge vertreiben deinen Widersacher, sie, die auf einer Eidechse reitet, die goldglänzende, die ein lockenumstrahltes, lotusglänzendes, ungemein wohlthuendes, mit Moschustilaks in Gestalt von Blättern passend verziertes Antlitz hat, die einen Lotus in der Hand trägt, die der Götter Schaar besiegt.

81—84. Nami, jinâdhîçanivaha, kṛitânta, Kâlî. Metr. çikhariṇî pâda 2 = 4.

sphurad-vidyut-kânte pravikira vitanvanti satatam
mamâ "yâsaṃ câro dita-mada Name 'ghâni lapitaḥ |
namad-bhavya-çreṇî-bhava-bhaya-bhidâṃ hṛidya-vacasâm
amâyâ-saṃcâro 'dita-madana-meghâ-'nila pitaḥ ‖ 81 ‖

Du wie zückender Blitz strahlender, schöner, Hochmuth vernichtender Nami! vertreibe die mir immerfort Mühsal bereitenden Sünden, du Sprecher von lieblichen Reden, welche der Schaar der gebeugten Frommen die Gefahren des Weltlebens vertilgen, du nicht in Täuschung befangener, der du den emporstrebenden Liebesgott wie der Wind die heraufgezogenen Wolken (davon jagst), o Vater!

nakhâ-'ṃçu-çreṇîbhiḥ kapiçita-naman-nâki-mukuṭaḥ
sadâ nodî nânâ-"maya-mala-madâ-'rer ita-tamaḥ |
pracakre viçvaṃ yaḥ sa jayati jinâ-'dhîça-nivahaḥ
sadâno dînânâm ayam alam adâre-"ritatamaḥ ‖ 82 ‖

Die durch ihrer Fussnägel Strahlenreihen die Kronen andächtiger Götter dunkel erscheinen lässt, die immerdar den Feind

in allen Gestalten: Schäden, Sünde und Hochmuth vertreibt, die das All von Finsterniss befreite, die Schaar der Jinafürsten ist siegreich, die gar sehr freigebig ist den Betrübten, diese durch Weiber nicht erregte.

jala-vyâla-vyâghra-jvalana-gaja-rug-bandhana-yudho
gurur vâho 'pâtâ-"pad-agha-nagarî-yâna-sumataḥ |
kṛitântas trâsîshṭa sphuṭa-vikaṭa-hetu-pramiti-bhâg
urur vâ 'ho pâtâ pada-ghana-garîyân asumataḥ ‖ 83 ‖

Fürwahr! der Siddhânta möge retten die Lebenden, der treffliche Renner, welcher aus Wasser-, Schlangen-, Tiger-, Feuer-, Elefanten-, Krankheits-, Kerkers- und Kampfes-Gefahren rettet, der ersehnt wird zum Gang nach der Stadt, wo es nicht Untergang, Unglück und Sünde giebt, welcher klare, vortreffliche Beweise und Wahrheiten enthält, der mächtig und gewichtig ist durch seine Worte, der grosse Schirmherr.

vipaksha-vyûhaṃ vo dalayatu gadâ-'kshâvali-dharâ
'samâ nâlîkâ-"lî-viçada-calanâ nâlika-varam |
adhyâsînâ 'mbho-bhṛita-ghana-nibhâ 'mbodhi-tanayâ-
samânâ-"lî Kâlî viçad-acala-nânâ-'li-kavaram ‖ 84 ‖

Die unvergleichliche, eine Keule und Japâmâlâ tragende Kâlî, deren Füsse weiss wie Lotusreihen sind, möge den Haufen eurer Feinde auseinander treiben, sie, die der Tochter des Oceans (Kamalâ) gleiche Freundinnen hat und auf einem herrlichen Lotus thront, welcher von hineinkriechenden, unbeweglichen, mannigfaltigen Bienen bedeckt ist, die wie die regenschwangere Wolke (schwarz) glänzt.

85—88. Arishṭanemi, râjî jinânâm, bhâratî, Ambâ. Metr. çârdûlavikrîḍita. pâda 2 = 4.

cikshepo "rjita-râjakaṃ raṇa-mukhe yo laksha-sañkhyaṃ kshaṇâd
akshâmaṃ jana bhâsamânam a-hasaṃ Râjîmatî-tâpadam |
taṃ Nemiṃ nama namra-nirvṛiti-karaṃ cakre yadûnâṃ ca yo
dakshâm añjana-bhâ-samâna-mahasaṃ râjîm atîtâ-"padam ‖ 85 ‖

O Mensch, verehre den leuchtenden, ernsten, der Râjîmatî [1]) Kummer bereitenden, den Andächtigen Glückseligkeit verleihenden, wie Collyriumschein strahlenden Nemi, welcher flugs die nach Lakhs zählende, mächtige, gewaltige Königschaar in der vordersten Schlachtreihe niederstreckte und die weise Schaar der Yadus von Leid befreite.

---

1) Râjîmatî ist die Gattin Nemi's. Sie war untröstlich, als ihr Gatte sie verliess, um auf dem Berge Raivata sich dem Büsserleben hinzugeben. Ihre Klagen bilden den Inhalt des Nemidûtakâvya des Vikrama, eine Art Glosse zum Meghadûta, aus dem der Dichter die letzte Zeile jeder Strophe wörtlich entlehnt und die drei fehlenden Zeilen hinzu dichtet. Diese Art von Glossirung ist unter dem Namen samasyâpûraṇa bekannt und von Alters her beliebt gewesen. Das nemidûtakâvya enthält 126 Strophen (die echten und prakshipta Strophen des Megh. und eine Schlussstrophe). Die Anspielung auf Râjîmatî in unserm Verse lässt vermuthen, dass Çobhana das Nemidûtakâvyam kannte (?).

prâvrâjîj jita-râjakâ raja iva jyâyo 'pi râjyaṃ javâd
yâ saṃsâra-mahodadhâv api hitâ çâstrî vihâyo 'ditam |
yasyâḥ sarvata eva sâ haratu no râjî jinânâm bhavâ-
"yâsaṃ sâra-maho dadhâva pihitâ-"çâ-strî-vihâyo 'ditam ‖ 86 ‖

Die Schaar der Jinas möge uns die Qual des Weltlebens hinwegnehmen, sie, die gute Lehrerin auch im Ocean des Saṃsâra, sie, welche, siegreich über die Schaar der Könige, auch eine mächtige blühende Herrschaft wie Staub aufgab und den Mönchsstand erwählte, sie, deren ungeschwächter, vorzüglicher Glanz überall hindrang, indem er den Himmel und die Göttinnen der Himmelsgegenden überstrahlte.

kurvâṇâ 'ṇu-padârtha-darçana-vaçâd bhâsvat-prabhâyâs trapâm
ânatyâ jana-kṛitta-moha-rata me çastâ 'daridro-"hikâ |
akshobhyâ tava bhâratî jina-pate pronmâdinâṃ vâdinâm
mâna-tyâjana-kṛit tamo-haratame "ça stâd ari-drohikâ ‖ 87 ‖

O du durch Andacht der Menschen Verblendung und Wollust vernichtender, Finsterniss gründlich vertreibender Herr, Jinafürst; deine unerschütterliche Rede sei schädlich meinen Feinden, deine Rede, welche das helle Licht beschämt, indem sie die subtilsten Gegenstände (jîvâjîvâdi) beleuchtet, die gepriesene, mit grossartigen Meditationen ausgestattete, die auch die dünkelhaftesten Disputatoren zum Aufgeben ihrer Einbildung zwingt.

hastâ-"lambita-bhûta-lumbi-latikâ yasyâ jano 'bhyâgamad
viçvâ-"sevita-tâmra-pâda-paratâṃ vâcâ ripu-trâsa-kṛit |
sâ bhûtiṃ vitanotu no 'ṛjuna-ruciḥ siṃhe 'dhirûḍho 'llasad-
viçvâse vitatâ-"mra-pâdapa-ratâ 'ṃvâ "câri-putrâ 'sakṛit ‖ 88 ‖

Die weissglänzende Ambâ möge immerfort Macht uns verleihen, sie die als Zweig in der Hand eine grosse lumbi (= lumbikâ?) trägt, zu deren von Allen verehrten rothen Füssen die Menschheit Zuflucht nahm, die durch ihre Rede den Feinden Furcht einflösst, sie, die auf sehr zutraulichen Löwen reitet, die ihre Freude an grossen Mangobäumen hat, deren beide Söhne von frommem Wandel sind. (Der Com. erklärt câriṇau viharaṇa-çîlau. Weil der dickbäuchige Gaṇeça wie die meisten seiner Verehrer nicht wohl ein ausgezeichneter Fussgänger genannt werden darf, so ziehe ich vor âcârin anzunehmen.)

89—92. Pârçva, râjî jinânâm, vâg, Vairoṭya. Metr. sragdharâ. padayamaka.

mâlâm âlâna-bâhur dadhad adadhad araṃ yâm udârâ mudâ "râl
lînâ 'lînâm ihâ "lî madhura-madhu-rasâṃ sû-'cito 'mâ-cito mâ |
pâtât pâtât sa Pârçvo rucira-ruci-rado deva-râjîva-râjî-
pattrâ "pat-trâ yadîyâ tanur atanu-ravo nandako nodako no ‖ 89 ‖

Der ruhmbedeckte, mit schön glänzenden Zähnen versehene, mächtig predigende, erfreuende, nicht abstossende Pârçva möge mich vor dem Falle schützen, er, dessen Arme wie Elefantenketten stark sind, welcher einen süssen Honigsaft enthaltenden Kranz trägt, den der vortreffliche, sehr gefallende Bienenschwarm hier in

der Nähe umlagernd in Wonne eifrig aussog, dessen Leib vor Leid schützt und getragen wird von einer Reihe von Götterlotussen.

râjî râjîva-vaktrâ taralatara-lasat-ketu-rañgat-turañga-
vyâla-vyâlagna-yodhâ-"cita-racita-raṇe bhîti-hṛid yâ 'tihṛidyâ |
sârâ sâ 'râj jinânâm alam amala-mate bodhikâ mâ "dhi-kâmâd
avyâd a-vyâdhi-kâlâ-"nana-janana-jarâ-trâsa-mânâ 'samânâ ‖ 90 ‖

Die lotusantlitzige, innig geliebte, vortreffliche, erleuchtende, unvergleichliche Schaar der Jinas möge mich kräftig schützen vor Leiden und Wollust (oder 'dhikâ-"mâd übermässiger Krankheit), sie welche die Furcht benimmt in der Schlacht, die gemacht wird und voll ist von Kriegern, die sich an Elefanten und galoppirende Rosse klammern, und von flatternden leuchtenden Fahnen, sie, welche frei ist von Leiden, Tod, Geburt, Furcht und Stolz, o du von sehr reiner Einsicht! (der letzte Vocat. steht ganz ohne Beziehung, ich möchte daher mate in mater ändern und das Comp. als Gen. zu bodhikâ fassen. Der Com. hatte den Voc. kâlânanaṃ yamamukham maraṇam.)

sadyo 'sad-yoga-bhid vâg amala-gama-layâ jainarâji 'n-arâji-
nûtâ nûtâ-'rtha-dhâtrî 'hâ tata-hata-tamaḥ-pâtakâ 'pâta-kâmâ |
çâstrî-"çâ strî-narâṇâṃ hṛidaya-hṛid ayaço-rodhikâ 'bâdhikâ vâ
"deyâ deyân mudaṃ te manujam anu jarâṃ tyâjayanti jayanti ‖ 91 ‖

Wonne gebe dir hier sofort die siegreiche Stimme der Jina-Reihe, die schlechtes Streben (yogâ manovâkkâyavyâpârâḥ) erstickt, die reine Gamas und Layas hat, die von der Reihe der Mächtigen gepriesen wird, die neue (nûtân navînân Com.) Schätze giebt, die die ausgedehnte Finsterniss und Sünde vernichtet, die frei von Fall und Wollust ist, die Herrin der Gelehrten, die der Weiber und Männer Herz erfreut, die Schmach vertilgende, nicht schädigende, die zu erwählende, welche den Menschen die Schwäche benimmt.

yâtâ yâ târa-tejâḥ sadasi sad-asi-bhṛit kâla-kântâ-'lakâ-'ntâ
'pâ-'riṃ pâriṃdra-râjaṃ surava-sura-vadhû-pûjitâ 'raṃ jitâ-"ram |
sâ trâsât trâyatâṃ tvâm avishama-vishabhṛid-bhûshaṇâ 'bhîshaṇâ bhî-
hînâ 'hî-'nâ-'grya-patnî kuvalaya-valaya-çyâma-dehâ 'made-"hâ ‖ 92 ‖

Vor Furcht schütze dich die erste Gattin des Schlangenfürsten (Vairoṭyâ), die in der Versammlung glanzvoll strahlende, ein gutes Schwert tragende, die mit schwarzen lieblichen Locken versehene, gar sehr von schönredenden Götterfrauen geehrte, welche auf einem feindelosen, Feindehaufen besiegenden Löwenkönige reitet, die furchtlose, nicht furchtbare, deren Leib dunkel wie ein Lotuskranz ist, sie, die frei von Hochmuth und Verlangen ist. (jitâram wohl besser rañjitâram erfreuendem.)

93—96. Vîra, arhatâṃ saṃhati, bhâratî, Ambikâ. Metr. arṇava (nach Vṛittaratnâkara. Paṇḍit IX, 142). pâda 2 = 4.

namad - amara - çrasta - sâmoda - nirnidra - mandâra - mâlâ - rajo-rañjitâ-
-'ṃhre dharitrî-kṛitâ-
'vana varatama-saṃgamo-'dâra-târo-'ditâ-'nañga-nâry-âvali-lâpa-dehe-
-"kshitâ-'mohitâ-"ksho bhavân |

mama vitaratu Vira nirvâṇa-çarmâṇi jâtâ-'vatâro dharâ-'dhîça-
Siddhârtha-dhâmni kshamâ-'laṃkṛitâv
anavaratam a-sañga-modâ 'ratâ 'roditâ 'naṅganâ "ryâ-'va lîlâ-pade
he kshitâ-"mo hitâ 'kshobhavân ‖ 93 ‖

O Vîra! du, dessen Füsse geröthet sind vom Staube wohlriechender aufgeblühter Mandâra-Kränze, welche von den Häuptern gebückter Unsterblichen herabgefallen sind; Erdbeschützer, der du immer frei bist von der Freude der Sinnlichkeit, vom Liebesgenuss, von Weinen, Weibern; du Schützer der edlen! guter! du, dessen Sinne nicht bethört werden durch die Reden, Leiber und Blicke der Weiberschaar, die vorzüglichen Liebesgenuss bereitet, herrliche Augensterne und den mächtigen Ananga besitzt, der du dich in des Erdbeherrschers Siddhârtha Hause, dem Schmuck der Erde, der Stätte des Spieles, incarnirtest, der du die Krankheiten vertilgtest und frei von Verwirrung bist, verleihe mir die Wonnen des Nirvâṇa!

samavasaraṇam atra yasyâḥ sphurat-ketu-cakrâ-"nakâ-'neka-padme-
'nduruk-câmaro-'tsarpi-sâlatrayî-
sad-avanamad-açoka-pṛithvî-kshaṇa-prâya-çobhâ-"tapatra-prabhâ-
gurv arârâṭ paretâ-'hitâ-"rocitam |
pravitaratu samîhitaṃ sâ 'rhatâṃ saṃhatir bhaktibhâjâm bhavâ-
'mbhodhi-sambhrânta-bhavyâ-"valî-sevitâ
'sa-davana-mada-çoka-pṛithvî "kshaṇa-prâ yaço-bhâta-patra-prabhâg-
urvarâ-râṭ-paretâ-'hi-târo-'citam ‖ 94 ‖

Die von der im Ocean des Lebens umherirrenden Schaar der Frommen verehrte, an solchen, die mit Gluth (der Leidenschaft), Hochmuth und Kummer versehen sind, nicht grosse, augenerfüllende, feindlose, gute Reihe der Arhats erfülle den Andächtigen ihren Wunsch der ansteht den Erdenkönigen, Piçâcas, Schlangen und Jyotishkas, die ruhmerleuchtete Vehikelen besitzen! sie, deren herrlicher Absteigeort (zum Predigen) hier ausgezeichnet durch flatternde Fahnen, Räder (dharmacakra), Trommeln, viele Lotusblumen, mondgleich glänzende Wedel, aufstrebende drei Mauern (cf. Kalyâṇamandira st. 27), gute sich neigende Açokabäume, erderfreuende Schönheit und den Glanz der Sonnenschirme, und schön durch feindlose erglänzte.

paramata-timiro-'gra-bhânu-prabhâ bhûri-bhaṅgair gabhîrâ bhṛiçaṃ
viçva-varye nikâyye vitîryât-tarâm
a-hatim atimate hi te çasyamânasya vâsaṃ sadâ 'tanv-atîtâ-"pad
ânanda-dhânasya sâ 'mâninaḥ |
janana-mṛiti-taraṅga-niḥpâra-saṃsâra-nîrâkarâ-'ntarnimajjaj-jano-
-'ttâra-naur bhâratî tîrthakṛin
mahati matimate "hite "çasya mânasya vâ saṃsad âtanvatî tâpa-
dânaṃ dadhânasya sâmâni naḥ ‖ 95 ‖

O du stets von grossem Leid befreiter Tîrthakara! d
des gepriesenen, wonneerfüllten, nicht stolzen, des uns N

weisenden Herrn Rede, die ein heller Sonnenschein für die Finsterniss der Ketzerei ist, die durch viele Wendungen sehr tiefsinnige, die ein Rettungsboot für die im Ocean des Lebens, dessen Wogen Geburt und Tod sind, versinkenden Menschen ist, die von Einsichtigen ersehnt wird, die wie (vâ ivârthe) eine Versammlung den Brand des Stolzes vernichtet, sie möge doch gar sehr von Schäden freien Aufenthalt verleihen in dem allervorzüglichsten, sehr geschätzten, grossen Wohnsitz.

sarabhasa - nata - nâki - nârîjano - 'roja-pîṭhî - luṭhat- târa-hâra-sphurad-
raçmi-sâra-kramâ-'mbhoruhe
paramavasutarâ-'ṅgajâ "râva-sannâçitâ-'râti-bhârâ-'jite bhâsinî hâra-
târâ bala-kshema-dâ |
kshaṇaruci - ruciro - 'ru - cañcat-saṭâ - saṅkaṭo - 'tkṛishṭa- kaṇṭho-'dbhaṭe
saṃsthite bhavya-lokaṃ tvam ambâ 'mbike
param ava sutarâṃ gajâ-'râv asannâ çitâ - "râ - 'tibhâ-râjite bhâsi-
nîhâra-târâ-'valakshe 'madâ ‖ 96 ‖

O Mutter Ambikâ! du, deren Fusslotusse ausgezeichnet sind durch die blitzenden Strahlen der auf den altarähnlichen Brüsten der eifrig sich neigenden Götterweiber spielenden, glänzenden Perlschnüre; die du unbesiegt bist durch die schon vom Schlachtruf vernichtete Feindeschaar; die du auf einem wie durch geschliffenen Erzes mächtigen Glanz leuchtenden, wie Reif oder Sterne weissen Löwen reitest, welcher ausgezeichnet ist durch einen vorzüglichen Hals, der mit einer blitzgleich glänzenden, grossen, beweglichen Mähne dicht bewachsen ist; du, die leuchtende, perlschnurgleich glänzende, Macht und Frieden gebende, frohe, nicht hochmüthige, welche zwei sehr reiche Söhne hat, schütze gar sehr die Welt der Frommen.

Nachtrag.

In den yamakas habe ich hinsichtlich des v und b die Schreibung der Mss. beibehalten; den anusvara aber, welchen die Mss. statt jedes Nasals vor Cons. schreiben, habe ich in den betr. Nasal verändert.

Das Berliner Ms. ist, wie oben p. 512 bemerkt, saṃ. 1486 datirt. Auf dem der Handschrift vorgebundenen Blatte ist dem Datum, wohl wegen des nicht so alterthümlichen Aussehens des Ms. (von Prof. Weber's Hand?), ein Fragezeichen zugefügt. Ich habe daher das Datum nachgerechnet und es als richtig befunden: der betreffende Tag war ein Montag. Das Datum der Handschrift bietet uns dann ferner die untere Grenze der Abfassungszeit der Avacûri.

Bericht über den Ssemnânischen Dialect.

Von

A. H. Schindler, General in persischen Diensten [1]).

Vor einigen Jahren las ich in dem „Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale par Nicholas de Khanikoff" eine Notiz, der einige Beispiele beigefügt waren, über einen Dialect, welchen die Bewohner von Lassgird, einem Flecken 19 engl. miles südwestlich von Ssemnân gelegen, sprechen. Im Jahre 1876 reiste ich durch Lassgird und Umgebung und fand, dass der Dialect nicht nur allein in Lassgird, sondern auch in dem grossen Dorfe Ssurcheh, in den umliegenden kleineren Dörfern und in der Stadt Ssemnân [2]) gesprochen wird. Auf meiner Rückreise von Chorâssân blieb ich zwei Tage in Ssemnân und stellte dort das folgende Vocabularium zusammen.

In der Transliteration habe ich die harten Sibilanten durch ss, die weichen Sibilanten durch s gegeben. Ch steht für خ, tsch für چ, dsch für ج, kh für ق, ä für ع, gh für غ und j für das ژ, welches wie g im französischen génie ausgesprochen wird.

Hauptwörter.

Es giebt nur wenige, die von dem Persischen verschieden sind. Diese sind:

Katze	rûwâ	persisch	gurbeh;	rûbâh im Persischen ist Fuchs.
Stute	wemetîn	„	mâdiân.	
Huhn	karg	„	murgh;	karg im Pers. ist Rhinoceros.
junge Ziege	botscha	„	bosghâleh;	batscheh im Pers. ist das Junge, Thier oder Mensch.
Laus	ispener	„	schepesch.	

1) Eingesandt von Hrn. Dr. Wetzstein. D. Red.

2) Ssemnân ist eine kleine Stadt mit 3000—3500 Einwohnern, 125 engl. miles östlich von Teheran.

Mund	ôlâ	persisch	dahen.
Gesicht	wîm	„	rû.
Milch	schet	„	schîr.
Mandel	wĭm	„	badam.
Aprikose	schîlek	„	sardâlû (wörtlich: gelbe Pflaume).
Solanum Melongena	wengûn	„	badendschân.
Gurke	dschôreng	„	chîâr.
eine andre Art Gurke	scheng	„	chîâr tschanber.
Baum	dôreh, dâr	„	diracht.
Blume	wâleh	„	gul.
Rübe	ssalm	„	schalgham; jedenfalls dasselbe Wort, gh ausgelassen.
Baumwolle	lûkeh	„	pambeh.
Casserole	ghalîf	„	kamâjdân oder dîk.
Casserole für Butter-Schmelzen	laghlaghû	„	roghan dâgh kun.
Wassertopf	dûrekeh	„	kûseh.
Wasserkanne	barakh	„	oftâbeh.
Irdene Schüssel	khaft	„	takhâr.
Zange	mâscheh	„	ambur.
Spaten	bôleh	„	bîl.
Haus	kîâh	„	châneh.
Thüre	barî	„	dar; jedenfalls von dar verändert; siehe unten Satz 24.
Brunnen	keh	„	tschah.
Leiter	bôm	„	nordebân.
Schlüssel	ûreh	„	klîd.
Pflug	berrîneh	„	chîsch.
Stroh	wosch	„	kah; in Mâsenderân nennt man eine Art Flachs wosch.
Eisen	ôsûn	„	âhen.
Kleider	hâleh	„	racht.
Steppdecke	dawâdsch	„	lahaf.
Bettzeug	dawâdscheh	„	racht i châb
Matratze	nälî	„	toschek.

Persische Hauptwörter werden von den Ssemnânern mehr oder weniger verändert.

1) Einige Buchstaben werden ausgelassen, wie:

Kalb	gûsseh	persisch	gûssâleh.
Kuh	gâ	„	gâw.
Taube	kûtar	„	kabûtar.
Krähe	kalâ	„	kalâgh.

Runkelrübe	tschunder	persisch	tschughunder.
Bruder	berâr	"	berâder.
Tag	rû	"	rûs.
Bindfaden	rasân	"	rismân.

2) Buchstaben werden verändert, Consonanten und Vocale:

Lamm	warreh	persisch	barreh.
Maus	mîsch	"	mûsch.
Geld	pîl	"	pûl.
Schwein	chîk	"	chûk.
Sohn oder Knabe	pîr	"	pûr (altpersisch).
Onkel	ämmî	arabisch	ämmû.
Nase	winî	persisch	bînî.
Reis	werindsch	"	berindsch.
Wallnuss	gôs	"	dschôs.
Talglicht	schûmî	arabisch	schamä.
Zelt	tschawer	persisch	tschâdur.
Dach	puschtibôn	"	puschtibâm.
Strümpfe	dschûrefî	"	dschûrâb.
Leute	martîm	"	mardum.

3) An persische Wörter wird ein Diminutivzeichen gehängt und der Sinn des Wortes dadurch verändert:

Sperling	marghujeh	persisch	ein kleiner Vogel murgtscheh.
Mann	mirdako	"	mardikeh ein Männchen.
Frau	dscheniko	"	sanikeh ein Frauchen.

4) Reihenfolge der Buchstaben verändert:

Holzkohle	aghsâl	persisch	soghâl.
Teller	pukhschâb	"	puschkhâb.

Alle diese Veränderungen findet man nicht nur in Ssemnân, sondern in allen Gegenden Persiens; die Veränderung des û in î, b in w sind überall gebräuchlich, wie auch ô, schô, tô u. s. w. für âb Wasser, schab Nacht, tab Fieber.

Man begegnet in Ssemnân und auch in Chorâssân vielen veralteten persischen Wörtern, die man in den Wörterbüchern Burhân i Khatä, Schems ul loghât, Ferheng i Andschuman ârâï u. s. w. findet, die aber den Bewohnern der Städte unbekannt sind, wie:

		gebräuchliches Persisch.
Hund	essbeh	sseg.
Wolf	werk	gurg.
Kameel	uschtur	schutur.
3 Jahr altes Schaaf	bachteh	schîschek.
Granatapfel	nârî	enâr.
Quitte	ambeh	beh; ambeh bedeutet jetzt die Mango
Gyps	geretschi	getsch.
Schuhe	lâlekeh	kafsch, auch lâlek und lâlel
Hemde	schewî	pîrahen.

Die in Ssemnân gebräuchlichen Familiennamen findet man auch in anderen Gegenden Persiens, einige überall.

Vater	bâbâ.
Mutter	nanah.
Schwester	dûdû.
Tochter, Mädchen	düd.
Bruder	dadâ, dadâsch.

Eigenschaftswörter.

Unter diesen habe ich nur fünf fremde Wörter gefunden:

gut	cheur (wie im deutschen Keule) wahrscheinlich vom arabischen cheir.		
gross	messîn	persisch	busurg.
klein	kessîn	"	kûtschik.
schnell	rîk	"	sûd.
schlecht	pîssa	"	bad.

Dieselben Veränderungen, die bei den Hauptwörtern stattfinden, kommen hier gleichfalls vor: wehter, ssûah, ssôs, isspî für behter besser, ssîyah schwarz, ssabs grün, ssafîd weiss.

Zahlwörter.

Sind mit drei Ausnahmen wie im Persischen.

3	hamîreh	persisch	sseh.
10	dass	"	dah; dass wie im Hindustani.
100	ssî	"	ssad.

Die Veränderungen sind wie tschur für tschahâr vier, pundsch für pandsch fünf, nah für noh neun, wisst für bisst zwanzig; ssi dreissig wird, um es von hundert zu unterscheiden, manchmal ssa ausgesprochen. Die Ordnungszahlen werden wie im Persischen durch Beifügung der Sylbe um gebildet; hamîreh drei macht hamîrum der dritte, alle andern sind regelmässig.

Fürwörter.

Der Ausnahmen vom Persischen sind wenige. Im Persischen steht das possessive Fürwort nach dem Hauptworte; hier wird es wie im Hindustani vor das Hauptwort gesetzt.

Mein Buch	mun i kitô,	persisch	kitâb i man.
ich	â, mun	"	man.
meiner	mâ, mun i	"	i man.
mir	merâ	"	marâ.
mich	mû	"	marâ.
wir	hamâ	"	mâ.
unser	hamâî	"	mâi.
du	tah	"	tu.
deiner	tahî	"	i tu.

dir	terâ	persisch	turâ.
ihr	schamâ	„	schumâ.
euer	schamâî	„	i schumâ.
er	ju	„	û.
seiner	onî	„	i û.
sie	jun	„	îschân.
ihrer	ûnî	„	i îschân.
dieser	an, anî	„	în.
jener	un, unî	„	ûn.
was	tschî	„	tscheh.
einige	tschundî	„	tschand.
ein anderer	înî	„	dîgerî.
derjenige	hameh	„	hamîn.
welcher	komîn	„	kudâm.

Zeitwörter.

Die Zeitwörter haben ihren Infinitiv auf îûn, ûn, în, ân, in, und die meisten haben vor dieser Sylbe ein tsch oder sch; die Zeiten werden wie im Persischen gebildet; das Praesens von der Radix oder von der zweiten Person des Imperativs, das Perfectum vom Infinitiv. Zum Beispiel: schlagen kûtschûn, Wurzel kú (persisch kûbîden, Wurzel kûb); ich schlage mu-kû-em oder mu-kûum, ich schlug kûtschem oder kûtschum (pers. mî-kûb-em, kûbîd-em); sprechen oder sagen bâtschîûn, ich spreche mu-bât-um, ich sprach batschum.

Meistens wird das Praefix be bei den Infinitiven und der vergangenen Zeit gebraucht, wie bekûtschem ich schlug, bebâtschem ich sprach, und diese unendlichen be und tsch machen die Zeitwörter für Fremde total unverständlich. Oft werden die Zeitwörter nach Willkür verdreht, wie zum Beispiel nîtschîûn oder benîtschîûn sitzen, manînem oder munînum ich sitze, benîyisstum ich sass; bebîrûschîûn verkaufen, murûschum ich verkaufe, bîrutschum ich verkaufte.

Das Futurum wird durch das Hülfszeitwort „wollen“ gebildet. Muchum (für mî-châhem, pers.) burûschum, oder muchum bîrûtsch ich werde verkaufen.

Von den Hülfszeitwörtern sind die folgenden Formen abweichend:

sein dîyin, derwîschîn
ich bin dayem, oder Affix um, wie im pers. am
wir sind dayîm „ „ îm „ „ „ îm
ihr seid danîn, babîtschîd
du bist danî, babîtschî
ich war dertschum, dîtschum
er war dabû, dabîtsche, dâreh, behyâ
ich habe dârum
du hast dâ, dâr

er hat dâ, dayâ
wir haben darîm
ihr habet dâr
sie haben dâreh

Sein und haben werden oft verwechselt. Der Imperativ wird manchmal durch das Praefix da gebildet.

brechen	be-schekû-tîân	pers.	schekesten,	2. Pers. Imp.	schiken
brennen	be-ssû-tschîûn	„	ssûchten	„	ssûs
essen	be-chur-tschîûn	„	churden	„	chur
fallen	be-bak-tschîûn	„	uftâden	„	uft
geben	be-hâd-tschîûn	„	dâden	„	deh
gehen	be-shî-tschîûn	„	raften	„	rew, rô
kleben	wemâl-îûn	„	tschaspîden	„	tschasp
machen	be-ker-tschîûn	„	kerden	„	kun
pflücken	bûtschîsûn	„	tschîden	„	tschîn
schicken	wasi-ker-tschîûn	wörtl.	Sendung machen		
schlucken	hamî-ker-tschîûn	„	Schluck machen		
sehen	be-dî-schûn	pers.	dîden	2. Pers. Imp.	bîn
schneiden	be-repal-nîûn	„	burîden	„	bur
hören	be-schunû-tschîûn	„	schanîden	„	schinew schinô

Umstandswörter, Verhältnisswörter etc.

von	pî	persisch	as
vor	perun	„	pîsch
oben	jor	„	bâlâ
unten	jêr	„	sîr
heute	ârû	„	imrûs
morgen	harîn	„	ferdâ
gestern	înrî	„	dîrûs
vorgestern	parî	„	parîrûs
übermorgen	parîn	„	pasferda

Veränderungen vom Persischen sind bîrîn für bîrûn aussen, kâmî für kem wenig, hanî für hanûs noch, u. s. w.

Kurze Sätze.

1. Gott gebe es.	Choda hâdeh.
2. Ich bin deines Vaters Freund.	A schamâî bâbâ dûstam, oder â tahî bâbâ dûstum.
3. Ist dieses der Bruder jenes Knaben?	În mirdako onî berârye?
4. Wir sind eure Verwandten.	Amâ we schamâ chischim.
5. Ist dies nicht mein Onkel?	Mâ ämmî nîeh?
6. Dein Bruder sagte es mir.	Tah berâr merâ bât.
7. Er war in eurem Hause.	Schamâî kîah dabû.
8. Es freut mich ihn zu sehen.	Jô badîschum chuschhâlum.

9. Seid ihr mit ihm zufrieden?	Jô pî râsî babîtschîd?
10. Er war zwei Stunden mit mir.	Do sââț â ham pâ dabitscheh. (ham pâ steht für mit).
11. Wer sagte es dir?	Kî terâ bât?
12. Welchen wünschst du?	Komîn mageh? (für mîchâhî).
13. Hätte ich nicht volles Vertrauen in ihn, so hätte ich es ihm nicht gesagt.	Ager jo pî châter dschamä (arab.) nâbîum (nabûdem) nâbâtum.
14. Von wem hast du es gehört?	Kî-a pî beschunûtscheh?
15. Die Leute sagen, dass er weggegangen ist.	Martîm mâyen (für mubâtund oder das persische mîgûyend) keh jo baschîtscheh.
16. Was sagst du?	Tschî Tschî mâ?
17. Ich sah niemanden.	Hîtsch kîn nadîtschum.
18. Wie viele wünschst du, dass ich dir gebe?	Tschundî mageh (siehe Satz 12) tah dam (für pers. dahem).
19. Gieb mir jenen.	Anî mun deh.
20. Lass alles sein wie es ist.	Hameh to daschteh bâ (im vulg. Pers. Tu hamesch daschteh basch).
21. Wünschst du Trauben?	Angîrî muchô (oder mageh, Satz 12).
22. Bring etwas anderes.	Anîtschî bîâr.
23. Kommt er spät, so haue ich ihn.	Ager dîr bîâ jo mukûum.
24. Mach die Thüre zu.	Dârî dabast, oder bârî dabast.
25. Ich will noch zwei Farsach gehen.	A magî dô farsach dîger be-schî. (Pers. Mî-châhem dô farsach i dîger be-rewem).
26. Du hattest nichts von mir zu fordern.	Telabi mô pî na-dârtschî.
27. Wie hat er alles Geld ausgegeben?	Hamî pîl tschî tô (für tôr) chardsch kertschêh?

Man findet diesen Dialect nicht westlich von Lassgird und nicht östlich von Ssemnân; er wird auch nur von höchstens 5000 Leuten gesprochen.

Die Nunation und die Mimation.

Von

David Heinrich Müller.

Es ist das Verdienst Ernst Osiander's, zuerst das Wesen der Mimation im Ḥimjarischen erkannt und durch eine Reihe von Merkmalen die Identität derselben mit der arabischen Nunation festgestellt zu haben [1]). Er hat auch das Zeichen der Mimation als ein verkürztes mâ erklärt, welches dem Substantivum angehängt worden ist.

Es lag nun nichts näher, als die Mimation für den Ausdruck der Indeterminirtheit anzusehen, worauf sowohl der Charakter der Nunation im Arabischen, als auch die etymologische Ableitung hinweisen mussten. Durch einige vereinzelt stehende Fälle jedoch, die ihm gegen diese Annahme zu sprechen schienen, liess Osiander sich bestimmen, dem Zeichen der Mimation jede determinirende Kraft sowohl, als auch jede indeterminirende abzusprechen und dieselbe als eine indifferente nominale Zuspitzung aufzufassen; denn nur so, glaubte er, liesse sich einerseits die Kraft der Indetermination der arabischen Nunation, andererseits die der Determination im Assyrischen erklären, indem er annahm, dass das ursprünglich indifferente mâ von den verschiedenen Dialekten verschiedenfach verwendet worden sei [2]).

Eine genaue Prüfung der ḥimjarischen Denkmäler führt aber jetzt zu dem Resultate, dass

1) die Mimation im Ḥimjarischen nicht minder wie die Nunation im Arabischen nur indeterminirende Kraft hat;

2) im Ḥimjarischen das Nun am Schlusse des Wortes determinirend und streng sowohl von der arabischen Nunation, als der ḥimjarischen Mimation zu trennen ist.

---

1) Vgl. ZDMG XX, 225 ff.

2) Vgl. auch Philippi, Wesen und Ursprung des Status constructus im Hebräischen 181 ff.

Diese beiden Behauptungen lassen sich an der Hand einiger sprachlicher Erscheinungen auf dem Gebiete des Ḥimjarischen mit völliger Sicherheit beweisen. Während nämlich im Ḥimjarischen das Adjectivum eines mit Mimation versehenen Substantivums stets ebenfalls die Mimation hat[1]), sind die Adjectiva der Nomina propria entweder ohne Mimation oder mit Nûn versehen.

In erster Reihe ist es eine grosse Zahl von Adjectiven, die von Osiander für Titel gehalten, von Halévy richtig als adjectivische Epitheta erkannt worden sind, die fast ohne Ausnahme die Mimation nicht annehmen, so die Epitheta בין, דרת, ותר, חלל, כבר, ישר, צדק, יתע, נבט, רים, die sehr häufig in den Inschriften vorkommen. Einige Beispiele mögen hier zusammengestellt werden: ידעאל | דרח „Jada'il der Herrliche" (Fr. 4. 8. 10, vgl. auch Fr. 31. 56, 1. 56, 7 etc.); ידעאל | בין | בן | יתעאמר | ותר „Jada'il der Weise, Sohn Jaṯa'amirs, des Vorzüglichen" (Hal. 280—326) und sonst öfter[2]); ביום | מראסם | וקהאל | יתע | ובנס | אליפע | ישר „Am Tage ihres Fürsten Waḳahîl, des Helfers, und seines Sohnes Iljafa', des Glücklichen" (Hal. 504, 10); יתעאל | צדק | ובנס | וקהאל | יתע „Jaṯa'il, der Gerechte und sein Sohn Waḳahîl, der Helfer" (Hal. 527, 2); אבידע | יתע | ווקהאל | רים | צדק „Abjada', der Helfer, und Waḳahîl, der Erhabene, der Gerechte" (Hal. 424, 4, vgl. auch 437, 2—3. 442. 453, 1. 459, 3. 462, 1. 463. 474, 2. 485, 9. 512, 4. 520, 4. 521, 2); . . . י]שר | ובנס | חפנם | רים „der Glückliche, und sein Sohn Ḥafanm, der Erhabene" (Hal. 534, 9. Vgl. auch 187, 5. 221, 3); רימם dagegen als Nomen loci hat Mimation. Vgl. die Zusammenstellung der Stellen bei Mordtmann (ZDMG XXX, 36). Weitere Beispiele: בחרף | ודדאל | בן | יקהמלך | כבר | חלל „Im

1) So z. B. דהבם | קיחם (Os. 29, 3) „gelbes Gold"; אולדם | הנאם (Os. 18, 8—9) „gesunde männliche Kinder" (הנאם = هُنَاء? pl. von هَنِىّ?), vgl. auch Os. 10, 10 und Os. 17, 5—6; מום | קללם | ובללם (Hal. 149, 10) „wenig Wasser" (Hal.); וכל | סטרם | כברם | פאו | צערם (Os. 35, 5) „und jeder Beamte (scriptor) gross oder gering." Fälle, wie אולדם | הנאן (Os. 36, 6) „gesunde Kinder" und קעתם | וטיא (Os. 4, 8—9) „niedrig gelegene Ebenen" bilden keine Ausnahme, weil הנאן = arab. هنيئون plur. sanus ist und weil וטיא = وطايا, eine Form فعالى ist, die keine Nunation annehmen kann.

2) Dagegen behält ותרם als Nom. pr. die Mimation: ותרם | בן | מרתדם (Os. 14, 1), דותרם (Os. 36, 1. 4). An einer Stelle (Hal. 671) kommt ותרם als Epitheton von ידעאל vor; ich halte es jedoch für eine Verschreibung des Copisten oder des Steinmetzen, oder, was noch wahrscheinlicher ist, es ist zwischen ר und מ der Trennungsstrich ausgelassen worden und das Ganze ist etwa zu ergänzen . . . ידעאל | ותר | מ]לך | סבא

Jahre des Wadadîl, Sohn des Jaḳihmalik, des Grossen und Geliebten" (Os. 13, 13); ד̄ת̄רח | נשאכרב | בן | כבר | ה̄לל | סמעם „im Jahre des Naśa'karib, Sohn des grossen, geliebten Sami'" (Hal. 51, 19). Zu bemerken ist hier die Vorsetzung der Adjectiva. Ausnahmsweise kommen כברם und נבטם als Epitheta in der VI. Inschrift von Abjan vor (vgl. Lenormant, Lettres assyriologiques II, 77); doch diese Inschrift ist verdächtig und nicht beweiskräftig. אלסמע | נבט | בן | נבטעלי „Ilsama', der Seher, Sohn des Nabaṭ'ali" (Hal. 327, 1; vgl. 195, 8. 329. 479, 1. 2. 484, 1. 501. 511, 2). נבט stelle ich mit hebr. נבט „blicken" zusammen.

Diese Erscheinung ist wohl beachtet, aber nicht erklärt worden. Man formulirte sie also: „Epitheta besonders von Königen haben keine Mimation". Aber warum? — Zur Beantwortung dieser Frage erinnere ich daran, dass Epitheta und Adjectiva von Eigennamen in allen Sprachen, welche Determination von Indetermination unterscheiden, determinirt sein müssen, weil das Adjectiv mit dem an und für sich determinirten Nomen proprium übereinstimmen muss. Man sagt daher im Hebräischen שְׁלֹמֹה הֶחָכָם „Salomo der Weise", אַהֲרֹן הַכֹּהֵן „Ahron, der Priester", ebenso arabisch أَبُو بَكْرٍ ٱلصِّدِّيقُ „Abû Bekr, der Gerechte", مُحَمَّدٌ ٱلنَّبِيُّ „Muḥammad, der Prophet", aramäisch נְבוּכַדְנֶאצַּר מַלְכָּא „Nebukadnezar, der König" u. s. w. Im Hebräischen und Arabischen wird also die Determination durch den Artikel, im Aramäischen durch den Status emphaticus erzielt. Im Ḥimjarischen steht in solchen Fällen ohne Ausnahme die Mimation nicht — wohl aus keinem andern Grunde, als weil die Hinweglassung der Mimation, als des Zeichens der Indeterminirtheit, im Wesentlichen einer Determination gleich kommt. In gleicher Weise erklärt sich das Fehlen der Mimation in den Epitheten der Gottheit מתבנטין, die in Medinet Haram verehrt worden ist [1]). Sie lauten: אברצו̈, אבשפק, אבשור, אבחמי „Der Vater des Schutzes, des Rathes, des Mitleides, der Gnade". Wollte man diese Ausdrücke arabisch wiedergeben, so müssten sie lauten: أَبُو ٱلرِّضَى , أَبُو ٱلرُّحْمَى u. s. w., d. h. das zweite Glied der Iḍâfe muss determinirt werden. Das geschieht im Ḥimjarischen nicht, die Hinweglassung der Mimation ersetzt auch hier die Determination. Ebenso ist im Ausdrucke בחג | מח̄בת | סבא | גור | קהלם „von wegen der Danksagung des niederländischen Saba an Ḳahalm" [2]), das Fehlen der Mimation in גור zu erklären.

In dem öfters in den Inschriften vorkommenden Ausdruck: בן | אשרס | עד | שקרן „von den Grundfesten bis zu den Spähluken"

1) Vgl. Mordtmann, ZDMG XXXI, 83 ff.

2) In der grossen Inschrift im Museum of Bombay Z. 9 (ZDMG XXX, 682)

lässt sich das auffallende Fehlen des determinirenden Nûn in אשרם (entsprechend שקרן) in derselben Weise erklären.

Vielleicht darf man auch im Arabischen eine Reihe von Substantiven, welche die arabischen Grammatiker als unvollkommen abwandelbare, durch sich selbst determinirte Eigennamen (معرفة علم) betrachten, hierher zählen. Man sagt im Arabischen سَحَرُ, بُكْرَةُ, غُدْوَةُ, Gen. und Acc. سَحَرَ, بُكْرَةَ, غُدْوَةَ zur Bezeichnung der betreffenden Zeiten eines bestimmten Tages, während dieselben Worte mit Nunation versehen die betreffenden Zeiten irgend eines Tages bezeichnen. Ebenso sagt man فَيْنَةُ, Gen. und Acc. فَيْنَةَ im Sinne von الفَيْنَةَ „die Zeit". Eine gleiche Erscheinung begegnet uns bei den weiblichen Zahlwörtern, wenn sie allgemeine abstracte Grössenbegriffe ausdrücken, z. B. سِتَّةُ أَكْثَرُ مِن خَمْسَةَ بِوَاحِدٍ „Sechs ist eins mehr als Fünf" in gleichem Sinne wie السِّتَّةُ أَكْثَرُ مِنَ الخَمْسَةِ بِوَاحِدٍ [1]). Alle diese Fälle finden eine einfache und genügende Erklärung, wenn man annimmt, dass hier durch Hinweglassung der Nunation eine Determination erzielt worden ist [2]).

In vielen andern Fällen begnügt sich das Ḥimjarische nicht mehr damit, ein Wort durch Hinweglassung der Mimation zu determiniren, sondern verwendet hierzu ein demonstratives ן oder הן. Der demonstrative Charakter dieser Endungen steht ausser Zweifel, weil sie in Verbindungen vorkommen, wo eine andere Auffassung ganz unmöglich ist:

1) Vgl. Mufaṣṣal S. v Z. 1 und 2; Fleischer, Beiträge, 3 Stück S. 292 und ZDMG XXX, 503.

2) Es darf nicht auffallen, dass die dürftigen Ueberreste dieser sprachlichen Erscheinung im Arabischen bei Zeitbegriffen bewahrt worden sind, weil diese vermöge ihrer Geneigtheit, sich zu temporellen Partikeln zu verhärten, auch anderweitig ältere Sprachformen erhalten haben, die sonst untergegangen sind. So z. B. können in allen semitischen Sprachen Nomina der Zeit und des Ortes zu einem Verbum in Stat. constructus-Verbindung treten, während dies bei anderen Nomina mit Ausnahme des Ḥimjarischen ziemlich selten der Fall ist. Ebenso hat der Artikel im Arabischen und Hebräischen bei Zeitbegriffen die sicherlich ursprüngliche vollkommen demonstrative Bedeutung erhalten, z. B. اليَوْمَ „diesen Tag, heute", اللَّيْلَ „diese Nacht" hebr. הַלַּיְלָה, הַיּוֹם in gleichem Sinne.

a) In Verbindung mit anderen demonstrativen Pronomina z. B. רן | מזנדן öfters in den Inschriften = arab. هٰذَا ٱلْمُسْنَدُ; רן | מחרמן (Prid. 14, 5) = arab. هٰذَا ٱلْمَحْرَمُ „dies unverletzbare Heiligthum"; רן | מהיען (Fr. 56,1) „dieser Wasserbehälter"; רן | מהדרן (Prid. II, 7—8) „dieses Prachtdenkmal"; דת | מתבתן (Hal. 51, 17; ZDMG XXIX, 604 N. III Z. 3) „diese Danksagung"; דת | תנחיתן (Hal. 147, 9. 149, 15) „diese Verherrlichung"; דת | אקניתן (Os. 20, 2—3); אלן | אותנן (Hal. 352, 3; ZDMG XXIX, 600 N. II, 1) „diese Götterbilder"; הות | ארצן (Hal. 49, 11) „dieses Land"; להות | מזנדן (Os. 18, 7) „von wegen dieser Weihtafel": הית | חרתתן (Os. 13, 6) „dieses unglückliche Ereigniss"; המת | אסררן (Os. 4, 19) „diese Gefilde".

b) In Verbindung mit Nomina propria: אחית | בנת | תובן | חנכיתן (Hal. 682, 1) „Aḥiat, Tochter der Ṯaubân, die aus dem Geschlechte Ḥanîk"; דשהרם | בן | לחיעתתם | ולאמם | אחנכן (Miles I, 1—2 ZDMG XXX, 680) „Ḏu-Śahîr, Sohn des Liḥai'aṯt und der La'îmm, die aus dem Geschlechte Ḥanîk"; אלעז | אלונן (Grosse Inschrift von Bombay) „Eleaz, der von Alwân"; בסלם | דרין (daselbst) „Bâsil, der aus Darr"; סרעם | מענין (Os. 27, 1) „Sarî', der aus Ma'în"; ודם | שהרן (Hal. 504, 4) „Waddm, der Berühmte; | נסר משרקן | ונסר | מערבן (ZDMG XXIX, 600 N. II, 2—3) „Nasr, der Oestliche und Nasr, der Westliche".

c) In Verbindung mit durch Suffixe determinirten Nomina: ואקולהו | אחמרן | וארחבן (Ḥ. Ġ. Z. 9.) „und seine Fürsten, die aus dem Stamme Ḥimjar und Raḥab"; אמראהמו | אמלכן (Os. 35, 5. ZDMG XXX, 671 N. I, Z. 5) „ihre Fürsten, die Könige".

In allen diesen Fällen entspricht das auslautende Nûn vollständig dem arabischen Artikel. Die Behauptung also, dass das Ḥimjarische keinen determinirenden Artikel habe, ist dahin zu corrigiren, dass es keinen vorsetzbaren Artikel hat. Vgl. Halévy, Journ. as. VII, 1. p. 489—94. Freilich hat im Ḥimjarischen der Artikel öfters noch seine volle demonstrative Kraft bewahrt, und zwar nicht (wie in den anderen semitischen Sprachen) bei Zeitbegriffen allein. Hier einige Belege: מזנדן im Sinne von רן | מזנדן „diese Weihtafel" sehr oft in den Osiander'schen Inschriften; מסלמן „dieses Friedensdenkmal" (?Os. 30), מתלן „diese Statue" (Os. 33, 2), צלמן „dieses Bildniss" (Reh. 6, 4. 7, 5), ותנן „dieses Götterbild" (ZDMG XXX, 673 Nr. 2, Z. 2), ארבעתן | ועשרנהן | אצלמן „diese 24 Bildnisse" (Os. 31, 1) u. s. w. Es scheint, dass in einer frühern Sprachperiode auch in den anderen semitischen Sprachen die auslautende Sylbe ân zu gleichem Zwecke verwendet worden sei, wie im Ḥimjarischen; sie ist aber mit der Zeit zu einer Substantiva und Adjectiva bildenden Silbe verhärtet worden und nur im Arabischen sind noch einzelne Spuren der ursprünglichen Bedeutung zurückgeblieben. Die Gesetze, welche die arabischen Grammatiker für den Gebrauch der Nunation aufgestellt haben, haben im Grossen und

Ganzen auch für die Mimation im Ḥimjarischen Gültigkeit — und finden zum Theil wenigstens in unserer Auffassung ihre Begründung und Erklärung.

Bekanntlich sind es zumeist Nomina propria, die in gewissen Fällen die Nunation abwerfen. Im Ḥimjarischen ist die Mimation bei Eigennamen, die im Arabischen Nunation haben müssen, keineswegs so nothwendig, obwohl sonst in der Setzung der Mimation eine unwandelbare Gesetzmässigkeit herrscht. So z. B. זיד = زَيْدٌ (Hal. 577, 1. 534, 1), אוס = أَوْسٌ (Hal. 534, 1. 509, 2). Die Eigennamen סמע, וד, נכרח, קבץ, חיו, מען, הנא u. a. m. kommen bald ohne, bald mit Mimation vor. Die Ursache dieser Erscheinung liegt meines Erachtens darin, dass die Nomina propria, als an und für sich determinirt, folgerichtig gar keine Nunation resp. Mimation hätten annehmen dürfen; es geschah aber dennoch, weil die Namen der Dinge in der Form, wie sie eben waren, d. h. mit Mimation, als Eigennamen verwendet worden sind. Es darf aber nicht auffallen, dass der Sprachgebrauch im Ḥimjarischen hierin schwankend ist, weil das Sprachbewusstsein hier mit der Analogie in stetem Widerstreite lag; im Arabischen hat die Analogie die Oberhand gewonnen, wobei jedoch beachtet werden muss, dass viele Ortsnamen, die nach den arab. Grammatikern Triptota sein müssten, thatsächlich von den Geographen als Diptota überliefert werden.

Uebereinstimmend hat das Arabische und Ḥimjarische die Setzung der Nunation beziehungsweise Mimation vermieden[1]):

1) bei fremden Eigennamen, weil diese, sonst in der Sprache ohne Bedeutung, ex analogia keine Mimation annehmen konnten. (vgl. ḥimj. עתתר und סין).

2) bei Nomina propria mit der Endung ân, weil diese Schlusssilbe ursprünglich demonstrative Kraft hatte. Im Ḥimjarischen nimmt mit einer einzigen unsichern Ausnahme (רת | בערנם) kein Wort mit der Schlusssilbe ân die Mimation an, weil hier die demonstrative Kraft des ân im Sprachbewusstsein noch lebendig und nicht zur einfachen Bildungssilbe herabgesunken ist.

3) Nomina propria von verbaler Form können keine Nunation annehmen, weil dieselbe nur Merkmal des Nomens ist u. z. sind hierher nicht nur Namen wie يزيد u. s. w., sondern auch Namen wie عُمَر, جُرَش, جُشَم etc. zu zählen, die als alte Passivformen (fu'al wie im Hebr.) aufzufassen sind. Die Theorie der arab. Grammatiker vom عدل hat keinen Sinn.

Es bleibt nun noch übrig, auf den Ursprung der Mimation resp. Nunation einzugehen. Das Nächstliegende ist nun, zu der

1) Ich weiss wohl, dass in diesen Fällen nur das Fehlen der Nunation, aber nicht die Diptotie erklärt wird.

vielfach ausgesprochenen Vermuthung zurückzukehren, dass die Mimation aus einem angesetzten indeterminirenden pronominalen mâ hervorgegangen sei, da die dagegen von Osiander wegen gelegentlicher determinirender Bedeutung der Mimation im Ḥimjarischen erhobenen Bedenken sich durchaus als hinfällig erwiesen haben. Alle die von Osiander ZDMG XX, 221 zusammengestellten Fälle, die für die Determination des Mîm sprechen sollen, beweisen bei genauer Prüfung nichts. Das במסאלם (Os. 1, 5 und Fr. 55, 4) muss nicht heissen „in Folge der Bitte“, sondern „in Folge einer Bitte“, die er einmal an ihn gerichtet, ebenso ist שנאם nicht zu übersetzen „des Feindes“, sondern eines jeden Feindes. Dass הנאן (Os. 36, 6) im gleichen Sinne mit הנאם (Os. 9, 6. 17, 6. 18, 9) steht, beweist nicht, dass bisweilen Nûnation für Mîmation im Ḥimj. eintritt, vielmehr ist הנאן gesunder und הנאם gebrochener Plural (vgl. ob. S. 544). Sehr deutlich tritt die Differenz zwischen der indeterminirenden Mimation und dem determinirenden Nûn, Os. 13, 7 und 12, in die Augen. Während es an erster Stelle heisst: פשפת | שמר | במסאלהו | צריתם „und er gewährte dem S. in Folge seiner Bitte Hülfe“, heisst es an der zweiten Stelle | וכון | דן | מסאלן | וצריתן „und es war diese Bitte und die (Gewährung der) Hülfe“, von der schon die Rede war.

Auch der Beweis, den Philippi [1]) für die ursprüngliche Indifferenz des die Mimation (oder Nunation) bewirkenden Schlussconsonanten beibringt, ist nicht stichhaltig. Nach ihm setzt die Bezeichnung der Indetermination in einer Sprache die der Determination voraus; nun soll das Aethiopische, das keine Bezeichnung der Determination kennt, dennoch ursprünglich diesen Schlussconsonanten gehabt haben, woraus also folgt, dass er in Bezug auf Determination und Indetermination indifferent war. Aber abgesehen davon, dass die zweite Prämisse auf einer blossen Hypothese beruht, halten wir auch die erste nicht für richtig. Schwerlich bildet sich in einer Sprache ein unbestimmter Artikel, ohne dass zuvor ein bestimmter existirt hätte. Das mâ ist aber eine viel stärkere pronominale Indetermination, die erst später sowohl lautlich zusammengeschrumpft ist, als auch an Kraft verloren hat. Wenn sich also selbst nachweisen liesse, dass diese pronominale Indetermination im Aethiopischen ursprünglich vorhanden war, so bewiese dieses nichts; denn derartige Zeichen der Indetermination existiren in allen Sprachen und sind ganz unabhängig von der Bildung des bestimmten Artikels.

Ist nun somit sehr wahrscheinlich, dass m der ursprüngliche Endconsonant war, so bestätigen dieses auch die meisten semitischen Sprachen, in denen die Nomina diesen Endconsonanten haben. Das Ḥimjarische und Assyrische haben Mimation, die wenigen vor-

1) Wesen und Ursprung des Stat. constr. S. 182.

handenen Ueberreste im Hebräischen deuten ebenfalls auf dieselbe. Nur das Arabische hat Nunation, die jedoch in der Ansprache nur angedeutet wird und also nicht ganz sicher gewesen zu sein scheint. Freilich behauptet Philippi, „dass wir in allen Sprachen, welche die Mimation darbieten, in noch fast gleicher Ausdehnung die Nunation finden“ — nämlich im Plural des Nomens und beim Verbum. Aber selbst den engen Zusammenhang, den Philippi zwischen den Endungen des Nomen sing. einerseits und denen des Verbums und des Nom. plur. anderseits voraussetzt, zugegeben, so haben wir doch die ursprüngliche Form beim Nomen sing. zu suchen, wo die Endung sich zuerst angesetzt haben muss, und nicht die abgeleiteten Formen als maassgebend zu betrachten.

Wir halten also die Mimation für ursprünglicher als die Nunation.

N a c h s c h r i f t. Längere Zeit nachdem dieser Aufsatz der Redaction der Zeitschrift eingeschickt worden war, ist die Abhandlung „Das Zahlwort Zwei im Semitischen“ von Philippi erschienen, die im Abschnitte VII (ZDMG XXXII S. 57 ff.) sich mit dem Dual und dem auslautenden n im Ḥimjarischen befasst und einige Berührungspunkte mit unserm Thema enthält. Es sei mir daher gestattet, daran einige Bemerkungen zu knüpfen.

Dass das auslautende n des Nomens sowohl Demonstrativum, als auch Artikel sein kann, glaube ich bewiesen zu haben; ebenso unzweifelhaft ist es, dass es Pluralzeichen sein kann. Dagegen ist die Annahme Praetorius', der sich auch Philippi anschliesst, dass n oft als Suffix der 1. Person plur. anzusehen sei, wohl an und für sich möglich, aber kaum durch ein sicheres Beispiel zu belegen; denn alle von Praetorius [1]) und Philippi [2]) angeführten Fälle sind, wie zum Theil schon Halévy und Mordtmann bemerkt haben, höchst wahrscheinlich anders zu deuten, und bleibt die Behauptung, dass die Weihenden von sich öfter abwechselnd in der 3. und 1. Person reden, erst zu erweisen. קעתם | וטֿיא | ושעבן (Os. 4, 9) ist gleich قِيعَةً وَطَايَا وَشِعْبِين „die niedrig gelegenen Ebenen und Bergpässe“; וגתננן | להמת | אסררן (Os. 4, 13—14) heisst: „und schütze diese Felder“; גתננן ist Imper. energ. der VIII. Form von גנן (hebr. גָּנַן) „schützen“; das n von אסררן ist Artikel und המת | אסררן entspricht arab. هٰذِهِ الأَسْرَار. Ebenso heisst במוטנן (Os. 7, 7) „in diesem (oder: dem) Orte“, בארצֿן (Os. 10, 4) „in diesem (oder: dem)

---

1) Beitr. 7. 11. 16. 36. N. Beitr. 7. 15. 16. Beitr. 3. H. 7. Anm. ZDMG XXVI, 432.

2) ZDMG XXXII, 62.

Lande" und קינן | אלההו (ZDMG XXVI, 432) „seinem Gotte Qainân". Ebensowenig liegt irgend welcher Zwang vor, an den von Philippi a. a. O. bezeichneten Stellen diese Erklärung anzunehmen.

Auch die Annahme Philippi's, dass n bisweilen als die Bildungssilbe ân anzusehen sei, lässt sich kaum mit Sicherheit erweisen. Jedenfalls wird man sich entschliessen müssen, es entweder sowohl bei נחלן (ZDMG XXX, 685), als auch bei der Form מחפרן anzunehmen, oder bei keiner von beiden; denn der von Ph. gegen die Annahme dieser Bildungsendung bei der letzten Form angeführte Grund „weil der Stamm dieses Wortes nachweisbar מחפר lautet", sich auch bei נחלן geltend machen lässt. Auch hier lautet der Stamm nachweisbar נחל, so z. B. נחלהו „seine Palmenpflanzung" (Hal. 172, 3. 174, 3. 175, 2. 176, 2). Der Grund selber ist freilich nicht stichhaltig, weil ja neben der Form فَعْل und مَفْعَل die Formen فَعْلَان und مَفْعَلَان vorkommen können [1]). Sollte sich jedoch die Annahme begründen lassen, dass im Ḥimjarischen wie im Arabischen das demonstrative ân zur reinen Bildungssilbe abgeschwächt worden ist, — wofür allein im Infinitiv. הופין (Os. 23, 2—3 und 12, 4—5) und in להענכהמו (ZDMG XXIX, 591) ein einigermassen sicherer Anhaltspunkt gegeben ist, — so wären alle Schwierigkeiten bei der Dualform gehoben. Philippi bezweifelt nämlich mit Recht die von Praetorius und Halévy im Ḥimjarischen angenommene Dualendung âni bezw. ni, kann aber vier Formen, die auf diese Erscheinung hinzudeuten scheinen, nicht erklären. Es sind dies die Formen: מחפדניהן [2]) (Hal. 535, 5—6), שוענيهן (Hal. 401, 3. 374, 3), צחפתני (Hal. 520, 10) und מעליני (Hal. 353, 7). Wenn man das n als Bildungssilbe ân ansehen dürfte, würde als Zeichen des Dual nur das Jod d. h. aj bleiben, des ja auch sonst sehr häufig vorkommt, und wir hätten diese Formen zu lesen صَحْفَتَانَيْ, مَعْلِيَانَيْ u. s. w. [3]).

Was aber das הן betrifft, so ist dasselbe im Ḥaḍramautischen Dialekt gleich n des Ḥimjarischen und zwar in der Bedeutung des Demonstrativums oder des Artikels, ist aber weder als Plural noch auch als Suffix der 1. Person des Plurals nachzuweisen. In allen

---

1) Ebenso unrichtig ist der Schluss (Philippi a. a. O. S. 59 Anm. 3), „dass מחפרן nicht der Plural von מחפר sein kann, da der Plur. des Wortes מחפרת lautet", weil ein gesunder Plural neben einem gebrochenen wohl vorkommen kann.

2) Zu dieser Form ist übrigens Wrede Z. 4 מחפדיהן | יזאן | ויזתאן „die beiden Burgen Jaz'an und Jazta'in", wo das n nicht eingeschoben ist, zu vergleichen.

3) Dagegen wird die Annahme wohl kaum zulässig sein, dass die Dualendung sich an die mit dem demonstrativen ân oder dem Artikel versehene Nominalform angesetzt hat, da hierfür jede Analogie im Semitischen fehlt.

Fällen, wo das הן im ḥimjarischen Dialekt vorkommt, geht demselben entweder eine Dualendung voran oder das Wort lautet auf n aus, das in einzelnen Fällen Artikel, in andern Pluralzeichen ist. Artikel ist dasselbe wahrscheinlich in הגריתנהן (Hal. 167, 1) und צחפתנהן (Hal. 144, 2. 466, 4) [1]), weil bei Feminina die Pluralendung ן nicht gesichert ist; in מחפרנהן, ביתנהן, נחלנהן, משמנהן etc. ist das n Zeichen des Plurals, הן aber Artikel oder Demonstrativum. Dass aber die Pluralendung în gelautet hat und nicht ân, wie Philippi annehmen möchte, geht daraus deutlich hervor, dass der Status constructus stets auf î ausgeht, wie ich dies bei den Zahlwörtern nachgewiesen habe [2]). Der von Philippi für seine Annahme nach dem Vorgange Halévy's angegebene Grund: „weil die Pluralendung vor Suffixen bleibt, also hier doch wohl eine mit dem analog behandelten äth. ân identische Endung vorliegt“ (a. a. O. 58 Anm. 5), ist abgesehen davon, dass, selbst die Thatsache zugegeben, der Beweis nicht geliefert ist — weil nicht abzusehen ist, warum nicht în ebensogut wie ân vor dem Suffix bleiben kann — schon desswegen hinfällig, weil in Wirklichkeit kein einziger Fall nachzuweisen ist, wo das n des Plurals vor Suffixen stehen geblieben ist. In den zwei an der von Ph. angezogenen Stelle des Journ. asiat. (1873, I 486) vorkommenden Beispielen וכרפננהן (Hal. 373, 4) und ביתנהן (Hal. 657, 2), die übrigens in ganz unverständlichen und fragmentarischen Inschriften stehen, ist überhaupt kein Suffix zu erkennen, und nicht abzusehen, warum הן hier nicht vielmehr als Demonstrativum zu betrachten sei.

---

1) Gleich הגריהן | הת und צחפתן | הת.

2) ZDMG XXX, 708.

Mythologische Miscellen.

Von

Dr. **J. H. Mordtmann** jr.[1])

III.

Der semitische Apollo.

Griechische und römische Schriftsteller, selbst in rein wissenschaftlichen Werken, haben es mit ängstlicher Scheu vermieden, barbarische Wörter zu gebrauchen, indem sie es vorzogen, dieselben, wo immer es nur ging, durch Ausdrücke der eigenen Sprache zu ersetzen; so vor allem bei den Namen der barbarischen Gottheiten, bei denen sich schliesslich ein feststehender Usus ausgebildet hat. Gerade wie man Athene mit Minerva, Hera durch Juno u. s. w. regelmässig übersetzte, so verfuhr man auch mit den fremden Göttern; die Wiedergabe des semitischen El durch *Κρόνος* Saturnus, Baal durch *Ζεύς* Jupiter, Baaltis durch *Ἥρα* Juno, der phönicischen Astarte durch *Ἀφροδίτη* Venus, Eschmun durch *Ἀσκλήπιος* Aesculapius, Melkart durch *Ἡρακλῆς* Hercules ist fast ausnahmslos zu nennen. So weit liesse sich Nichts gegen dies Verfahren einwenden; dagegen gerathen wir in nicht geringe Verlegenheit, wo uns andere Gottheiten wie Artemis, Dionysos etc. entgegentreten; einmal lässt sich nämlich nachweisen, dass z. B. dieselbe Gottheit bald durch Artemis bald durch Athene, eine andere bald durch Helios bald durch Dionysos, oder ganz verschiedene Gottheiten durch einen Namen wiedergegeben werden; dann aber herrscht manchmal eine grosse Ungewissheit, ob überhaupt hinter einem solchen Namen ein einheimischer Cult zu suchen ist? Movers hat sich nur zu oft durch voreilige Combinationen und Identificationen zu gänzlich verfehlten und wesentlich unbegründeten Auffassungen verleiten lassen. Stark andrerseits in seinem bekannten Buche Gaza und die philist. Küste in dem Abschnitt über helle-

1) Vgl. Band XXXI. S. 91—101.

nistischen Glauben und Cultus im Orient (S. 566 ff.) hat dem Einfluss des Griechenthums mehre Gottheiten zugeschrieben, die gewiss einheimischen Ursprungs sind. Unter diesen Umständen schien es mir an der Zeit, mit Benutzung der neueren epigraphischen Forschungen, durch erneute Einzeluntersuchungen die Principien und Gesichtspunkte festzustellen zu versuchen. Ich beginne mit Apollo, indem ich mir die Besprechung anderer Gottheiten vorbehalte.

Während der Belagerung von Tyrus durch Alexander den Grossen begab es sich, dass ein Bürger in der Volksversammlung erklärte, er habe im Traume gesehen, wie der Apollo, den man hoch verehrte, die Stadt verliess; obgleich der betreffende kein sehr glaubwürdiger Mann war, so fesselte man doch das Bild des Gottes mit einer goldenen Kette, und befestigte es an den Altar des Hercules, dem die Stadt geweiht war, als ob dieser den Apollo zurückhalten würde. Diese Statue hatten die Punier einst aus Syracus fortgeführt und in ihrem Mutterlande aufgestellt, wie sie auch sonst mit den Beutestücken der von ihnen eroberten Städte nicht weniger Karthago wie Tyrus geschmückt hatten. So erzählt Curtius IV, 15 und weniger ausführlich Plutarch im Leben Alexanders c. 24; bei den übrigen Historikern, welche uns die Thaten Alexanders überliefert haben, Arrian etc., finde ich diese Anecdote zwar nicht wieder, doch sehe ich keinen Grund, deren Wahrheit anzuzweifeln. Dagegen scheint aus dem was der römische Historiker über die Herkunft des Götterbildes hinzufügt, hervorzugehen, dass der Cult des Apollo kein einheimischer war, sondern sein Entstehen dem aus der Fremde, aus Sicilien, nach Tyrus verschleppten Bilde desselben verdankte. Unter diesen Umständen müssen wir uns, wenn uns auch die Einführung des Apollocultus aus Griechenland in vorhellenistischer Zeit nicht recht glaubwürdig erscheint, nach etwas bestimmteren Zeugnissen umsehen; übrigens brauchen wir uns nur z. B. daran zu erinnern, wie die Perser auf ihren verschiedenen Kriegszügen gegen Griechenland die Statuen des Apoll und der Artemis, die sie mit Mithra und Anaitis verglichen, fortführten, und wir werden die Möglichkeit nicht leugnen, dass der Apoll von Syracus von den Tyriern mit einer einheimischen Gottheit identificirt wurde.

Der Perieget Pausanias erzählt (VII. 23), dass er im Tempel des Aesculap zu Aegium mit einem Sidonier zusammengetroffen, welcher behauptete, dass die Phönicier im Allgemeinen das Göttliche besser kennten als die Hellenen und unter Anderm als Beispiel anführte, dass sie als Vater des Aesculap zwar den Apollo nennten, ihm jedoch keine Sterbliche zur Mutter gäben [wie die Hellenen es thaten]. Aesculap sei die Menschen und Thieren zur Gesundheit nöthige Luft, Apollo aber die Sonne, und werde sehr richtig Vater des Aesculap genannt, weil sie in Uebereinstimmung mit

den Jahreszeiten ihren Umlauf vollende und dadurch der Luft die Gesundheit verleihe.

Wäre die Cosmogonie des Sanchuniathon als phönicischer Katechismus zu betrachten, so brauchten wir nur nachzuschlagen, um den einheimischen Gott zu finden, welchen der Mann aus Sidon dem Griechen gegenüber als Apollo bezeichnete. Es ist dies **Συδύκ**, bez. **Σάδυκος**, der Vater der phönicischen Kabiren und des Heilgottes Eschmun (Sanchuniathon in den frg. hist. Graec. III S. 568f. c. 21 und 27; Damascius Leben des Isidor bei Photius CCXLII, 573). Aber es leuchtet von selbst ein, wie unsicher diese Combination an sich ist; dagegen hilft uns vielleicht der von Curtius erwähnte Umstand auf die Spur, dass die Statue des Apoll an den Altar des Heracles d. h. des Melkart befestigt wurde, woraus doch wohl hervorgeht, dass dieselbe im Tempel des letzteren stand. Nun ist, wie wir gleich des weiteren sehen werden, in Cypern durch die neueren Entdeckungen ein Gott רשף nach gewiesen, welcher im Griechischen als *Ἀπόλλων* bezeichnet wird; ein aus Tyrus stammender Siegelstein (Vogüé Mél. S. 81; Schröder Phön. Sprache S. 273) nennt aber einen damit wohl identischen מלקרת רצף, d. h. ins Griechische übertragen *Ἡρακλῆς Ἀπόλλων*, und schlage ich in Ermanglung eines Besseren vor, diesen mit dem von den beiden genannten Historikern erwähnten Apollo zu combiniren [1]).

Sehen wir uns jetzt in dem von Tyrus aus gegründeten Carthago um, so finden wir auch hier verschiedene Angaben über Apollocultus.

Während der mehrtägigen Erstürmung Carthagos durch die Römer drangen die 4000 Mann frische Truppen, mit welchen am zweiten Tage der Sturm fortgesetzt wurde, in das Heiligthum des Apollo, dessen vergoldetes Bild in einem goldgetriebenen Hause von 1000 Talenten Gold Gewicht aufgestellt war, plünderten es, hieben (die Statue) mit ihren Schwertern in Stücke, unbekümmert um das was um sie vorging, und gingen nicht eher wieder in den Kampf, als bis sie die Beute vertheilt (Appian Pun. c. 127). Auf diesen Zwischenfall scheint sich die von Valerius Maximus erzählte Anecdote zu beziehen: Als Carthago von den Römern niedergeworfen, sei Apollo seines goldenen Gewandes beraubt worden, doch habe der eifrige Gott es dahin gebracht, dass die tempelschänderischen Hände abgeschnitten unter den Trümmern gefunden wurden (l. I c. 1 § 18). Plutarch (Titus c. 1) erwähnt einer grossen aus Carthago stammenden Apollostatue gegenüber dem Circus. Auch hier ist es nicht unmöglich, dass der Cultus des Apollo sich auf die Verehrung einer aus Sicilien weggeschleppten Statue dieses Gottes bezieht; in der That erwähnt Cicero (in Verr. IV § 93) einen

---

1) Vgl. auch *Ἑρμία Ἀπολλοδώρου Τύριος* C. I. G II, 2322 b 41 (Delos); *Ἀπολλόδωρος Σιδώνιος* Kumanudes (*Ἀττ. Ἐπιγρ. Ἐπιτυμβ.*) 2372; *Ἀπολλώνιος* ib. 2373. 2380.

Apollo, Werk des Myron, welchen die Carthager aus Agrigent nach Carthago geschafft hatten. Doch fehlen uns durchaus directe und bestimmte Angaben über die Provenienz des von Appian und Valerius Maximus erwähnten Gottes, und ist daher bis auf den Beweis des Gegentheils anzunehmen, dass wir hier eine einheimische Gottheit zu suchen haben. Auch sind hier die beiden Vorgebirge des Apollo, *Ἀπολλωνος ἄκρον*, von denen das eine bei Carthago (Forbiger A. G. 2, 481), das andere (ebenso wie ein Vorgebirge des Phoebus, *Φοίβου ἄκρον*) an der mauretanischen Küste liegt (Forbiger a. a. O. S. 866), anzuführen. Bis auf weiteres sehe ich in diesem carthagischen Apollo den בעל חמן der zahlreichen punischen Votivsteine, wozu mich folgende Erwägungen bestimmen. Auf den Votivinschriften erscheint der Baal Hammân stets zusammen mit einer weiblichen Gottheit, der Tanit. Letztere aber wurde mit der hellenischen Artemis gleich gesetzt, wie dies die erste athenische Inschrift beweist, in welcher das עבד תנת des phönicischen Textes im Griechischen durch *Ἀρτεμίδωρος* wiedergegeben wird[1]). Es mochte daher nahe liegen, in dem stets zusammen vorkommenden Baal Hammân und Tanit das Geschwisterpaar Apollo und Artemis wiederzuerkennen und in Folge dessen den Baal Hammân mit Apoll zu identificiren, auch konnte hierzu der entschieden solarische Character des carthagischen Gottes wesentlich beitragen. Ferner erwähnt Strabo l. XVI c. 3 eines Vorgebirges des Ammon Balithon (*ἄκρα Ἄμμωνος Βαλίθωνος*)[2]), d. h. des בעל חמן, und Scylax eines Punktes an der Syrte, welcher ebenfalls nach dem Ammon benannt war.[3]) Wir wären demnach zu der Vermuthung berechtigt, dass die vorher angeführten Vorgebirge des Apollo mit ihrem einheimischen Namen Vorgebirge des Ammon = בעל חמן hiessen.

In dem vielberufenen Schwur, welcher zu Anfang des von Polybius (VII, 9) im Wortlaut mitgetheilten Bündnisses zwischen Hannibal und Philipp steht, rufen die Carthager Zeus, Hera, Apollon,

---

1) Meines Wissens ist dies das einzige positive Zeugniss für die Identität der Tanit und Artemis; die persische Anahita hüte man sich natürlich mit Tanit zu identificiren. Cicero (in Verr. l. IV c. 33) erzählt ferner, dass die Carthager einst eine Statue der Diana aus Segesta nach Carthago geschafft, welche von ihnen hoch verehrt wurde.

2) *Βαλίθωνος* ist unklar; doch scheint sicher, dass es identisch mit dem sonst belegten männlichen Eigennamen Balithon (C. I. L. V, 1 N. 4920, vgl. Schröder a. a. O. S. 117 u. 196) = בעל יתן ist. Anders Schröder 126. und Meineke zum Steph. Byz. s. v. *Βᾶλις*.

3) c. 109 (Geogr. Gr. Min. t. I. S. 85): *ἐν δὲ τῷ κοιλοτάτῳ τῆς Σύρτιδος (ἐν τῷ μυχῷ) Φιλαίνου βωμοί, ἐπίνειον ἄμμουνες ἄλους τῆς Σύρτιδος. Ἀπὸ τουτου* etc. Der Herausgeber vermuthet in dem corrupten *ἄμμουνες ἄλους* der Handschrift *Ἄμμωνος ἄλσος*; doch liegt es noch näher in *Ἄμμουνες* Hammânsäulen, hebr. חַמָּנִים, zu sehen, welche Philo *Ἀμμουνεῖς* nennt (Schröder S. 125). Mit dem egyptischen Ammon hat natürlich der phönicische Sonnengott Nichts zu thun.

ferner den Genius von Carthago, Herakles und Iolaus, endlich Ares, Triton und Poseidon an (**ἐναντίον Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀπόλλωνος, ἐναντίον δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου, ἐναντίον Ἄρεως, Τρίτωνος, Ποσειδῶνος**). Die Dreitheilung in dieser Aufzählung springt in die Augen; man hat daher wohl gemeint, die erste Trias seien die Hauptgötter der Macedonier, die zweite die der Carthager, die dritte die der Libyer; Stark a. a. O. 287 hat besonders den libyschen Triton und Poseidon aus andern Schriftstellern nachgewiesen; wenn die beiden ersten Triaden, wie es dem Sachverhalt angemessen erscheint, allein carthagische Gottheiten sind, so möchte ich sie mit Baal, Baaltis (Euting Pun. St. 21, Carth. 215), Baal Hammân . . . . ., Melqart, Eschmûn übersetzen[1]).

Ich brauche wohl nicht zu bemerken, dass alle diese Combinationen durchaus nicht den Anspruch machen, constatirte Facta zu sein. Glücklicherweise sind wir anderwärts nicht so sehr auf blosse Vermuthungen angewiesen.

Unter den von Euting (Sechs phön. Inschr.) herausgegebenen Inschriften von Idalion ist die bilinguis N. 1, wie es im phönicischen Theil heisst, dem רשף מכל geweiht; in der cyprischen Uebersetzung steht dafür **τῶ Απόλωνι τῶ Ἀμύκλω.** Demselben Gotte sind die Inschriften II, III, V, VI geweiht; hierzu kommt die zuerst von Colonna Ceccaldi genau bekannt gemachte griechische Inschrift von Idalion (Revue arch. XXVII, S. 89)[2]): **Μνασέας Ἄψητος μετειρας ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τοῦ υἱοῦ Γηρύςμονος | Ἀπόλλωνι Ἀμυκλαίῳ εὐχὴν | ἔτους ὡς Κιτιεῖς ἄγουσιν μζ Ξανδικοῦ ζ.** Diese Inschrift, die, wie die letzte Zeile besagt, vom 7. April 265 v. Chr. datirt[3]), erregt in verschiedener Hinsicht unser Interesse. Die Eigennamen sind sämmtlich phönicisch: Mnaseas gehört zu denjenigen griechischen Eigennamen, welche vorzugsweise von den Phöniciern getragen werden, wie **Νουμήνιος, Εὐπόλεμος, Ἀντίπατρος, Ὑψουράνιος, Ζήνων** u. A. (über einen ähnlichen jüdischen Gebrauch s. Lagarde Abh. S. 164 A.). **Ἄψης** ist als tyrischer Name durch die athenische Inschrift Rhangabé N. 417 bezeugt, **Γηρύσμων** endlich ist offenbar גר אשמן[4]).

---

1) Den **δαίμων Καρχηδονίων** wage ich nicht zu übersetzen; dagegen möchte ich auf die Inschrift C. I. L. III, 933 (aus Carlsburg) aufmerksam machen, welche Caelesti Augustae et Aesculapio Augusto et *Genio Carthaginis* geweiht ist. Auch Münzen erwähnen des Genius Carthaginis. Um Nichts zu übergehen, sei der libysche Apoll bei Steph. Byz. s. v. *Ἄυσιγδα* hier auch erwähnt.

2) Es ist diejenige, auf welche Schröder Berl. Monatsber. 1872, S. 335 Bezug nimmt; andere sind meines Wissens nicht publicirt.

3) Vgl. die phönicische Ausdrucksweise Idal. V Z. 2 אש הא שת כתי לאש LVII und dazu die Bemerkungen Eutings a. a. O. S. 10 f.

4) Vgl. den Namen *Γηρόστρατος* (so, nicht *Γερόστρατος*, steht bei Arrian II, 13) = גר עשתרת (Schröder a. a. O. S. 93). Der Name des Gottes

Was das *μετειρας* nach *Ἄψητος* bedeutet, ist nicht recht klar; vielleicht ist es ebenfalls Eigenname. Offenbar nur eine Varietät des רשף מכל ist der רשף חץ der 38. Citiensis aus Larnaca; die Bedeutung des Cultus wird ferner durch eine Anzahl von Eigennamen bezeugt: רשפיתן Cit. 37, עבדרשף Schröder a. a. O. S. 334 I, זבדרשף Idal. V.

Diese Inschriften sind, wie ihre Sprache und die Namen unwiderleglich beweisen, von Semiten, von Phönikern, abgefasst und geweiht, nur die Bezeichnung des Apoll als *Ἀμυκλαῖος* würde darauf hinweisen, dass die Gottheit selbst hellenischen Ursprungs ist; andrerseits hat Herr von Vogüé in seiner Abhandlung über die 37. und 38. Citiensis (Mélanges S. 78 ff.) nachgewiesen, dass des semitischen Gottes רֶשֶׁף bereits auf egyptischen Denkmälern der 18. Dynastie (15. und 16. Jh. v. Chr.) Erwähnung geschieht, also zu einer Zeit, wo sicherlich noch nicht griechische Ansiedler auf Cypern Einfluss auf phönicische Culte haben konnten. In Folge dessen schwanken die Ausleger, ob auf den idalischen Inschriften מכל eine Transcription von *Ἀμυκλαῖος* sei (Schröder a. a. O. S. 336 A.), oder ein phönicisches Epitheton des Gottes: מְכַל „der Beschützende" (Euting), oder Mekal von כלה „der Vernichtende" (Vogüé im J. A. 1875 Rec. der Euting'schen Schrift, S. 7 des Sonderabzugs) etc. Ich glaube jedoch, dass מכל wirklich nur eine Umschreibung des *Ἀμυκλαῖος* ist, und zwar aus folgenden Gründen.

Wir finden auf Cypern in griechischen Texten ausser dem amycläischen Apoll noch andere Apolloculte erwähnt, die mir mit grosser Wahrscheinlichkeit auf griechischen Ursprung zurückzugehen scheinen. So treffen wir unter den von Ceccaldi a. a. O. veröffentlichten Inschriften Weihungen an einen *Ἀπόλλων Μαγείριος* (Pyla N. 1 u. 3, S. 91), *Ἀπόλλων Λακεύτης* (ebendaselbst N. 4, S. 91), und an einen *θεὸς Περσεύτης* (aus Curium, R. Arch. 29, S. 100), welcher vermuthlich nur eine Variation der übrigen Apollotypen darstellt. Die Schriftsteller nennen ferner den *Ἀπόλλων Ὑλάτης*, der in verschiedenen cyprischen Städten verehrt wurde[1]). Ohne Beifügung eines Beinamens finden sich Weihinschriften an den Gott in Pyla, Politico und sonst (Ceccaldi a. a. O. S. 91, N. 2; S. 94, N. 1: provenance incertaine; Politico Samml. des

---

Eschmun (dessen Cultus in Cypern durch Cit. 38, 39 und 44 bei Schröder Berl. Monatsber. 1872, S. 337 bezeugt ist) wird durch *υσμων* wiedergegeben wie anderweitig *Ἀβδύζμουνος* = עבר אשמן ist (Inschrift von Saida bei Waddington Inscr. de la Syrie 1866 c).

1) Steph. Byz. s. v.: *Ερυσθεια, πόλις Κύπρου ἐν ᾗ Ἀπόλλων τιμᾶται Ὑλάτης. Διονύσιος Βασσαρικῶν τρίτῃ*

οἵτ' ἔχον Ὑλάταο θεοῦ ἕδος Ἀπόλλωνος

Τέμβρον Ἐρύσθειάν τε καὶ εἰναλίην Ἀμαμασσόν.

(vgl. denselben s. v. *Ἀμαμασσός, Ἐρύσθεια, Τέμβρος*) ferner s. v. *Ὕλη πόλις Κύπρου ἐν ᾗ Ἀπόλλων τιμᾶται Ὑλάτης. Λυκόφρων· καὶ Σέτραχον βλώξαντες Ὑλάτου τε γῆν.*

griech. Syllogos N. 224); Strabo l. XIV c. 6 redet endlich von einem Vorgebirge in der Nähe von Curium, von welchem man diejenigen hinabstürzte, welche den Altar des Apollo berührt hatten.

Cypern war schon in frühen Zeiten von Hellenen, speciell von Peloponnesiern, colonisirt, welchen es bald gelang, nicht nur unabhängige Reiche zu gründen, sondern sogar einen grossen Theil der semitischen Ansiedler zu unterwerfen. Bekanntlich aber war der Hauptgott der dorischen und nichtdorischen Bewohner des Peloponnes der Lichtgott Apoll, und wäre uns nicht durch die semitischen Denkmäler der רשׁף erhalten, wir würden keinen Augenblick anstehen, den *Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος*, *Μαγείριος*, *Ὑλάτης*, *Περσεύτης*, *Λακεύτης* für echt griechische Göttergestalten zu erklären: diese Beinamen haben einen guten hellenischen Klang und zum Theil auch Etymologie; abgesehen von der bereits besprochenen Ausnahme finden sich in den Weihinschriften nur griechische Namen (*Ἀνακρέων*, *Ἄριστος*, *Ἀριστοτέλης*, *Γλαῦκος*, *Διόδωρος*, *Ἰάσων*, *Κλέων*, *Πνύτιλος*, *Φιλαιμένης*).

Es ist somit ebensowenig erlaubt, den griechischen Apollocult auf phönicischen Ursprung zurückzuführen, wie das Umgekehrte, sondern es liegt hier das nicht sehr häufige Beispiel vor, dass zwei Göttergestalten, obgleich zwei durch Abstammung, Sprache, Religion und Character grundverschiedenen Völkern angehörig, dennoch in Folge gleicher Attribute gänzlich mit einander zusammenfliessen und identisch werden, — ähnlich wie in der griechischen Mythologie Hercules in unerfreulichster Weise mit dem lydischen und semitischen Gotte, oder die kleinasiatische Göttermutter mit der dea Syria vermengt wird, so dass es fast unmöglich wird, das Eigenthum der verschiedenen Nationen zu unterscheiden. In Cypern hat der jahrhundertlange Einfluss der griechischen und später der hellenistischen Oberherrschaft den einheimischen Gott verdrängt und an seine Stelle den fremden gesetzt; und es ist gewiss kein Zufall, dass kein Schriftsteller, sondern einzig die älteren Monumente den phönikischen רשׁף der Nachwelt überliefert haben. Man kann im Grunde behaupten, dass schon in der bilinguis von Idalion der רשׁף מכל, d. h. nach unserer Auffassung die Uebersetzung, nicht das Original der griechischen Worte, dies Verhältniss kennzeichnet.

Die semitischen Colonisten Cyperns stammen zum grössten Theil aus dem Orontesthale: der Name von Amathus, der berühmten Culturstätte der Aphrodite, ist identisch mit der grossen Metropole am Orontes, חמת, um von anderen Zeugnissen zu schweigen[1]). Die Bewohner dieser Gegenden, die Chetiter, waren

1) Die Stadt Ammochostos (assyrisch Amtichadasti) auf Cypern bedeutet wohl „Neu-Hamat".

ein streitbares Volk, welches wir in älteren Zeiten im Kampfe mit den Egyptern und Assyrern begriffen finden (Duncker I 252 f. 254 ff.). Die Denkmäler der Ramessiden geben uns detaillirte Schilderungen der Eroberungszüge gegen die Cheta und nennen uns auch die von ihnen verehrten Götter. Der Graf Vogüé in seinem Commentar zu den beiden Inschriften von Citium und E. Meyer (diese Ztschr. XXXI, S. 719) haben aus egyptischen Stelen den Gott רשף als Paredros der ענת, der in Cadesia verehrten Kriegsgöttin nachgewiesen; es ist gewiss kein Zufall, dass wir beiden Gottheiten in Cypern wieder begegnen, wohin ihr Cult ohne Zweifel von den chetitischen Colonisten gebracht worden.

Eine erwünschte Bestätigung wäre es, wenn der Namen *'Αβεδράψας* in der Inschrift C. I. G. 4463 aus der Nähe von Maarreh wirklich den Gottesnamen רֶשֶׁף in dem zweiten Theil enthielte, wie ich diese Ztsch. Bd. XXXI, S. 98 vermuthete. Die nur in einer fehlerhaften Copie Pocockes vorliegende Inschrift lautet:

ΕΤΟΥΣΣΑΧΜΗΝΟΣΑΡΤΕΜΩΙ
ΟΥΑΚΕΙ̅ΣΑΕΣΕΝΤΟΜΝΗΜι
ΟΝΑΒΕΔΡΑΨΑΣΔΙΟΝΥΣΙΟΥ
ΚΑΙΑΜΑΟΒΑΒΕΑΤΗΣΕΥΠΟΝΕ
ΜΟΥΓΑΜΕΤΗΑΥΤΟΥ

Ἔτους σ̅α̅ μηνὸς 'Αρτεμ[ε]ι[σί
ου α̅κ̅ ἐ[τέλ]εσεν τὸ μνημ[εῖ
ον 'Αβεδράψας Διονυσίου
καὶ 'Αμα[ϑ]βαβέα τῆς Εὐπο[λ]έ
μου γαμετὴ αὐτοῦ

Am rechten Rand steht noch *ΒΑΡΑΧΟΥ* (= ברך). Offenbar findet sich der in Frage stehende Name wieder in der aus derselben Gegend stammenden N. 4464:

. ΒΕΔΡ . . ΑΥ . ΑΣ ΕΜΟΥ ΕΦΗΛΙΚΙΑΣ

Ich mag diesen, wie man sieht, nur unsicher überlieferten Namen nicht zu weitergehenden Combinationen missbrauchen; ganz abgesehen davon, dass das *ψ* doch nicht den Lauten שֶׁף entspricht, und es näher lag, sie durch die dem Griechischen geläufige Verbindung *σπ* wiederzugeben. Dafür enthält unsere Inschrift einen andern Götternamen, der bis jetzt noch immer verkannt wird. Der weibliche Name Z. 4 *'Αμαϑβαβέα* ist, wie Nöldeke (Gött. gel. AA. 1864, S. 861) bereits ganz richtig erkannte, ein Compositum mit אמת, dem Femininum zu עבד; der genannte Gelehrte liest den Namen *Αμαϑβαελτις*, indem er das *της* welches mir ein Fehler des Steinmetz zu sein scheint (st. des Nominativs *ἡ*), zu ihm hinzuzieht. Dies ist nicht zulässig, da die Form des Namens durch sein Wiedervorkommen in N. 4462 (Rouieh bei Ma'arret) . . . . *ἀνεν[έ]ωσεν Κασσίμας καὶ μαοβαβεα ἔτους γα* l. [*'Α*]*μα*[*ϑ*]-*βαβέα* gesichert ist. Ich zweifle keinen Augenblick, dass wir hier

die damascenische Göttin Babea vor uns haben, deren Gedächtniss uns durch eine Stelle im Photius (Damascius Leben des Isidorus, cod. 242, S. 555 Höschel) erhalten ist: *Βάβια δὲ οἱ Σύροι καὶ μάλιστα οἱ ἐν Δαμασκῷ τὰ νεογνὰ καλοῦσι παιδία ἤδη δὲ καὶ τὰ μειράκια ἀπὸ τῆς παρ' αὐτοῖς νομιζομένης Βαβίας θεοῦ.* Für *Βαβία* wird auch die Variante *Βαβαία*, d. h. *Βαβέα* angeführt. Die Richtigkeit der bei Photius gegebenen Etymologie und ihr hohes sprachliches Interesse leuchtet ein, wenn man die Bemerkungen in Gesenius Thes. v. s. בָּבָה (Thes. II S. 841) „pupilla oculi" durchliest. Zugleich ersehen wir hieraus, dass die *Βαβέα* eine aramäische Gottheit war; da bis jetzt רֶשֶׁף jedoch nur auf phönicischem Gebiete nachgewiesen, so stehe ich auch aus diesem Grunde noch an, an der Seite einer *'Αμαθβαβέα* einen Diener des phönicischen Gottes zu statuiren.

Dagegen ist uns in derselben Gegend eine Stätte des Apollocultus bekannt, welche bis in die spätesten Zeiten weit und breit berühmt war: ich meine Antiochien mit dem vielberufenen Cypressen- und Lorbeerhain von Daphne. Bekanntlich ist Antiochien eine Gründung Seleucus' I, welcher, wie Justin (XV, 4) sich ausdrückt, die benachbarten Gefilde, d. h. den Hain von Daphne dem Apoll weihte. Hier befand sich ein Tempel des Gottes nebst einem Heiligthum der Artemis und einem Asylbezirk (Strabo S. 749 f.). Die „Assyrier" zur Zeit des Apollonius von Tyana knüpften an den Lorbeerhain die bekannte arcadische Sage von der Daphne; eine Reihe uralter Cypressen umgab den Tempel; in den Quellen, hiess es, badete sich der Gott; von einem jungen Cypressenschoss glaubte man, dass ein „assyrischer" Jüngling [1]) Namens Kyparittos in denselben verwandelt sei (Philostratus V. Apoll. I c. 16). Wenn wir Malalas, dem antiochenischen Historiker, dessen Werk von den abenteuerlichsten Erzählungen wimmelt, die er jedoch der Localtradition zu entnehmen pflegt, Glauben schenken dürfen, so war der Cypressenhain viel älter als Seleucus; Heracles (welcher?) hatte nämlich, als er in der Nähe des Heiligthums die nach ihm benannte Stadt gründete, schon einige Bäume gepflanzt (S. 204 Bonn). Die beiden Statuen des Apoll und der Artemis wurden dort später vom Antiochus Philadelphus aufgestellt (S. 234) [2]). Dort wurden jährlich im Monat Lous (August) grosse Umzüge und Feste gefeiert (Strabo a. a. O. Julian S. 467 Hertl.). Im Jahre 362 wurde das ganze Heiligthum durch die Nachlässigkeit der Tempelwächter ein Raub der Flammen (Ammian a. a. O. Julianus a. a. O.).

Stark (Gaza u. die philist. Küste S. 568) macht auf den Umstand aufmerksam, dass Apollo uns speciell als Schutzgott des

---

1) Ovid Met. X 121 ff. erzählt die Verwandlung des von Apoll geliebten ceischen Jünglings Cyparissus in den nach ihm benannten Baum; vielleicht ist damit die Notiz zu verbinden, dass in Antiochien noch in später Zeit das Adonisfest gefeiert wurde.

2) Nach Ammian (S. 225 Val.) von Antiochus Epiphanes.

Seleucus, des Gründers von Antiochien, und seiner Nachkommen bekannt ist; dieser Gelehrte neigt dazu, Culte in Syrien, die uns aus der hellenistischen Zeit unter griechischem Namen überliefert sind, auf den Einfluss der Fremdherrschaft zurückzuführen. In der That sehe ich im Augenblick keinen zwingenden Grund, den Apoll von Daphne für einen einheimischen Gott zu erklären, nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit, dies anzunehmen liegt vor. Bedenkt man andererseits, wie sich in dieser Gegend nachweislich uralte semitische Culte auch unter dem Hellenismus forterhielten und zum Theil weite Verbreitung fanden: der Zeus Kasios (אלה קציר) gräcisirt als Triptolemos, die Athene Cyrrhestike = Belisama (auf einer lat. Inschrift), die Artemis-Gad von Laodicea u. A., so darf man es nicht für unmöglich erklären, dass hinter dem Apoll von Daphne irgend ein alter chetitischer Gott, nach unserer Vermuthung der רשף, steckt. Auch ist natürlich nicht zu vergessen, dass die meisten hellenistischen Städtegründungen nicht so sehr Neugründungen zu nennen sind, als vielmehr Synökismen der alten einheimischen Bevölkerung; speciell von Antiochien lassen uns dies die Angaben bei Strabo, um von Malalas zu schweigen, vermuthen.

Gehen wir zu den übrigen semitischen Völkern über, so finden wir auch hier mehr oder minder bestimmte Nachrichten, dass bei ihnen ein dem Apoll zu vergleichender Gott verehrt wurde. Lucian (de dea Syria c. 35) beschreibt ein im Tempel der Atargatis zu Hierapolis (Bambyke) befindliches Götterbild, wie folgt: Nächst dem [vorher beschriebenen] Thron [des Helios] ist ein Holzbild [*ξόανον*] des Apoll aufgestellt, welches ganz ungewöhnlicher Art ist; alle andern stellen den Apoll als Jüngling dar, einzig diese haben das Schnitzbild eines bärtigen Apoll aufzuweisen, und sie rühmen sich noch dessen und schmähen die Hellenen und andere, welche einen kindlichen Apoll (*Ἀπόλλωνα παῖδα*) verehren. — Auch haben sie noch etwas anderes Besonderes an ihrem Apoll; sie sind die einzigen, welche ihn bekleidet darstellen". Im folgenden Abschnitt bespricht der Verfasser ausführlich das Orakel dieses Gottes, welcher nicht etwa, wie es sonst üblich, durch den Mund seiner Priester seine Weissagungen offenbarte, sondern durch Bewegungen und Sprünge des Schnitzbildes in einer Art, die lebhaft an das Tischrücken erinnert. Macrobius (Saturn. I, 17): „die Einwohner von Hierapolis, welche zu den Assyriern gehören, übertragen alle Eigenschaften und Wirkungen der Sonne auf ein bärtiges Götterbild, welches sie Apollo nennen. Sein Gesicht ist mit einem langen Bart versehen, während sein Haupt von einem Calathus überragt wird; seine Gestalt ist mit einem Panzer geschützt; in der ausgestreckten Rechten hält er eine Lanze, hierüber ist eine kleine Victoria; in der linken hält er eine Blume; ein Gorgonenumwurf mit Schlangen umkränzt deckt die Schulter vom Nacken abwärts. Adler daneben drücken den Flug aus (?); zu den Füssen

befindet sich eine weibliche Figur, zu deren Rechten und Linken ebenfalls weibliche Figuren, sie werden von einer Schlange umringelt". Um kurz zu sein, so glaube ich, dass der Apollo von Hierapolis kein anderer ist als der wohlbekannte Hadad, welcher in dieser Stadt als Paredros der Atargatis verehrt wurde, s. die Stellen bei Baudissin Studien etc. S. 312 ff. Anderwärts freilich beschreibt derselbe Schriftsteller den Gott Adad, welchen er als Sol bezeichnet, etwas verschieden (I 23): „das Bild des Adad wird dargestellt mit nach unten gerichteten Strahlen" [1]), welcher Zug übrigens der zuerst gegebenen Beschreibung nicht geradezu widerspricht. Wenn dieser Gott den „Assyrern" zugeschrieben wird, so sind wohl gerade damit, dem Sprachgebrauch Lucians und der erstangeführten Stelle gemäss, die Einwohner von Hierapolis gemeint. Nach allen bisher über Hadad bekannten Nachrichten ist derselbe eine den Aramäern eigene Gottheit.

Mit der Beschreibung des Gottes von Hierapolis stimmt wenigstens in einigen Theilen die Figur, die sich auf dem Revers einiger Satrapenmünzen mit aramäischen Legenden findet. Der Herzog von Luynes theilte sie verschiedenen persischen Statthaltern (Syennesis, Dernes) zu, Herr Dr. Blau (Beiträge zur phönicischen Münzkunde) der Stadt Nisibis in Mesopotamien; der letztere Gelehrte machte auch schon auf die sogleich zu besprechenden Stellen in griechischen Schriftstellern aufmerksam. Doch hat sich Brandis (Münzwesen in Vorderasien S. 350, vgl. S. 495) entschieden gegen diese Attribution ausgesprochen, indem er sie vielmehr der Stadt Side in Pamphylien zuschreibt. Somit sind diese Münzen für unsern Zweck unbrauchbar, dagegen besagt allerdings die Stelle des Sanchuniathon (c. 22 FHG III 568): „Es wurden dem Kronos in Peraea [im phön. Texte stand wohl עבר נהר] drei Kinder geboren: Kronos, der denselben Namen wie sein Vater führt, Zeus Belus und Apollon", wenn man von der euhemeristischen Einkleidung absieht, dass bei den verwandten Stämmen in Mesopotamien den phönicischen Gottheiten vergleichbare verehrt wurden, El, Bel und Hadad.

Wir begegneten oben bereits der missbräuchlichen Anwendung des Namens Assyrer auf die aramäischen Syrer; es ist natürlich, dass wir hierunter nicht die alten ächten Assyrer zu verstehen haben; auch diese ältesten Semiten verehrten einen Apoll. Strabo sagt (l. XVI c. 1): Borsippa ist der Artemis und dem Apoll heilig (daraus Steph. Byz. s. v., S. 176 Mein.). Diese Angabe führt uns gleich auf die Spur: Borsippa war die Stadt des Nebu, des „offenbarenden" Gottes (Duncker I 203 u. 206); in ihm erkannten also die Griechen ihren *Ἀπόλλων μάντις* wieder. Die alten Culte,

---

1) Vergl. die von Vogüé veröffentlichten Abbildungen auf zwei Cylindern Mél. 68 und 121.

z. B. des Nergal, Sin, und auch des Nebo [1]) haben sich in Mesopotamien mit grosser Zähigkeit, als die alten Babylonier schon längst ausgestorben, bis zu den Mandäern herab gehalten. Ich glaube daher auch, dass der Tempel des Apoll in Seleucia am Tigris, der bei Gelegenheit des Partherfeldzuges des Lucius Verus von den römischen Soldaten geplündert wurde, ein Tempel des Nebo war; dieselben erbrachen unter Anderm eine Büchse, aus welcher ein giftiger Hauch hervordrang, welcher eine verheerende Pestseuche zur Folge hatte. So erzählt der Biograph des Kaisers (Julius Capitolinus V. Ver. c. 8). Ammianus Marcellinus (lib. XXIII, S. 251 Val.) erzählt dieselbe Geschichte etwas anders, fügt dagegen hinzu, dass gleichzeitig das Bild des Apollo Chomeus von seinem Standort weg nach Rom geschleppt und dort im Tempel des palatinischen Apoll aufgestellt worden. Allerdings war Seleucia so gut wie Antiochien eine Gründung des Seleucus, und in der Nähe befand sich ein zweites Apollonia: allein auch hier möchte ich in dem Apollo Chomeus eher einen orientalischen als einen hellenischen Gott sehen.

Gehen wir weiter zu den Arabern über, so hat bereits Herr Dr. Blau scharfsinnig den idumäischen Apoll mit dem **Κοζέ** قزح identificirt (diese Ztschr. XXV S. 566 A.). Josephus c. Apion. c. 9 berichtet, dass die Idumäer den Apoll, anderwärts (Antiqq. XV, 7, 9), dass sie einen Gott **Κοζέ** genannt verehrten. Schon Tuch hat (d. Ztsch. III 195) Koze richtig mit dem vorislamischen Gewitterdämon der Araber, dem قزح, verglichen, nach welchem noch bis auf den heutigen Tag der Regenbogen der Bogen des Kuzah قوس قزح heisst. Herr Dr. Blau hat eine Anzahl idumäischer Namen, die mit **Κοζέ** zusammengesetzt sind, nachgewiesen: **Κοστόβαρος** (Jos. AA. XV, 7, 9 XX, 9, 4) = قزح تبرّع „von K. geschaffen", **Κοσβάραχος** (C. I. G. III 5149) = قزح بارک „K. segnet". [2]) Diese glücklichen Identificirungen werden durch die in den Keilschriften vorkommenden Namen aufs schönste bestätigt (Schrader Keilschr. u. d. A. T. 57, 20). Es ist ferner gewiss nicht zufällig,

---

1) Vergl. die characenischen Könige *Ἀβιννήργλος*, *Ἀβεννήρογος* Wadd. Mél. de Numism. II, 94 ff., die Verehrung des Sin bei den Harraniern bis in die Zeit des Julian, und zu Nebo die palmyrenischen Namen נבוזבד, נבובעד, ברנבו, נבוקוא (Vogüé 24, 66, 67, 73); letzterer ward auch in Edessa verehrt: Jacob von Edessa, diese Ztsch. XXIX, 131.

2) C. I. G. 5149 ist st. *ΚΟΣΒΑΡΑΚΟΣ* zu lesen *ΚΟΣΒΑΡΑΧΟΣ*; gleich daneben steht ein verstümmelter Name mit gleicher Endung: ...*β]άραχο[ν*. Eine Inschrift von Der'ât (Edre'i) C. I. G. 4573 e enthält Z. 3 dieselben Namen: *αιλο(?)υίο[ὶ Κ]οσβαραχου καὶ Κοσ[βάραχ]ος Γαβάρου* etc. Aus der letzteren Inschrift liesse sich das idumäische Namensverzeichniss noch vermehren.

dass der Name *'Απολλόδοτος* mehrfach von Idumäern geführt wird (Joseph d. b. Jud. XIII, 13, 3 C. I. G. 5149). Stark (a. a. O. S. 232f. 447f.) hebt mit Recht die Thatsache hervor, wie unter den verwüstenden Kriegen der hellenistischen Zeit die arabischen Stämme der Idumäer und Nabatäer immer mehr das ehemalige Gebiet der Philister überfluthen und schliesslich auch in die Seestädte, wie Gaza eindringen. Wenn wir daher erfahren, dass in der letzteren Stadt z. B. gelegentlich ihrer Einnahme durch Alexander Jannaeus der gesammte Rath im Tempel des Apollo niedergemetzelt wurde (Stark a. a. O. 500, Josephus AA. XIII, 13, 3), und dass noch im Anf. des 5. Jh.'s daselbst unter den acht heidnischen Tempeln sich ein solcher des Apoll befand (s. d. Stelle aus den Acten des h. Porphyrius ZDMG XXXI 101), so bin ich geneigt, hierin den Einfluss der idumäischen Bevölkerung dieser Städte zu sehen; dasselbe gilt von der Geschichte, die Apion, der Widersacher des Josephus, vom Apoll in Dora, der bekannten Seestadt, erzählt hatte, die er geradezu eine idumäische Stadt genannt (Joseph. c. Ap. II, 9). Unter diesen Umständen zögere ich auch nicht, den Apollocult in Ascalon als nichtphönicisch zu erklären: nach Africanus (bei Euseb. h. eccl. I 6, 2) sollte der gleichnamige Grossvater des Herodes, des Gründers der idumäischen Dynastie, in Ascalon Hierodule im Tempel des Apollo gewesen sein. Wenn der spätere König diese Stadt selbst später noch als heimathlichen Stützpunkt behandelt, so wird sie jedenfalls auch unter ihren Bewohnern eine gute Anzahl seiner Landsleute gehabt haben. Auch bei den Nabatäern und Idumärn in Petra scheint eine ähnliche Gottheit verehrt worden zu sein; vgl. die Stelle aus Epiphanius ZDMG XXIX 106.

Ebenso wie im Süden, hatten sich auch im Norden, in Mesopotamien, die arabischen Wüstenstämme in den Städten festgesetzt. Orrhoene mit seiner Hauptstadt Edessa war ein arabisches Reich, Plinius V, 86 sagt geradezu: Arabia habet oppida Edessam, quae quondam Antiochia dicebatur, Carrhas, Crassi clade nobiles; Uranius rechnet Singara bei Edessa zu Arabien (s. St. Byz. s. v.). Zum Theil waren sie vom Tigranes dorthin verschleppt worden (Plinius VI, 142), zum Theil hatten sie sich während der Wirren der römischen Bürgerkriege dort festgesetzt, so in Arethusa, Emesa, Heliopolis und sonst (Strabo S. 753). Die Könige von Edessa Abgarus, Val, Mannus etc. führen arabische Namen; ihre Herrschaft soll von einem gewissen Osdroes, dem Führer einer arabischen Horde gegründet sein (Procop d. b. P. I, 17). Behalten wir dieses im Auge, so werden wir die von Julian den Edessenern zugeschriebenen Gottheiten Azizus und Monimos, die er als Mars und Mercur[1])

1) Or. IV S. 195 Hertl. *οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χωρίον, Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν. αἰνίττεσθαι ... Ἰάμβλιχος — ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς εἴη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, Ἡλίου ... ἔδροι, πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῷ περὶ γῆς ἐποχετεύοντες τόπῳ.*

erklärt, = عزيز und مُنْعِم, den arabischen Einwanderern, nicht den aramäischen Einwohnern zuschreiben, obgleich der Autor im Verlauf seiner Rede vom Azizos sagt, dass der von den *Syrern* in Edessa Azizos genannte Ares den Helios geleitet (ed. Hertlein S. 200 *ὅτι μὲν Ἄρης Ἄζιζος λεγόμενος ὑπὸ τῶν οἰκούντων τὴν Ἔδεσσαν Σύρων Ἡλίου προπομπεύει*). Beide Namen tragen unzweifelhaft arabisches Gepräge, und kehren in den griechischen Inschriften der ehemaligen provincia Arabia häufig genug wieder. Diese ganze Erörterung würde nicht hierher gehören, wenn wir nicht durch eine Anzahl dacischer Inschriften (C. I. L. III 1130—1137 zu Carlsburg, 875 zu Thorda) den Azizus als deus bonus puer posphorus Apollo Pythius [1]) kennen lernten. Dieser Lichtdämon kann natürlich nicht mit dem syrisch-aramäischen Apollo von Hierapolis identisch sein; doch bleibt seine Natur nicht minder dunkel. Heisst posphorus allgemein „Lichtträger" oder bezeichnet es den als männliches Wesen gedachten Morgenstern? Allerdings sagt der Kirchenvater Hieronymus (zum Amos c. 5): Sidus dei vestri ebraice dicitur כוכב, id est, Luciferi, quem Saracenici hucusque venerantur (vgl. syr. כוכבתא = Venus bei Lagarde Abh. 15, 27; 16, 13) und im Leben des h. Hilarion (Opp. ed. Francof. a. 1684 t. I p. 160 D) von den heidnischen Einwohnern zu Elusa: colunt autem illam [d. h. die Venus] ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est. Aber die Thatsache wird sich doch gerade umgekehrt verhalten; nicht weil sie den Lucifer verehren, verehren sie auch die Venus, sondern weil sie diese verehren, beten sie auch ihren Stern, den Morgenstern an, wie bekanntlich die Assyrer (Ztsch. XXVII, 403). Somit können wir dem Epitheton posphorus nur die Bedeutung „lichtspendend" beilegen, ohne Beziehung auf den ebenfalls so benannten Stern. Stark a. a. O. S. 573 behauptet zwar ferner: „Neben Dusares ist Lucifer hoch verehrt als Morgenstern, als Tagbringer, wahrscheinlich der auch in Namen der Herodiadenzeit bekannte *Κοζέ*, Gott der Idumäer, welcher auf Berghöhen verehrt ward, und z. B. mit dem Zeus Kasios bei Pelusium, mit dem syrischen Höhengott ganz verschmolzen erscheint". Hierzu wird citirt Lucan. Phars. VIII 857: Lucifer a Casia prospexit rupe diemque misit in Aegyptum primo quoque sole calentem. Es ist schade, dass der Verfasser uns die sonstigen Belege für die „hohe Verehrung" des Lucifer vorenthalten hat; denn jene Dichterstelle will doch nur unter Anwendung einer geläufigen Metapher und einer poetischen Detailmalerei den Ausdruck „die Sonne ging in

1) C. I. L. III 1130: deo bono puero [p]osphoro 1131: bono puero 1133: deo bono puero | posphoro Apollini | Pythio, ähnlich 1132—1137. 875 aus der Zeit des Valerian: deo Azizo bono p[uero posphoro conserva]tori etc. (Vgl. Lagarde Abh. 16, 27 ff.) Die Schreibung posphorus ist auch sonst inschriftlich bezeugt.

Egypten auf" umschreiben; Virgil und Catull an mehreren Stellen lassen, vermuthlich nach alexandrinischen Vorbildern, den Hesperus und Lucifer auf dem thessalischen Oetaberge aufgehen; darum fällt es aber doch Niemandem ein, zu behaupten, dass dieser Berg dem Hesperus oder Lucifer geweiht war. Dagegen mag Lucan allerdings an die bekannte Fabel gedacht haben, dass von der Spitze des Casius die aufgehende Sonne schon 2 Stunden nach Mitternacht wieder sichtbar wird, eine Fabel, welche übrigens auch vom gleichnamigen Berge bei Antiochien erzählt wird [1]).

Nun hat Tuch (ZDMG III, 195) allerdings noch eine Anzahl Stellen aus byzantinischen Autoren citirt, welche den Cult des Lucifer und der *Χαβάρ* = كبار genannten Venus bei den vorislamischen Arabern beweisen sollen, und hat namentlich die *Χαβάρ*, soweit mir bekannt ist, überall Glauben gefunden (Selden Synt. II c. 4. Movers. Blau diese Ztschr. IX, 234 A. XV, 441). Dies Factum, welches sonst nirgend durch eine ältere Quelle überliefert wird, scheint mir wichtig genug, um auf seine Glaubwürdigkeit untersucht zu werden.

Tuch a. a. O. führt als Belege Joannes Damascius Th. 1, S. 111 und den Anonymus in Sylburg's Saracenica S. 70 an. Hierzu kommt eine Stelle aus dem *Ἔλεγχος σαφὴς τῶν Ἰσμαηλιτῶν καὶ τῆς φλυαρίας τῶν δογμάτων αὐτῶν* S. 1 der Sylburg'schen Saracenica: *Οἱ Σαρακηνοὶ μέχρι [μὲν] τῶν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως χρόνων εἰδωλολάτρουν προςκυνοῦντες τῷ ἑωςφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ τῇ ἑαυτῶν ὀνομάζουσι γλώττῃ (δηλοῖ δὲ ἡ λέξις αὕτη τὴν μεγάλην)* und eine zweite von Selden (de dis Syris Synt. II) angeführte „e catechesi Saracenorum": *ἀναθεματίζω τοὺς τῷ πρωϊνῷ προςκυνοῦντες ἄστρῳ, ἤγουν τῷ Ἑωςφόρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἣν κατὰ τὴν τῶν Ἀράβων γλῶσσαν Χαβὰρ ὀνομάζουσι, τουτέστιν μεγάλην.* Lobeck (im Aglaophamus S. 1227 f.) schreibt: Cabiri enim vulgo dii magni vocantur, ipsumque nomen Arabicum *Cabir* magnum valet et praecipue Veneri tribuitur ut ostendit Gutberlethus c. I e catechesi Saracenorum haec afferens [folgt die oben citirte Stelle]. Hinc paucis gressibus illuc escendi poterit, unde prospectus est ad ultimam antiquitatis oram. Etenim Anna Alex. l. X 284 D hanc Cabiriam Venerem ipsam Astarten perhibet: *οἱ Σαρακηνοὶ τὴν Ἀστάρτην καὶ τὴν Ἀσταρὼθ προςκυνοῦσι καὶ τὴν χρυσῆν παρ' αὐτοῖς χόβαρ.* Nicht minder lehrreich ist die Note dazu: Haec et quae sequuntur a Vossio sumpsit Idol. II 31. 467, qui quae ex Euthymii Zigabeni panoplia affert, eadem omnia leguntur apud Anonymum contra Muhammed, quem le Moyne edidit

---

1) Mela I c. 10 Plin. h. n. VI § 80 Ammian. Marcell. l. XXII (S. 227 Val.). Der gelehrte Isaac Voss hat über diese Fabel eine lange physicalische Erörterung geschrieben: s. seine Anmerkung zu Mela I, 10 u. 18.

Varr. Sacr. p. 429. Constantini locum XIV. 68 addidit Tristanus Comm. p. 17 ad illustrandum Uraniae et Astartae nomen. His accedit Bartholomaei Edesseni Confutatio Hagareni p. 307. *ὃν οἱ Ἄραβες δοκιμάζετε τὸ ἑωςφόρον ἄστρον, Ζεβώ, Ἀφροδίτη, Κρόνον καὶ Χάμαρ λέγετε.* Schol. Gregor. Bodlej. p. 43 *ταύτην ἑορτὴν Ἕλληνες ἦγον ἐτήσιον ἔκπαλαι καθ' ἣν ἐτέχθη Χριστὸς ἡμέραν αὐξίφωτον καλοῦντες. Ἐτελοῦντο δὲ κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἀδύτοις ὑπειςερχόμενοι, ὅθεν ἐξιόντες ἔκραζον Ἡ παρθένος τέτοκεν, αὔξει φῶς. Ταύτην, ὡς Ἐπιφάνιος γράφει, τὴν ἑορτὴν ἦγον καὶ Σαρακηνοὶ πάλαι τὴν παρ' αὐτοῖς σεβομένην Ἀφροδίτην, ἣν δὴ Χαβαρα* (sic atonôs) *τῇ αὐτῶν προσαγορεύουσιν γλώσσῃ.* Letztere sowie die diese Ztschr. IX, 234 A. aus Mai Spicil. Rom. II, 133 angeführte Stelle gehen auf die Stelle des Epiphanius zurück, die ich in dieser Zeitschrift Bd. XXIX S. 99 ff. behandelt habe; nur dass die dreisten Mönche das richtige *Χααβοῦ* in das anderweitig ihnen bekannte *Χαβαρα* (bez. *Χαμαρᾶ*) verwandelt und demnach erklärt haben. Was die übrigen angeführten Autoren fast gleichlautend über den Namen der saracenischen Aphrodite aussagen, ist natürlich, soweit sie sich nicht gegenseitig ausschreiben, aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft. Wenn ich mich nicht täusche, liegt uns diese selbst oder doch in weniger verfälschter Gestalt beim Constantius Porphyrogenetes und Cedrenus vor. Ersterer sagt (de adm. imp. c. 14) *προςεύχονται δὲ καὶ εἰς τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἄστρον, ὃ καλοῦσι Κουβάρ, καὶ ἀναφωνοῦσιν ἐν τῇ προςευχῇ αὐτῶν οὕτως „ἀλλᾶ οὐὰ κουβάρ" ὅ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ Ἀφροδίτη. τὸν γὰρ θεὸν ἀλλᾶ προςονομάζουσιν, τὸ δὲ οὐά ἀντὶ τοῦ καί συνδέσμου τιθέασι, καὶ τὸ κουβάρ καλοῦσι τὸ ἄστρον καὶ λέγουσιν οὕτως „ἀλλᾶ οὐὰ κουβάρ".* Cedrenus I, 744 der Bonner Ausgabe: [die Saracenen] waren noch bis vor kurzem Götzendiener und verehrten die Aphrodite, d. h. „die Lust", der Heiden, als deren Stern sie den Morgenstern bezeichnen; sie nannten dieselbe in ihrer gräulichen Sprache kubar, d. i. die grosse, und hiessen die Aphrodite eine Göttin. Um aber den Schein zu vermeiden, als ob wir lügen, will ich ihr grosses Mysterium erklären. Die Worte ihres abscheulichen und gotteslästerlichen Gebetes lauten *alla alla va kubar alla; alla alla* heisst Gott, *va* „grösser", und *kubar* „die grosse", d. h. die Mondgöttin oder Aphrodite; somit bedeuten jene Worte Gott Gott grösser und die grosse (d. h. Aphrodite), Gott. Ich glaube, der aufmerksame Leser hat schon mit Erstaunen den wahren Sachverhalt errathen, ohne dass ich es auszusprechen nöthig hätte: irgend ein Windbeutel hat die bekannte mohammedanische Formel Allahu akbar, gr. *ἀλλαου ακβαρ*, missverständlich, vermuthlich durch reinen Lesefehler in *αλλα ουα καβαρ* verwandelt, und dazu eine sprachlich wie sachlich gleich alberne Interpretation hinzugefügt. Ein zweiter, der diese benutzte, führt nur noch die allgemeine Angabe an, dass die Saracenen die Aphrodite kubar

genannt; und einem dritten fällt noch die Angabe des Epiphanius ein, die er sich beeilt mit seiner Weisheit zu interpoliren und bei der Anna Comnena verwandelt sich dieses Phantom schliesslich in die Astarte.

Ueberblicken wir die Resultate der vorstehenden Betrachtungen, so lässt sich nicht leugnen, dass uns weniger eine einheitliche Vorstellung zum Leitfaden gedient als die rein äusserliche Benennung durch die Griechen und Römer. Schon bei diesen sind die Lichtgötter Apollo und Artemis viel weniger präcisirte und concrete Gestalten als dies (wenigstens in historischer Zeit) z. B. Ares, Aesculap, Aphrodite, Dionysos waren. Während Helios sozusagen die rein physicalischen Seiten der Sonne repräsentirt, haben sich im Apoll eine Anzahl Eigenschaften verkörpert, welche als Wirkungen und Ausflüsse des Lichts galten, wie z. B. die Weissagung. Nur in dem seltnen Falle wo er als Gewittergott erscheint (Jahn Pop. Auf. 273 f.) tritt in ihm personificirte Naturkraft zu Tage, während sonst nur noch in seinen nie fehlenden Geschossen die Erinnerung an seine ursprüngliche Bedeutung sich erhalten hat. Wir durften daher von vorn herein erwarten, dass ihm nicht durchweg ein bestimmter allgemein semitischer Gott entsprechen würde, was schon durch die Seltenheit dieser Identification indicirt war. In den orientalischen Religionen, speciell bei den Semiten hat der Sonnengott entschieden den Vorrang vor allen andern elementaren Gottheiten, ja er wird theilweise sogar zum Hauptgott, und als solcher allmählich zur Verkörperung der abstracten Gottesidee selbst. Dieser Umstand und die bekannte mehr durch sprachlichen Process vor sich gehende Verdoppelung und Vermehrung einer Göttergestalt hat bei den Semiten ebenfalls eine wenn auch nur geringe Anzahl di minorum gentium geschaffen. Aber, um eine Parallele zu ziehen, während die sprachlichen Differenzen der semitischen Völker kaum grösser sind, als die der griechischen Dialecte, sind die secundären Götterreihen so verschieden wie bei Griechen und Römern, und können daher nicht dem Ursemitismus angehört haben. Die Lichtgottheiten, — als solche dürfen wir sie im Allgemeinen nach ihrer Wiedergabe durch Apollo auffassen — die wir soeben besprochen, sind aber theils directe Ableger des ursemitischen Sonnenbaals, so entschieden der carthagische בעל חמן, der aramäische Hadad, theils sind sie Gewittergottheiten, so der cyprische רשף und der idumäische قُزَح. Was die beiden letzteren anbetrifft, so brauchen wir uns nicht lange nach Parallelen umzuschauen; der *Ζεὺς Κεραύνιος* von Seleucia, der בעל שמים, welcher auf einer palmyrenischen Inschrift durch *Ζεὺς Κεραύνιος* übersetzt wird, der assyrische Rimmon (Baudissin Studien 306 f.), endlich die tiefempfundenen poetischen Schilderungen des Gewitters im alten Testament, dies Alles zeigt zur Genüge, dass auch bei n Semiten das Gewitter die religiösen Vorstellungen beschäft hat. Was endlich den deus bonus puer posphorus Azizus

anbetrifft, so ist bis jetzt nicht möglich, seinen Character näher zu bestimmen. Doch mag er immerhin identisch sein mit dem Morgenstern [1]; er würde alsdann nicht zu dem Kreise der solaren Götter, sondern zu den auch sonst von den Arabern göttlich verehrten Sternen gehören. Wahrscheinlicher dünkt mir aber, dass er zu einer Classe göttlicher Wesen gehörte, über die wir bei den Semiten nur sehr dürftige Notizen haben: ich meine die Licht- und chthonischen Dämonen, welche die Alten mit ihren Dioscuren und Cabiren vergleichen.

---

1) Dafür würde u. A. sprechen, dass Julian ausdrücklich sagt: *προπομπεύει τοῦ ἡλίου* „er geht der Sonne voran".

Notizen und Correspondenzen.

Kajânier im Awestâ.

Von

Th. Nöldeke.

Spiegel, der auf die Uebereinstimmung der Mythen des Awestâ mit den Angaben jüngerer Quellen, namentlich des Šâhnâme, mit Recht grossen Nachdruck legt, hat u. A. auch darauf hingewiesen, dass die Fürsten der Vorzeit, welche Jašt 13, 132 und 19, 71 aufgezählt werden, zum grössten Theil auch bei Firdausî in ähnlichem Zusammenhang vorkommen. Diese Männer sind *Kawi Kawâta* (1); *K. Aipiwanhu* oder *K. Aipiwohu* (2); *K. Usadhan* (3); *K. Aršan* (4); *K. Pisina* (5); *K. Byaršan* (*Byârešan?*) (6); *K. Syâwaršan* (7); *K. Haosrawanh* [1]) (8). Der Umstand, dass an beiden Stellen 1—7 in derselben Reihenfolge stehen, zeigt schon, dass diese nicht willkürlich ist, und so wird man auch von vornherein annehmen, dass der Achte, welcher nur an der einen Stelle (13, 132) genannt wird, mit Absicht an's Ende gestellt ist. Nun hat schon Spiegel die Stelle des Firdausî Macan 229 (= Vullers I, 314; Mohl's Uebersetzung, Octavausg. I, 382) herangezogen, in welcher *Kai Qobâdh* [2]) vier in folgender Ordnung aufgezählte Söhne hat: *Kâûs* [3]), *Kai Âreš*, *Kai Pišin* und *Kai Armîn*. Man erkennt wie in dem Vater nr. 1, so in den 3 ersten Söhnen nr. 3—5; nur Kai Armîn passt nicht. Ferner entspricht anerkannter Maassen *Syâwaršan* (7)

---

1) Die Namensformen stehen auch bei den vier (1. 4. 5. 6), welche sonst nicht weiter vorkommen, leidlich sicher. Für die Bestimmung der Endungen ist günstig, dass sie an der einen Stelle alle im Accusativ, an der andern im Genitiv stehen.

2) Dies ist die arabische Form; rein neupersisch ist *Kawâdh*.

3) Bekanntlich aus *Kawa Usan* entstanden. Missbräuchlich wird an andern Stellen dann noch einmal *Kai* (= *Kawi*) davor gesetzt. Die Form *Usan* (Nom. *Usa*) kommt auch an anderen Stellen des Awestâ vor. Woher die längere Form *Usadhan* stammt, möchte ich gern von einem Kenner hören

dem *Sijâwachš* oder *Sijâwaš*[1]), dem Sohne des *Kâûs*, und *Kawa Haosrawañha* (8)[2]) dessen Sohne *Kai Chosrau*. Die Reihenfolge der bis jetzt identificierten Namen ist also dieselbe wie im Awestâ. Ich bin nun aber im Stande, auch die beiden noch fehlenden 2 und 6 aus jüngeren Quellen an ihrer richtigen Stelle nachzuweisen. Nach den arabischen Werken, die in solchen Dingen die verlorenen Pehlewî-Schriften durchweg genauer wiedergeben als die neupersischen, ist Kai Kâûs nämlich nicht der Sohn des Qobâdh, sondern sein Enkel durch den كى ابنه (cod. Sprenger 30[3]); Bîrûnî 104; Ibn Athîr I, 170, wo كينيه). Bei Hamza 36 steht dafür (als Vater des Kai Pišîn) كيافوه, und S. 25 hat die Leydener Handschrift zweimal كيـابـوه, das in Gottwaldt's sehr unzuverlässiger Ausgabe fehlt. Hamza's Formen deuten auf *Kai Apweh*, die einfachste Wiedergabe des Kawi Apiwahu (= *Aipiwañhu, Aipiwohu*). Dieses musste im Pehlewî [Pehlewî] geschrieben werden. Jetzt sieht man gleich, dass jenes ابنه auf falscher Aussprache der Pehlewî-Schreibung beruht, indem man nämlich den dritten Buchstaben, der *w* und *n* sein kann, mit Unrecht als *n* nahm und arabisch ابنه schrieb[4]). Derartige falsche Formen kommen auch sonst vor. Auf alle Fälle haben wir hier nr. 2. Und nun zählt cod. Spr. 30 die 4 Söhne dieses Mannes in dieser Folge auf: كى كاوس , كى ارش , كى فاشين , كى به ارس. Hier ist also ausser 3—5 auch 6 gefunden, denn niemand wird die Identität des *Byaršan* mit dem vierten Bruder bezweifeln, dessen persische Aussprache etwa *Bijâreš* wäre[5]). كى ارمين bei Fir-

1) Ausl. *chš* ist hier aus *rš* entstanden, das dann weiter zu *š* ward, ganz wie phl. *âtachš* aus *âtarš* (Nominativ) und weiter zu neup. *âtaš* geworden ist. So erledigt sich die ZDMG XXXI, 148 Anm. 5 von mir aufgeworfene Frage.

2) Ueber das Verhältniss der Formen *Husrawañh* und *Haosrawañha* zu einander möchte ich auch gerne von einem Kenner belehrt werden. Letzteres sieht wie ein Patronymicum mit Vṛddhi aus. Für *Haosrawañhô*, wie an unserer Stelle steht (Genit.), wäre wohl besser *Husr*ᵘ zu schreiben.

3) Ueber diese wichtige Handschrift vgl. Rothstein, De chronographo Arabe anonymo, Bonn 1877 und meine Anzeige im lit. Centralbl. 1877, 23. Juni col. 858 f. Sie geht durchweg mit Tabarî, dessen Text ich für diesen Abschnitt allerdings nicht vor mir habe, parallel.

4) أَبْوَهْ, worauf man zunächst kommt, ist schon graphisch unmöglich, dazu wird *wahu* wohl nur als selbständiges Wort oder als deutliches Glied eines Compositums zu *beh*.

5) Da *ij* vor *â* (in Worten wie *mijân*, *wijâpân* = بيابان u. s. w.) im Pehl. durch ein Doppel-Jod ausgedrückt wird, das hier ganz wie ein א und ה aussieht (s. meine Uebersetzung des *Kârnâmak-i-Artachšîr* S. 59), so wird به wohl einfach eine falsche Umschreibung (statt بيـ) sein.

dausî ist somit als eine Entstellung anzusehen, die vielleicht noch bedeutend älter ist als dieser Dichter. Wir haben nun also folgendes Schema [1]):

Kai Kawâdh (1)
|
Kai Apweh (2)

Kâûs (3) Kai Âreš (4) Kai Pišîn (5) Kai Bijâreš (6)
|
Sijâwachš (7)
|
Kai Chosrau (8).

Wir können nun, bei dieser genauen Uebereinstimmung in Namen und Reihe, mit voller Sicherheit annehmen, dass die Jašt's die genannten Personen auch in derselben verwandtschaftlichen Beziehung zu einander kannten wie die Späteren, dass mithin der Stammbaum ist:

Kawi Kawâta (1)
|
K. Aipiwohu (2)

K. Usadhan (3) K. Aršan (4) K. Pisina (5) K. Byaršan (6)
|
K. Syâwaršan (7)
|
K. Husrawañh (8).

Die Treue der Ueberlieferung, mit welcher diese zum Theil ganz inhaltsleer gewordenen Namen durch alle Klippen der Pehlewi- und der arabischen Schrift hindurch gerettet sind, verdient alle Anerkennung. Vielleicht findet ein besonnener Forscher auch unter den sonstigen zahlreichen, meist genealogisch geordneten, Namen aus der persischen Mythenzeit, welche namentlich Tabarî und Cod. Spr. 30 geben, noch weitere Aufklärungen über Personen und Sachen im Awestâ, wie sie solche für das Bundehišn positiv in reichem Maasse enthalten. Vielleicht können solche Mittheilungen arabischer Werke, bei aller Dürftigkeit, durch die Ordnung, mit der sie die Namen verknüpfen, selbst dazu mit dienen, die wirkliche Bedeutung jener etwas schattenhaften Gestalten im Awestâ zu erkennen.

1) Ich stelle hier zum Theil auch die ursprüngliche Punctation vermuthungsweise wieder her.

Ueber eine Stelle des Aitareyāraṇyaka.

Von

Th. Aufrecht.

Ueber die unfehlbaren Vorzeichen des bevorstehenden Todes, in speciellem Sinne *arishṭa* [1]) genannt, handeln die Purāṇa, die niedrigere Art des Yoga, und in beschränkter Weise die Medicin und die Astrologie. In den Purāṇa ist dieser Gegenstand im neunzehnten Kapitel des Vāyupurāṇa (Oxf. Catal. p. 51), im dreiundvierzigsten des Mārkaṇḍeyapurāṇa, im neunzigsten Kapitel des Liṅgapurāṇa behandelt. In Bezug auf die Yogaphilosophie ist das Yogasūtra von Patañjali 3, 23 (Oxf. Catal. 230 b. Pandit 4, 202) und das aus dem Mārkaṇḍeyapurāṇa ausgezogene hundertundzweiundsechzigste Kapitel der Çārṅgadharapaddhati, çāntarase 'rishṭajñānaparichedaḥ, zu vergleichen. Aus der Medicin erwähne ich die Merkmale des Kurzlebenden, welche der Bhāvaprakāça 1, 1 S. 135 und Suçruta (ed. 1835) 1, 114 aufzählt. Auch die Astrologie kennt einen arishṭādhyāya bei der Stellung des Horoscops bei Geburten, Laghujātaka von Varāhamihira, ed. Jacobi, S. 24.

Die mir bekannte älteste Darstellung der erwähnten Vorzeichen findet sich im dritten Buche des Aitareyāraṇyaka 3, 10 oder nach Sāyaṇa's Abtheilung 3, 2, 4, 7—18. Der Text ist in der Ausgabe von Rājendralālamitra S. 352 ff. abgedruckt. Bei Vergleichung desselben mit MS. I. O. 1353 und dem Burnell'schen MS. I. O. 84 in Granthaschrift haben sich nur die folgenden Fehler gefunden. S. 353, L. 1 lies *shaḷ*. L. 7 lies *sampatantīva* (so auch der Commentar). L. 9 ist hinter *prajvalato* ausgelassen: rathasyevopabdis taṃ (so auch der Comm.). Die Uebersetzung lautet:

„Wir haben oben (3, 2, 3, 8) erklärt, dass dieses unkörperliche seelische Wesen (ātmā) und die (bereits erörterte) Sonne eins sind. Wenn diese beiden sich trennen, die Sonne wie der Mond aussieht und ihre Strahlen nicht hervorbrechen, wenn der Himmel roth ist wie Krapp, wenn eines Menschen After klafft, wenn sein Kopf übel riecht wie ein Krähennest: dann wisse er, dass es mit seinem Dasein vorüber ist und er schwerlich noch lange leben wird.

In diesem Falle [2]) soll er thun was er als seine Schuldigkeit betrachtet, und die sieben Verse, die mit *yad anti yac ca*

---

1) Çivarāma zu Vāsavadattā ed. Hall p. 121 erklärt sārishṭaiḥ mit maraṇasūcakayogaviçeshasahitaiḥ. Der Bhāvaprakāça ed. Calc. 1, 1 S. 127 sagt in Bezug auf Krankheiten: rogiṇo maraṇaṃ yasmād avaçyambhāvi lakshyate | tal lakshaṇam arishṭaṃ syād rishṭaṃ cāpi tad ucyate ‖ Ueber ähnlichen Aberglauben in Europa ist der Artikel *Death Omens peculiar to families* in Brand's Popular Antiquities (London 1849) III, 227 zu vergleichen.

2) Ebenso in den sechs nächsten Fällen.

dūrake beginnen (Rv. 9, 67, 21—27), auch den Vers *ād it pratnasya retaso* (Rv. 8, 6, 30), die sechs Verse, welche mit *yatra brahmā pavamāna* anfangen (Rv. 9, 113, 6—11), und den Vers *ud vayaṃ tamasas pari* (Rv. 1, 50, 10) für sich hersagen.

Auch wenn die Sonne durchbrochen erscheint und wie die Nabe eines Rades aussieht, oder wenn er seinen eigenen Schatten durchbrochen sieht: wisse er, dass es ebenso stehe.

Auch wenn in einem Spiegel oder im Wasser er sich schrägköpfig oder kopflos sieht und die Reflexe in den Augensternen entweder verkehrt oder schräg erscheinen, wisse er, dass es eben so stehe.

Wenn jemand die Augen schliessend darein starrt, dann scheinen ihm gleichsam Haarnetze [1]) (Flimmer?) vorzuschweben. Wenn er diese nicht sieht, dann wisse er, dass es eben so stehe.

Wenn jemand die Ohren bedeckend auflauscht, dann pflegt er ein Geräusch zu hören, das dem eines flackernden Feuers oder eines rollenden Wagens gleicht. Wenn er dieses nicht hört, so wisse er, dass es eben so stehe.

Wenn das Feuer blau wie ein Pfauenhals erscheint, wenn er bei wolkenfreiem Himmel Blitz, oder bei bewölktem keinen Blitz, oder bei hochbewölktem helle Dünste sieht, dann wisse er, dass es eben so stehe.

Wenn er den nackten Erdboden gleichsam brennen sieht, dann wisse er, dass es eben so stehe. — So weit die augenfälligen Erscheinungen.

Jetzt über Träume [2]).

Sieht er einen schwarzen Mann mit schwarzen Zähnen, tödtet ihn dieser, tödtet ihn ein Eber, springt ein Affe auf ihn, reisst ihn der Wind fort, verschlingt er Gold und speit es wieder aus, geniesst er Honig, verzehrt er Lotusschosse, trägt er auf dem Kopfe einen einzigen Lotus [3]), fährt er mit angespannten Eseln oder Ebern, treibt er, mit einem Nardenkranz geschmückt, eine schwarze Kuh, die ein schwarzes Kalb bei sich hat, nach Süden hin: sieht er eins von diesen Traumgesichten, so soll er (zur Abwendung des drohenden Unheils) an demselben Tage fasten, dann eine aus Milch gefertigte Topfspeise kochen lassen, diese mit Hersagung der einzelnen Verse des Nachtliedes (Rv. 10, 127) darbringen, mit anderweitiger Speise Brahmaṇen bewirthen und selbst Muss geniessen.“

Soweit das Āraṇyaka. Es bleibt nur zu erwähnen übrig, dass dieser kleine Abschnitt in das dritte Kapitel, welches mit der

---

1) *baṭaraka* wird von dem Scholiasten mit *keçoṇḍraka* (in Suçruta: keçoṇḍuka) erklärt.

2) Hierauf beruhen die *svapnādhyāya*, die sich entweder in besonderer Form vorfinden, oder in Purāṇen eingeschoben sind.

3) ekapuṇḍarīkam, Scholiast: raktavarṇam iti sampradāyaḥ.

symbolischen Bedeutung der Saṃhitā und ihrer Theile beschäftigt ist, nicht hineinpasst. Die ungeschickte Weise, mit der er den Zusammenhang des neunten und elften Abschnitts unterbricht, macht es offenbar, dass er aus einer anderweitigen Quelle, sei es auch in älterer Zeit, eingeschaltet worden ist.

Nachträgliche Bemerkungen zu der zweiten Auflage des Rigveda.

Von

Th. Aufrecht.

I, 42, 5 lies: púshann. IX, 114, 3. pada lies: nánā-sūryāḥ. X, 13, 2. pada lies: su-âsasthé. S. 533 fehlt das pratîka: asme indra sacā sute 8, 97, 8. S. 623 lies: yat tvā deva. S. 644: vītihotraṃ tvā kave findet sich auch in Vs. 2, 4.

Vorrede S. XXXII. Vgl. 1, 48, 14:

ye cid dhi tvām ṛishayaḥ pūrva ūtaye juhūre 'vase mahi | mit 8, 8, 6: yac cid dhi vām pura ṛishayo juhūre 'vase narā |

S. XLII. Ich glaube jetzt, dass *ahamsanāḥ* aus der Redensart: ahaṃ dhanāni sanā (= sanāni) entstanden sei.

S. XLVI und XLVII. Die Verse: arcanty arkam, upa prakshe[1]), pra va indrāya, viçvatodāvan, çam padam finden sich in Ait. Ār. S. 434. 435, der Vers: indro viçvasya rājati | ebendort S. 454. — S. XLVIII lies 552 b statt 252 b, und 624 b für 624 a.

Ein ausführlicher Index aller Ṛigverse, welche im Aitareya-brāhmaṇa erscheinen, wird der neuen Ausgabe desselben beigefügt werden. Diese wird etwas später als angekündigt erscheinen, weil ich bessere Hss. des Commentars erwarte.

Zur Chemie der Araber.

Von

Eilhard Wiedemann.

In seinen vortrefflichen Beiträgen zur Geschichte der Chemie hat Herr Professor Kopp [2]) auch die Geschichte der Destillation eingehend besprochen und dabei dem Worte *Alembik* einige Zeilen

---

1) upa prakshe erklärt der Scholiast mit: plakshavṛikshena sampāditāni pātrāṇy atra plakshaçabdena vivakshitāni | teshāṃ samīpavartī yāgapradeça upaprakshaḥ | tādṛiçe pradeçe etc.

2) Hermann Kopp, Beiträge zur Geschichte der Chemie. Erstes Stück p. 217—239.

gewidmet. Auf eine Mittheilung Weil's sich stützend bemerkt er, dass das obige Wort erst ziemlich spät bei den Arabern in allgemeineren Gebrauch kam, da es sich in dem Fremdwörterbuch von Al-Ġawâlîḳî aus dem 12. Jahrhundert noch nicht finde. Es kommt aber das Wort so vielfach in älteren arabischen Werken chemischen und medicinischen Inhalts vor, dass das Fehlen desselben in dem obigen Lexikon wohl darin zu suchen ist, dass es dem Gedankenkreis seines Verfassers zu fern lag.

So findet es sich in einer alten Dioscoridesübersetzung, die in der Leydener Bibliothek handschriftlich (Cod. 289 Warn.) aufbewahrt und mir durch die Güte des Herrn Professor de Goeje zugänglich geworden ist. Sie ist ursprünglich theils durch Ḥonein Ibn Isḥâḳ, theils durch Stephanus, den Sohn des Basilius angefertigt. Die uns vorliegende Emendation derselben von Al-Ḥosein Ibn Ibrâhîm . . . Al-Ṭabarî Al-Nâtelî wurde im Jahre 380 d. H. (990 n. Chr.) beendigt (cf. Cat. Cod. orient. Bibl. Acad. Lugd. Bat. vol. III p. 227).

Die betreffende Stelle lautet auf Fol. ٢٣ v. der obigen Handschrift:

ادروحورس وهو الزيبق يعمل من الجوهر المسمى ماميتون المنسوب الى قنبارس على هذه الجهة توخذ طرجهارة (قرعة) من حديد وتصير فى قدر فخار ويصير الجوهر فى الطرجهارة ويوضع عليها انبيق ويطين حوالى الانبيق ويوقد تحت القدر فان البخار الذى يصعد الى الانبيق اذا جمع يكون زيبقا[1]

In dem griechischen Text [2]) lautet die entsprechende Stelle:
Ὑδράργυρος δὲ σκευάζεται ἀπὸ τοῦ ἀμμίου λεγομένου καταχρηστικῶς δὲ καὶ τούτου κινναβάρεως λεγομένου. θέντες γὰρ ἐπὶ λοπάδος κεραμέας κόγχον σιδηροῦν, ἔχοντα κιννάβαρι, περικαθάπτουσιν ἄμβικα, περιλείψαντες πηλῷ, εἶτα ὑποκαίουσιν ἄνθραξιν. ἡ γὰρ προσίζουσα τῷ ἄμβικι ἀποξυσθεῖσα καὶ ἀποψυχθεῖσα ὑδράργυρος γίνεται.

Es entspricht also genau dem Worte *ἄμβιξ* im griechischen Texte das انبيق des arabischen, wodurch ein directer Beweis dafür geliefert ist, dass Alembik nichts anderes ist, als das griechische *ἄμβιξ* mit dem arab. Artikel (vgl. auch Kopp l. l. pg. 229 etc.). —

1) Vgl. dazu Ibn Al-Baiṭâr, Ausg. v. Bûlâḳ, Bd. I, p. ١٧٨.

2) Pedanii Dioscoridis Anazarbei De Materia Medica libri quinque edidit C. G. Kuhn Bd. I p. 776. Diosc. lib. V Cap. 110.

Eine weitere Stelle, die vom Alembik und einer Reihe anderer bei der Destillation benutzter Vorrichtungen handelt, enthält der auf der Leipziger Stadtbibliothek befindliche Codex K. 215, n. CCLXVI des Fleischer'schen Cataloges: كتاب الاسرار لابى بكر بن زكرياء الرازى das Buch der Geheimnisse von Abû Bekr Ben Zakarîjâ Er-Râzî. Der Name des Verfassers stimmt vollständig überein mit dem des berühmten Arztes Rhases († 923 oder 932 n. Chr.). Unser Werk findet sich unter seinen Schriften im Fihrist verzeichnet Bd. I pg. 358, l. 11. Auch liegt kein Grund vor, das Buch sonst als ein untergeschobenes zu betrachten. Nachdem der Verfasser in demselben zunächst die in der Chemie vorkommenden Stoffe beschrieben, und nach einigen weiteren einleitenden Betrachtungen, bespricht er die hauptsächlichsten verwandten Apparate und deren Construction. Wir geben den Text ohne Emendationen, so weit er uns hier interessirt, mit der Uebersetzung wieder.

Fol. 4 v — 5 r.

والقرعة والانبيق ذات الخطم والقابلة تصلح بتقطير المياه وليكن القدر الذى ينصب عليها مثل المرجل وتكون القرعة مُغرَقة فى الماء التى فوق الدواء الذى يكون فيها ويكون عند المستوقد قدر بماء حارّ ليُزاد منه فى القدر متا نَقَص ويتحفظ حتى لا يصيب أسفل القرعة اسفل القدر وقد يصعد فى قرع مطينة معلقة فى المستوقد على ساكن من طين او يجعل على قدر فيه رماد ويوقد تحته وهو اخص للمتعلمين او تنصب القرعة على آجرة عليها رماد ويحشى الرماد مع جوانب القرعة ،

„Die Cucurbita, der Alembiḳ mit dem Schnabel und der Recipient dienen zum Destilliren der Flüssigkeiten. Der Kessel, auf welchen sie gesetzt werden, soll so gross wie ein Mirǵal sein. Die Cucurbita ist in das Wasser eingetaucht, welches bis über das Medicament (?) reicht, welches sich in ihr befindet, und bei dem Heerd steht ein Kessel mit heissem Wasser, um von ihm (in den ersten Kessel) nachzugiessen, sobald dort eine Abnahme eintritt, und es wird Achtung gegeben, dass der unterste Theil der Cucurbita nicht den Boden des Kessels berührt. Es wird auch sublimirt in mit Thon beschlagenen Cucurbiten, welche aufgehängt sind in dem Heerd über einem thönernen Gestell (?ساكن); oder sie wird gesetzt auf einen Kessel, in dem sich Asche befindet, und unter ihm wird Feuer angemacht — und dies ist geeigneter für

die Lernenden — oder es wird die Cucurbita auf einen Ziegelstein gestellt, auf dem sich Asche befindet, und diese wird um die Seiten der Cucurbita gestopft".



Die Anordnung der Vorrichtung selbst wird unmittelbar aus der beigefügten Zeichnung (Fig. 1) klar: a ist der Kessel القدر, b ist die Cucurbita القرعة, c dagegen der Alembiḳ mit dem (e) Schnabel الانبيق ذات الخطم, während f den Recipient القابلة darstellt. Bei unsern modernen Retorten (Fig. 2) ist die Cucurbita und der Alembiḳ mit seinem Schnabel in eins verschmolzen.

Es erinnert die oben gegebene Beschreibung der Destillation lebhaft an die in den lateinischen Uebersetzungen der angeblichen Schriften Gebers enthaltenen. Hier wie dort werden die drei Arten der Destillation besprochen, die aus dem Wasserbad, die aus dem Aschenbad und die über freiem Feuer. Die Analogie der beiden Apparatbeschreibungen und Methoden macht es wahrscheinlich, dass doch die lateinischen, Geber zugeschriebenen Werke sich auf arabische Quellen zurückführen lassen. Es ist dies um so mehr der Fall als auch die Anordnung des oben erwähnten Werkes von Rhases der von Geber gewählten entspricht: es werden nicht die Eigenschaften eines Körpers nach dem andern behandelt, sondern es werden zunächst die durch eine Operation, etwa das Sublimiren, an den verschiedensten Körpern auftretenden Veränderungen besprochen; und dann dieselbe Untersuchung für eine zweite, dritte etc. Operation durchgeführt. Ob die erwähnten lateinischen Schriften aber in der That Geber selbst zuzuschreiben sind, ist doch zum wenigsten sehr fraglich.

Durch die grosse Liberalität der Bibliotheksverwaltung sind mir auch die in Leyden aufbewahrten Handschriften, welche Werke unter dem Namen Gebers enthalten (cod. 440 Warn.) zugänglich geworden. Es tritt uns hier meistens nicht der klare, wissenschaftliche Geist entgegen, wie ihn die lateinischen Schriften zeigen, sondern der Verfasser bewegt sich in demselben vielfach mystischen Gedankenkreis, wie die alten griechischen Alchemisten. Der Ausgangspunkt der Betrachtungen Gebers in der Schrift كتاب الرحمة, dem Buch der Barmherzigkeit, ist الكيان يمسك الكيان, الكيان يغلب الكيان und الكيان يقبل الكيان, die offenbar den Anfangsworten des Democrit: Natura natura gaudet, Natura naturam vincit et natura naturam retinet entsprechen. Er führt diese Sätze unter der Annahme aus, dass der eine كيان dem Geist الروح, der andere dem Körper الجسم entspricht. Aus der verschiedenen

Zusammensetzung aus Geist (روح) und Körper, Materie (جسد), dem Ausströmen des Geistigen aus dem Körperlichen u. s. w. leiten sich die verschiedenen Eigenschaften der Körper ab, so heisst es z. B. واصلب الاشياء اكثرها جسدا وهو اقلّ روحًا كذهب وفضّة وما اشبه ذلك, die härtesten Gegenstände sind die, welche am meisten Materie und am wenigsten Geist enthalten, wie das Gold, das Silber und diesem ähnliches. —

Es sei mir noch gestattet, aus obiger Handschrift einen Passus anzuführen, der zeigt, wie doch Geber, der an der betreffenden Stelle noch einmal redend eingeführt wird, eine exacte experimentelle Methode kannte und dieselbe auch anzuwenden verstand.

قال ابو موسى جابر بن حيان رحمه الله و لقد كان حجر من المغنيطس يرفع من الحديد وزن مائة درهم ثم بقى عندنا زمانا ثم انا امتحنّاه بعد ذلك فى حديدة اخرى فلم يرفعها فظننّا ان وزنها اكثر من مائة درهم الذى كان يرفعها اولا فوزنّا فاذا وزنها اقلّ من ثمانين درهما فنقصت قوّته وبقى جرمه على حاله كما كان اولا'

„Es sagt Abû Ǵabir ben Ḥajjân, dessen sich Gott erbarme: Es war ein Magneteisenstein, der 100 Dirhem Eisen in die Höhe hob, dann liessen wir ihn eine Zeit lang liegen, dann prüften wir ihn an einem anderen Stück Eisen, und er hob es nicht auf (trug es nicht), so dass wir glaubten, dass sein Gewicht grösser sei als 100 Dirhem, die er zuerst hob. Dann wogen wir es (sc. das Eisen), und siehe da, sein Gewicht war kleiner als 80 Dirhem. Es hatte also seine Kraft abgenommen, aber seine Substanz war dieselbe geblieben".

Er will dadurch nachweisen, dass etwas von dem Geistigen, das die ursprüngliche Anziehung bewirkt hat, ausgeströmt ist, ohne dass doch die Substanz, in der es enthalten war, an Gewicht verloren hatte.

Ehe aber ein eingehendes Studium dieser Schrift und der übrigen alchemistischen Traktate der ersten arabischen Zeit lohnen dürfte, müssen uns erst die alchemistischen Schriften der Griechen zugänglich sein; bis dahin müssen wir uns auf das Studium der Epochen beschränken, die uns näher stehen. Was übrigens die allgemeinen theoretischen Anschauungen Gebers, wie sie uns die lateinischen Uebersetzungen des Abendlandes vorführen, betrifft: dass die Mineralien und Metalle sich aus Schwefel und Quecksilber bilden, oder diesen entsprechende, so finden sie sich in den naturwissenschaftlichen arabischen Schriften, wie den Kosmographien von Ḳazwînî und Dimeschḳî, den durch Dieterici's Verdienste uns zugänglichen Schriften der Ichwân eṣ-Ṣafâ so vielfach, dass ein Uebergang derselben an die Occidentalen nichts wunderbares hat. —

Zum Schluss mögen einige kleine Irrthümer sprachlicher Natur in dem verdienstvollen Werk Kopp's berichtigt werden. Es finden sich dieselben bei Besprechung der dem Avicenna zugeschriebenen Schrift de anima[1]), und sie dürften sich daraus erklären, dass Herr Prof. Weil, der die Deutung der in obiger Schrift sich findenden Worte übernommen, der Chemie zu fern stand. Dass diese Schrift unächt ist, kann wohl keinem Zweifel unterliegen, da Avicenna von hervorragenden Arabern als Gegner der Alchemie[2]) citirt wird (so z. B. von Ibn Khaldun in den Prolegomenen, übers. von Slane III pg. 225). In der Schrift de anima heisst es: „Stannum est in quatuor modis, primus modus vocatur Talicons, alius modus vocatur Calhi, alius Cerob, alius est quem dicunt Unoq". — Cahli ist قلعى (Ḳal'i) ein vielfach vorkommendes Synonym für رصاص Zinn, und dürfte kaum mit قلج gelblich sein zusammengestellt werden, cerob entspricht aber اسرب (Usrub) Blei[3]), und آنک (Ânok) ist gleichfalls ein Name für Zinn. Die Namen آنک und قلعى führt auch Dimeschḳi[4]) für Zinn an.

Kalkant und Ḳalḳand dürften identisch sein, es findet sich im Ḳazwinî die Form Ḳalḳand (قلقند), während die Leydener Uebersetzung des Dioscorides die Form Ḳalḳant (قلقنت) giebt. Es heisst an der betreffenden Stelle, wo die Uebersetzung des Kapitels über *χαλκανθος* gegeben wird كلقديس وهو القلقنت. Kalḳadis, oder wie es gewöhnlich geschrieben wird, قلقديس Ḳalḳadis, wird wohl dem calcadiz des Avicenna entsprechen.

Accingar endlich dürfte kaum von der Stadt Djar sich ableiten, sondern ist das arabisch-persische Wort für Grünspan الزنجار Az-zinǵar.

---

1) Kopp, Beiträge Stück 3 p. 57.

2) Andrerseits ist aber Abu Naṣr Al-Farâbî ein Anhänger der Alchemie, wie aus der oben angeführten Stelle hervorgeht. Diese, sowie eine Stelle in der Cosmographie ed-Dimeschḳî's (übersetzt von Mehren pg. 64 ff.) lehren uns auch die Gründe kennen, die für und gegen die Möglichkeit der Alchemie, d. h. der Umwandlung eines Stoffes in einen andern, abgesehen von Betrügereien, angegeben werden.

3) اسرب ist gewöhnlich Blei, رصاص Zinn, wenn auch häufig eine Verwechselung beider stattfindet. Bei Ḳazwinî ist aber entschieden رصاص, als Zinn, nicht wie Herr Ethé es thut, als Blei zu fassen, da als eine besondere Eigenthümlichkeit des رصاص das Knirschen desselben (الصرير) angeführt wird.

4) l. l. p. 59.

Ueber eine Ṭabarî-Handschrift.

Von

O. Loth.

Herr Hofrath von Kremer hat die Güte gehabt, für die projectirte Ṭabarî-Ausgabe eine sehr werthvolle Handschrift zur Verfügung zu stellen, welche er in Kairo erworben hat, und welche eine noch unbekannte Arbeit des Ṭabarî enthält. Mit seiner Erlaubniss gebe ich hier eine Beschreibung davon.

Die Handschrift (21 Centim. hoch, 12 Centim. breit) ist auf ziemlich rauhem Baumwollenpapier, wasserfleckig, aber sonst in gutem Zustande, nur die beiden ersten und das letzte Blatt sind etwas beschädigt. Der Band besteht aus 7 getrennten Fascikeln (جزء), gewöhnlich zu 12, einmal (Fasc. V) zu 16 und einmal (F. VII) zu 18 Blättern, zusammen 94 Bll. Die Seite hat durchschnittlich 27 Zeilen, die Schrift ist sehr gedrängt, mittelgross und alterthümlich steif; das End-Nûn ist nach unten gezogen, dagegen erscheint ـس gelegentlich als blosse Linie. Der Text ist schwach punktirt, Unterscheidung der مهملة kommt nur in Ausnahmefällen vor. Flüchtigkeitsfehlern gegen die Grammatik begegnet man gelegentlich. Jeder Fascikel hat ein Titelblatt mit identischer Aufschrift (ترجمة), welche über den Ursprung des Buchs klare Auskunft giebt. Die Aufschrift des ersten Blatts, welche sich von den übrigen ebenfalls nicht unterscheidet, ist theilweise überklebt und von einer modernen Hand ergänzt, welche auch zur Anlockung des Käufers ein هذا الكتاب تاريخ الطبرى darüber gesetzt hat. Die Aufschrift des 2. Fascikels lautet — fast ohne diacritische Punkte —

الجزء الثانى من المنتخب من كتاب ذَيْل المُذَيَّل من تاريخ الصحابة
والتابعين تصنيف ابى جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبرى
رواية ابى على مخلد بن جعفر بن مخلد بن سهل بن حمران
الباقرحى عنه
روا عنه الحاكم ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد[1] البَيِّع[2]

1) In einigen Aufschriften steht hier noch الحافظ.

2) البيع unpunktirt in allen Aufschriften.

لابى القسم على بن عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز اجاز له الحاكم ان يروى عنه على سبيل الاجازة ٬

Das Ms. schliesst: آخر المختارات من كتاب ذيل المذيل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله سيدنا محمد واله الط (i. e. الطيّبين) الطاهرين وسلم كثيرا وحسبنا الله ونعم الوكيل ٬

Wir haben hier also einen Auszug aus Ṭabarî's ذَيْل المُذَيَّل oder „Appendix zum Supplement" seines grossen Geschichtswerks, und wir verdanken dieses an sich, wenig erfreuliche Literaturproduct dem Abu ʿAlî Maḫlad b. Ǵaʿfar b. Maḫlad b. Ḥumrân al-Bâḳarḥî [1]), von welchem es der bekannte Traditionist al-Ḥâkim al-Naisâbûrî, auch Ibn al-Baiyiʿ genannt (A. H. 321—405) [2]), authentisch überlieferte. Der Schreiber des Codex, Abu'l-Ḳâsim ʿAlî b. ʿAbd al-ʿazîz befand sich wiederum im Besitz einer „Licenz" des letztgenannten. Somit gehört die Handschrift gewiss noch in den Ausgang des 4. Jahrhunderts d. H., und ist sie vermuthlich in Khorasan geschrieben. Für ihre weitere Geschichte finden wir nur noch zwei Notizen. Unmittelbar unter dem Schluss ist von einer anderen, aber alten Hand hinzugefügt: سماع لابى الحسن على ابن محمد بن الحسن الجحاف غفر ال[له له], und auf dem Titelblatt jedes Fascikels in einer ähnlichen Hand: اجزته وكتب ابن عمارة — beides ohne diacritische Punkte.

In dem Muḏaiyal scheint Ṭabarî seine kritischen Vorarbeiten zum Taʾrîḫ zusammengestellt zu haben. Einen derartigen Anhang kündigt er bereits in der Vorrede zu dem letzteren an. Der Ḏail wäre dann aus einer weiteren Nachlese hervorgegangen. Fol. 11 unserer Handschrift heisst es von ʿAlî: قد مضت اخباره فى كتاب المسمى المُذَيّل (sic). Der Ḏail enthält ausschliesslich Biographisches über „Genossen" und „Nachfolger" الصحابة والتابعون beiderlei Geschlechts, und zwar theilweise in chronologischer Anordnung nach den Todesjahren. Unser Auszug beginnt mit Ḫadîǵa in folgender Weise: قال ابو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبرى

1) Die Familie Bâḳarḥî war noch in späterer Zeit sehr angesehen; ein Urenkel unseres Epitomators starb 80jährig A. H. 481. Yâḳût s. v. باقرحا I, 476 Wüstenf.

2) Ibn Ḫallikân no. 626 Wüstenf.

فى كتاب ذيل المُذَيَّل من تاريخ الصحابة والتابعين وامّا من النساء اللّواتى مُتْنَ قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بمكة فزوجة رسول الله صلى الله عليه واله خديجة الخ. Darauf folgen vier Personen, die A. H. 8 gestorben sind: Zainab, die Tochter des Propheten, Ǵa'far b. Abi Ṭâlib, Zaid und Ṯâbit b. al-Ǵiḏ' الجِذْع al-Anṣârî; u. s. w. Fol. 29 beginnt eine neue Aufzählung der Genossen des Propheten, welche Autorität für Traditionen sind — ذكر اسماء من عاش بعد رسول الله . . من اصحابه فرُوِى عنه او نُقِل عنه علم. Sie sind nach Stämmen und Familien geordnet, wie in den Ṭabaḳât des Ibn Sa'd. Fol. 49 v. folgen Biographien von Frauen derselben Classe, insbesondere Gattinnen Muhammeds. Der zweite Abschnitt über die „Nachfolger" (fol. 66 v. القول فى تاريخ التابعين والخالفين والسلف الماضين من العلماء ونقلة الاثار) ist noch weniger systematisch, die chronologische Folge hört bald auf. Dies kann freilich auch dem Epitomator zur Last fallen. Den Schluss bilden verschiedene Zusammenstellungen über Namen (fol. 87 يتلوه الاسماء والكنى من التاريخ): Listen solcher Genossen und Nachfolger, welche immer nur mit ihrer Kunya genannt werden, ferner die Kunya's solcher, welche meist nur mit ihrem Eigennamen genannt werden, u. s. w.

Man wird nicht erwarten, in dem „Appendix zum Supplement" viel absolut Neues zu finden. Ṭabarî fusst hier hauptsächlich auf den Arbeiten des Wâḳidî, welche wir zum Theil durch Ibn Sa'd besser und authentischer kennen. Der officielle Isnâd lautet: Ṭ. — al-Ḥâriṯ [b. Abi Usâma] — Ibn Sa'd — al-Wâḳidî; doch wird letzterer gewöhnlich direct citirt (ذكر ابن عمر u. ä.). Auch Ibn Sa'd wird unmittelbar angeführt, soweit er von Wâḳidî unabhängig ist, desgleichen auch die selbständigen Sammlungen des oben genannten al-Ḥâriṯ. Ibn Isḥâḳ (mit oder ohne den stehenden Isnad: Ṭ. — Ibn Ḥumaid — Salama — I. I.), Hiśâm al-Kalbî, al-Madâ'inî werden seltener benutzt. Die Isnâde aller dieser Quellenschriftsteller werden gewöhnlich mit angegeben. —

Jedenfalls wird dieses Werk, von welchem sich schwerlich eine zweite Handschrift finden wird, am Ende der Annalenausgabe abzudrucken sein.

Aus einem Briefe des Herrn Professor Ernst Kuhn
an den Herausgeber.

München, Juni 1878.

— Das Studium von Fausböll's Jâtaka-Ausgabe hat meine Aufmerksamkeit auch wieder dem christlichen Gegenbilde der Buddha-Legende zugewendet. Die Ursprünge der *ψυχωφελὴς ἱστορία* von Barlaam und Ioasaph liegen trotz allem, was darüber gesagt ist, noch sehr im Dunkeln. Wollte man freilich Max Müller (Chips IV, p. 174 ff.) folgen, so wäre sehr klar und probabel, wie der auch sonst schriftstellerisch thätige Ioannes Damascenus seinen Stoff kennen gelernt und bearbeitet hat. Leider sind nun aber Müller's Voraussetzungen wenig stichhaltig. Denn dass die Verfasserschaft des Ioannes Damascenus sehr fraglich ist, die einzigen Indicien in dem Buche selbst vielmehr auf einen in Aegypten lebenden Verfasser hinzudeuten scheinen, ist von H. Zotenberg und P. Meyer in ihrer Ausgabe des altfranzösischen Barlaam und Iosaphat von Gui de Cambrai (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart LXXV) p. 312—314 zur Genüge dargethan. Die ZDMG XXIV, p. 480 nachgewiesene Identität der Namensform *Ioasaph* mit einer bei den Arabern üblichen, aus dem arabischen Alphabet erklärbaren Entstellung des indischen *bodhisattva* macht (trotz der Gründe von Zotenberg und Meyer a. a. O. p. 314—315) den Durchgang durch eine arabische Version wahrscheinlich [1]). Die christlich-arabischen Versionen des Barlaam und Ioasaph fördern uns nun allerdings nicht, da sie sämmtlich auf den griechischen Text zurückgehen; aber der Fihrist p. 305, 20 f. (vgl. p. 119, 4) erwähnt unter den in's Arabische übersetzten indischen Büchern neben einem Buche, das von Ioasaph allein handelt, ein Buch Bilauhar und Ioasaph, dessen Bedeutung noch nicht genügend beachtet zu sein scheint. Identisch oder mindestens nahe verwandt mit diesem ist nämlich offenbar der von Blau ZDMG VII, 400—403 besprochene Text einer damals im Besitze des Herrn von Wildenbruch befindlichen Handschrift, der sich selbst als „Auszug aus dem Buche eines der ausgezeichneten Weisen Indiens“ bezeichnet und durch den weisen Asketen Bilauhar auf der Insel Serendib, wie durch den Elephanten statt des Einhorns in der Parabel vom Mann im Brunnen directer auf indischen Ursprung hindeutet, als die andern Texte. Wie wichtig eine genauere Untersuchung dieser Handschrift wäre, liegt danach am Tage. Vielleicht veranlasst diese Notiz Herrn Blau selbst, oder wer sonst dazu im Stande ist, nähere Auskunft über den mir unbekannten Verbleib dieser Handschrift zu geben.

---

1) Es müsste denn — was ich andern zur Entscheidung überlasse — die Form Ioasaph durch das syrische oder Pahlavi-Alphabet gleichfalls eine befriedigende Erklärung finden.(?) Vgl. über die in der Erzählung vorkommenden syrischen Namen a. a. O. p. 312.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. D. H. Müller

an den Herausgeber.

Wien, 10. Juni 1878.

— Herrn Dr. Mordtmann für seine Bemerkungen zu meinen Ḥimjarischen Studien ZDMG XXXII, 203 ff. sehr dankbar, erlaube ich mir nur gegen einige derselben Einwendung zu erheben. So glaube ich bei meiner Lesung ואפ[קל] beharren zu müssen, weil ich den Stein im British Museum vor Augen gehabt habe und versichern kann, dass für die zwei von mir ergänzten Buchstaben Raum genug ist, wenn ich auch augenblicklich nicht mehr in der Lage bin zu sagen, ob irgend welche leichte Spuren gerade dieser zwei Buchstaben auf dem Steine zu bemerken sind. Dagegen beruht mein תכנן auf einem Versehen.

Ferner kann ich nicht zugeben, dass הרת gleich arab. فَيْرَة „terra plana“ sei, weil die defective Schreibung des Diphthongs im Ḥimjarischen ziemlich selten ist, und ferner weil Radman eine Gebirgsgegend ist nördlich von Jâfi'-Gebirge (vgl. Maltzan Reise in Südarabien 312 und die Karte dazu).

Gegen die S. 205 vorgeschlagene Verbesserung | א[ר]בעתן | אצלם wäre einzuwenden, dass zu dem durch das demonstrative n determinirten ארבעתן „diese vier“ das אצלם nicht passt. Man müsste also annehmen, dass אצלמן zu lesen sei, wie in der angezogenen Stelle, Os. XXXI, 2, wo aber auch zu übersetzen ist: „diese vier und zwanzig Idole“.

Der geogr. Name يهاريق (a. a. O. S. 206) ist, wie mir Herr Mordtmann selbst schreibt, in يُهْرِيق zu corrigiren. Vgl. Jâqût III, 73.

Bibliographische Anzeigen.

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Hg. von Joh. Bleek und Ad. Kamphausen. Vierte Aufl. nach der von A. Kamphausen besorgten dritten bearbeitet von J. Wellhausen. Berlin. G. Reimer 1878. (VIII und 662 S. 8.)

Die Redaction hat mich aufgefordert, dies Werk oder doch die Schlussabschnitte, welche ganz von dem Bearbeiter herrühren, in dieser Zeitschrift zu besprechen, und nach einigem Zögern bin ich so leichtsinnig gewesen, wenigstens auf das Letztere einzugehn. Die „specielle Einleitung", wie der alte Terminus lautet, muss ich leider bei Seite lassen. Ich habe zwar den Stoff in früheren Jahren wiederholt durchgearbeitet, aber Wellhausen behandelt hier so manche wichtige Frage, namentlich in Bezug auf den Pentateuch und die ältern Geschichtsbücher, von neuen Gesichtspuncten aus, dass ich, um seinen Ansichten gegenüber einigermassen Stellung zu nehmen, Alles noch einmal sorgfältig untersuchen müsste, und dazu fehlt mir die Zeit. Hoffentlich kann ich später einmal ernstlich zu diesen Studien zurückkehren. So viel bemerke ich, dass ich noch immer meinen Standpunct in der Pentateuchfrage festhalte, wonach der Deuteronomiker der letzte pentateuchische Schriftsteller und somit die ganze Thora vorexilisch ist. Zugleich erlaube ich mir den Wunsch auszusprechen, dass Wellhausen, wenn auch diese Auflage erschöpft sein sollte, das Werk Bleek's, das doch im Grunde nur noch historische Bedeutung hat — und zwar lange nicht die des de Wette'schen Buchs — ganz aufgeben und ein völlig eignes ausarbeiten möge. Die von ihm hinzugefügten Stücke bilden in ihrer schneidigen Art einen merkwürdigen Gegensatz zu den etwas breiten, liebenswürdigen, aber nicht all zu kritischen Darlegungen Bleek's, und die kleinen Zusätze in Klammern geben gar oft eine scharfe Kritik des Originalwerks, auch wo sie nur in einem Worte bestehn. In einem solchen ganz neuen Werke würde auch die hier merkwürdig stiefmütterlich behandelte Chronik, über die ja Wellhausen ganz specielle Forschungen angestellt hat, zu ihrem Recht kommen, und vor allem würde die

grösste Lücke dieses Buchs durch die Behandlung der *Apocryphen* ausgefüllt.

Auch für die Besprechung von Wellhausen's „allgemeiner Einleitung", die wie seine Behandlung der älteren Geschichtsbücher (von Richter, Samuel, Könige) einfach an die Stelle der betreffenden Theile des ursprünglichen Werks getreten ist, muss ich um die Nachsicht meiner Leser bitten, da ich durchaus nicht in der Lage bin, auch nur die Hauptsachen, die hier vorkommen, alle genauer zu prüfen, geschweige sämmtliche Einzelheiten, während ich allerdings über manche einschlägige Fragen leidlich orientiert zu sein glaube. Von vornherein kann ich mein Gesammturtheil dahin abgeben, dass namentlich die Abschnitte über den Text des Alten Testaments einen bedeutenden Fortschritt bezeichnen über Alles, was bisher in solchen zusammenfassenden Werken zu finden ist. Wellhausen hat die neu erschlossenen Quellen und die neu gewonnenen Ergebnisse Andrer gründlich benutzt, mit scharfer, aber besonnener Kritik seine Folgerungen gezogen und dabei manche durch die bisherigen Einleitungen sich fortschleppende Irrthümer beseitigt, worin ihm allerdings schon Kamphausen's Zusätze zur 3. Auflage vorgearbeitet hatten. Im Vorwort beklagt sich Wellhausen, dass in Greifswald das Material zu dergleichen Untersuchungen nur sehr ungenügend vorhanden sei; aber, wenn auch hie und da allerlei Ergänzungen zu machen sind, so betrifft das doch meist nur Kleinigkeiten, und andrerseits könnte man umgekehrt noch einige, an sich richtige, aber hier unnöthige, gelehrte Angaben streichen.

Mit Wellhausen's Darlegungen über die Entstehung des jüdischen Kanons stimme ich in allem wesentlichen überein, soweit nicht die verschiedenen Ansichten über den Abschluss des Pentateuchs hineinspielen. Kuenen hat durch seine Entdeckung über die wahre Bedeutung der „grossen Synagoge" der Anschauung, als beruhe die Kanonisierung des ganzen A. T. auf einem gesetzgeberischen Acte, die letzte Stütze geraubt, und es ist gut, dass dies Buch, das auf weite Verbreitung rechnen kann, jene Entdeckung schon verwerthet. Dass Wellhausen solchen Legenden wie denen über Nehemia's Bibliothek keinen Werth beilegt, ist selbstverständlich. Von Kleinigkeiten notiere ich zu S. 547 unten, dass die Reihenfolge der hebräischen Bücher in älterer Zeit nur bei den Hagiographen schwankt, nicht auch in den Propheten (s. meine alttestamentl. Literatur 239) [1]) und zu S. 551, dass Aphraates (zufällig) das Hohe Lied nicht citiert, dagegen die Makkabäer-Bücher kennt, wenn er auch nichts wörtlich daraus anführt.

---

1) In den Handschriften scheint allerdings Jesaias aus nahe liegenden Gründen ziemlich früh an die Spitze der eigentlichen Propheten gerückt zu sein; so schon in dem von Strack herausgegebenen Prophetencodex. Aber Talmud und Massora geben ihm die dritte Stelle.

In dem Abschnitt über den Text des A. T. sucht Wellhausen die Mittel zu bestimmen, welche wir besitzen, um die ursprüngliche Gestalt der Schriften wiederherzustellen. Er behandelt daher zuerst den „Apparat", den überlieferten jüdischen und samaritanischen Text und dann die alten Uebersetzungen als Repräsentanten mehr oder weniger abweichender Textgestaltungen und stellt sodann die Grundsätze auf, nach denen man sich vermittels dieses Apparats dem Ursprünglichen nähern kann. Er fasst also die Uebersetzungen, die freilich auch an sich ihre Wichtigkeit haben und wissenschaftlicher Behandlung werth sind, hier nur in ihrer Bedeutung für die Textgeschichte. Ganz rein lässt sich allerdings diese Absonderung nicht durchführen, und er bespricht denn auch die aramäischen Uebersetzungen immerhin noch ausführlicher, als sie es grade in *dieser* Beziehung verdienten. Für die Feststellung des Textes der LXX und andrerseits der Peschita wären im Grunde auch allerlei orientalische Afterübersetzungen (koptisch, äthiopisch, arabisch, armenisch) von einer gewissen Bedeutung, aber ich bin der Letzte, welcher dem Verf. einen Vorwurf daraus macht, dass er da, wo er unmöglich überall selbständig urtheilen oder sich auf sichere Resultate Anderer berufen konnte, lieber ganz schweigt, als ein paar billige, nichtssagende Angaben zu machen. Was er über die LXX sagt, beruht zum Theil auf eingehenden eignen Untersuchungen. Soweit ich hier die Verhältnisse übersehe, muss ich ihm fast durchgehends beistimmen; nur ist mir auffallend, dass er wieder auf die Angabe Werth legt, der Pentateuch verdanke seine griechische Uebersetzung der Liebhaberei des Ptolemaeus Philadelphus. Zu glauben, ein classisch gebildeter Attiker wie Demetrius Phalereus habe ein Werk in alexandrinischem Judengriechisch anfertigen lassen, das ihm völlig ungeniessbar, ja zum grossen Theil unverständlich sein musste, dazu müsste ich bessere Zeugnisse haben als den entweder lügenhaften oder ganz urtheilslosen Aristobul! Man sehe doch, was der Mann in seinen Fragmenten alles vorbringt! Das Dilemma ist hier einfach: der König Philometor, an den sich diese Schrift wendet, ist erst der zweite dieses Namens, oder aber sie ist eine Fälschung: in beiden Fällen ist das unechte Aristeasbuch die Quelle ihrer Angaben von den älteren, fragmentarischen Uebertragungen [deren sich Plato u. A. m. bedienten] und von der neuen, durch Demetrius besorgten. Es ist auch noch sehr die Frage, ob eine für die Königliche Bibliothek angefertigte Uebersetzung bei den jüdischen Gemeinden allgemeinen Eingang gefunden hätte, was denn doch unzweifelhaft geschehen ist. — Mit echter Kritik beleuchtet Wellhausen den Zustand unsrer Kenntniss der LXX und zeigt, wie sie, trotz Allem, was noch fehlt, schon jetzt zur Heilung von Entstellungen des hebräischen Textes sehr gut zu verwenden sind. Allerdings fürchte ich, dass er, von seiner Beschäftigung mit den Büchern her, von welchen dies in besonderem Grade gilt (wie Samuel), den Werth der LXX

in dieser Hinsicht doch etwas überschätzt. Die grossen Corruptionen im Hiob, in den Psalmen und theilweise auch in den Propheten gehn wohl viel höher hinauf als die Zeit dieser Alexandriner. — Von den aramäischen Uebersetzungen behandelt er zuerst die Peschita; zweckmässiger wäre diese erst nach dem ältesten jüdischen Targum besprochen, aus dem sie entsprossen ist. Dass Jacob von Edessa die Peschita in die Zeit des Königs Abgar und des Apostels Adai verlegt, hätte kaum erwähnt werden sollen. Die Edessenische Abgar-Legende, deren ältesten Text wir jetzt vollständig kennen, hat ja keinen historischen Werth, aber für einen Bischof von Edessa, dem nie ein Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit kommen konnte, war es ganz natürlich, die uralte Kirchenübersetzung mit jener angeblichen Bekehrung in Verbindung zu bringen. Das hohe Alter der Peschita lässt sich aber auch sonst beweisen. Dieser Name ܦܫܝܛܬܐ ist übrigens nicht erst bei Barhebraeus zu finden (S. 602), sondern schon die massorethischen Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts haben ihn, s. Wiseman, Horae syr. 223; Wright, Cat. 102 b. An beiden Stellen, wie auch Rosen-Forshall, Cat. 24 a (Hdschr. vom Jahre 1203) handelt es sich allerdings um's N. T.; doch ist das gewiss Zufall. Diese Bezeichnung kam ja aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst dem A. T. zu, denn nur bei diesem erklärt sich der Gegensatz von ܡܦܩܬܐ ܦܫܝܛܬܐ ἔκδοσις ἁπλᾶ zur ἐξαπλᾶ (hier dem syrisch-hexaplarischen Text), den Field erkannt hat. Natürlich kann diese Bezeichnung erst aufgekommen sein, seit man neben der alten noch die andre syrische Uebersetzung hatte, und sie wird in solchen Gegenden, wo man immer nur jene kannte, wie bei den Nestorianern, wohl nie gebraucht sein. Dass die syrischen Uebersetzer im Wesentlichen unsern massorethischen Text benutzten, und zwar zum Theil in nicht besonderen Exemplaren, ist so gut wie sicher. Rücksichtlich der Uebereinstimmung mit den LXX, die allerdings in verschiedenen Handschriften verschiedenartig ist, können wir eine bedeutende Correctur nach den LXX mit grösserer Bestimmtheit behaupten, als Wellhausen thut. Unglücklich ist seine Vermuthung, die Peschita beruhe vielleicht „auf einer älteren Uebersetzung, die in den Citaten des Aphraates und Ephräm vorliege, und revidire dieselbe in der Absicht, strengeren Anschluss an den hebräischen Wortlaut zu erreichen" (S. 602). Erstlich haben die Textworte bei Ephraïm — von denen die aus Jacob von Edessa erst sorgfältig auszuscheiden sind — gar keine besondere Verwandtschaft mit den zum Theil sehr ungenauen Gedächtnisscitaten des Aphraates, so dass man den Text dieser Beiden als eine Einheit dem späteren Text gegenüberstellen könnte. Ferner ist eine Revision der syrischen Bibel nach der hebräischen in der Zeit nach Ephraïm völlig undenkbar. Die Kenntniss des Hebräischen ist eben mit der völligen Loslösung der Edessenischen Kirche vom Judenthum bei den Syrern auf immer verloren gegangen (gegen

S. 604). Selbst Jacob von Edessa, ein Mann von wissenschaftlichem Eifer wie Hieronymus, hatte nur einzelne hebräische Brocken gelernt; er kam dadurch freilich in den Ruf grosser hebräischer Gelehrsamkeit. Und wie wäre es zu erklären, dass die staatlich und confessionell gespaltenen Syrer, römische und persische Unterthanen, Katholiken, Monophysiten und Nestorianer, doch alle dieselbe Bibel haben, wenn diese aus einer so späten Revision hervorgegangen wäre? — Nicht die Abweichung der syrischen Psalmüberschriften von den hebräischen musste Wellhausen (S. 601) hervorheben, sondern dass die Peschita gar keine solche Ueberschriften hat. Was in unsern Ausgaben über den einzelnen Psalmen steht, ist späteren Ursprungs, den Luther'schen Inhaltsangaben vergleichbar, daher die verschiedenen Handschriften hier ganz Verschiedenes bieten. Man vergleiche nur Lee's Ausgabe mit Ceriani's oder der von Urmia oder auch mit den Scholien des Barhebraeus (s. literar. Centralbl. 1878 6. Juli col. 872). Dass der Uebersetzer die Ueberschriften, auch solche, die ihm verständlich sein mussten, wegliess, ist allerdings von Wichtigkeit. Vermuthlich hat eben dieser Umstand den Syrer Theodorus von Mopsuhestia veranlasst, die Echtheit jener Ueberschriften anzufechten. — Dass Ephraïm die LXX als Originaltext benutzt habe, ist unmöglich: Ephraïm verstand kein Griechisch. Auch ohne ein äusseres Zeugniss dafür zu haben, wage ich die bestimmte Behauptung, dass die S. 604 citierte Stelle, wie so viele andre der römischen Ausgabe, dem Jacob von Edessa gehört. — Ueber die syrische Uebersetzung der Chronik wird vermuthlich, noch ehe diese Zeilen gedruckt sind, eine fleissige Arbeit eines Schülers von mir, Dr. Fränkel, erscheinen, welche auch auf deren Verhältniss zu den übrigen Theilen der Peschita einiges Licht werfen dürfte. Ein Zeichen des Targumcharacters ist auch wohl, dass sich 1 Chron. 4, 41 noch das Objectzeichen ܠ findet (wonach S. 582, 11 zu ergänzen). Wellhausen nimmt Anstoss an meinen Worten: „Den rein jüdischen Charakter zeigt die Stelle 1 Chron. 5, 2, wo es heisst: „aus Juda *wird hervorgehn* der König Messias"; wer diesen Zusatz gemacht hat, für den war doch Christus noch nicht gekommen". Man muss aber doch annehmen, dass der, welcher solche Worte zu dem einfach berichtenden Text hinzufügt, sich nicht objectiv auf den Standpunct des Verfassers versetzt, sondern von seinem eignen aus schreibt. — An der Behandlung der Targume wüsste ich nichts von Bedeutung auszusetzen. In diesem Abschnitt wäre wohl etwas Literatur nachzutragen, z. B. über die Massora zum Onkelos und über das samaritanische Targum. S. 606, 18 ist das „wohl" zu streichen: dass תרגום שבעזרא ושבדניאל nur die aram. Originalstellen in den beiden Büchern bedeuten kann, ergiebt u. A. schon das Prädicat מטמא את ידים.

Die zweite Abtheilung dieses Abschnitts ist betitelt: „Versuch einer Rückwälzung der Textgeschichte". Auch mit dieser,

zum Theil ganz originellen, Darstellung kann ich mich im Ganzen und Grossen nur einverstanden erklären, wenn ich gleich in den Einzelheiten Manches anders ansehe. Nach Olshausen's und Lagarde's Vorgang legt auch Wellhausen Nachdruck darauf, dass alle jüdischen Handschriften des A. T. auf einen einzigen Archetypus zurückgehn. Dieser ist sicher nicht nach kritischer Auswahl oder gar Bearbeitung zum canonischen Texte bestimmt, sondern man nahm dazu irgend ein Exemplar, das sich natürlich aus mehreren Handschriften zusammensetzte, und diese Theile waren von sehr ungleichem Werth. Die Pharisäer werden durch dies Verfahren dem Texte immerhin viel mehr genützt als geschadet haben, denn, wenn so auch viele alte Lesarten zu Grunde gingen, so war damit doch der wilden Wucherung gesteuert, und es war dafür gesorgt, dass durch die folgenden Stürme hindurch wenigstens *ein* leidlicher Text gerettet wurde. Ich bin sehr geneigt, anzunehmen, dass jener Archetypus zur Seite allerlei Correcturen oder Varianten hatte, und dass sich diese im Kri [1]) des Randes erhalten haben; namentlich die durch keine sprachliche oder sonstige Rücksicht erforderten Randlesarten (wie ענוים für עניים u. s. w.) sprechen hierfür. — In der Geschichte der Punctation (die auch von einigen Rabbinern des späteren Mittelalters als jünger angesehen ward, s. Derenbourg, Manuel du lecteur S. 53 f., was dem Verdienst des Elias Levita aber keinen Abbruch thut) ist noch Manches dunkel. Für jetzt lässt sich jedoch Wellhausen's Darstellung kaum etwas erhebliches hinzufügen. Aber protestiren muss ich gegen den Vorschlag (S. 615 Anm. 1), das *Schwa quiescens* in unseren Drucken abzuschaffen und nur das *Schwa mobile* stehn zu lassen. Es giebt ja manche Fälle, in denen es zweifelhaft ist, ob wir dieses oder jenes haben, und auch da, wo ich in dieser Hinsicht völlig sicher zu sein glaube, hab' ich kein Recht, meine Ansicht ohne Noth in die Urkunde einzutragen und sie Andern aufzudrängen. Dazu kommt, dass das *Schwa quiesc.* in gewissen Fällen den consonantischen Werth eines א anzeigt. Liesse man das Zeichen unter dem א in נַאְדָּר, בָּאְשָׁם, יֶאְסֹר weg, so wären die Formen ganz entstellt und jede Spur davon verwischt, dass die Massorethen hier noch Hamza im Silbenauslaut anerkennen. — Die Geschichte der hebräischen Schrift giebt mir sodann Veranlassung zu einer persönlichen Verwahrung. S. 627 heisst es nämlich von der semitischen Paläographie, nachdem vorher nur Barthélemy, Kopp und de Vogüé genannt sind: „Die deutschen Hauptautoritäten auf diesem Gebiete sind gegenwärtig J. Euting (Vf. einer mir unzugänglichen Schrifttafel 1877 [2])) und Th. Nöldeke in Strassburg". Wenn ich mich

1) Eigentlich, wie bekannt, קְרֵי; die Form ist aramäisch.

2) Das ist auch seltsam! Wenn Wellhausen nicht anderweitig erfahren konnte, dass sich diese Schrifttafel in Curtis' Bearbeitung von Bickell's hebräischer Grammatik befindet, so hätte er sich an Euting selbst wenden sollen!

gelegentlich mit semitischen Inschriften abgegeben habe, so betraf das fast immer nur die Deutung, nicht die Entzifferung, und durchweg nur solche, deren Schriftzüge ziemlich klar sind. Auf M. A. Levy's Entzifferungstalent, de Vogüé's und Euting's scharfen Sinn für die characteristischen Formen der Buchstaben kann ich durchaus keinen Anspruch machen. — S. 630 f. vertheidigt Wellhausen wieder die falsche Annahme, die Griechen hätten ihre Buchstaben nicht, wie sie selbst angeben, von den Phöniciern, sondern von den Aramäern bekommen. Diese Meinung hat ihre einzige Stütze in dem auslautenden *α* der meisten griechischen Buchstabennamen. Aber für die Griechen wären ja *αλφ* oder *αλεφ*, *βητ* u. s. w. ohne Anhängung einer vocalischen Endung entsetzlich, kaum aussprechbar gewesen. Und sie sagten doch *σάν* ohne Veränderung, *μῦ*, *νῦ*, *ῥῶ* mit Abwerfung des Auslauts, was undenkbar wäre, wenn sie jene Namen in der Form des aramäischen Stat. emph. empfangen hätten. Nun ist es aber gar nicht einmal wahrscheinlich, dass die Aramäer in so alten Zeiten derartige, als *Eigennamen* zu betrachtende, Wörter im Stat. emph. gesprochen hätten. Haben doch auch die Syrer später einfach ܠܡܕ, ܩܘܦ u. s. w. ganz wie es in allen jüdischen Quellen, sowohl den palästinischen, wie den babylonischen קוף, למד u. s. w. heisst. Ich möchte grade umgekehrt behaupten, dass allerdings die uns geläufigen jüdischen Namensformen, wie sie z. B. Eusebius, Praep. ev. 10, 5 und Hieronymus (passim) sowie die LXX zu den Klageliedern haben, aramäischen Ursprungs sind gleich der Quadratschrift. Denn während hier sonst gar keine Unterschiede sind (bis auf Kleinlichkeiten wie ܕܠܬ, das aus דלת entstanden ist, und ܣܡܟܬ für סמך [1])), nennen die Juden das *r* in aramäischer Weise רֵישׁ, während das griechische *ῥῶ* auf die hebräische (phönicische) Form ראשׁ, רֹשׁ zurückgeht, die allein schon genügt, dem kadmeischen Alphabet seine phönicische Heimath zu sichern. Die „Aramäer in Kleinasien" müssen überhaupt erst nachgewiesen werden, ehe sie etwas erklären sollen: so bedenkliche Vermuthungen, wie Hitzig's Deutung von *ἑορτή* aus einem unerwiesenen und vielleicht unrichtig gebildeten עערתא, אערתא [2]) können diesen problematischen Existenzen

---

1) Vgl. *Ζῆτα*, das etwa ein זית, Fem. von זין sein mag. Auf einige spätere, sehr missliche Belege für ein solches זֵית (Lagarde's Onom. 19, 9 vgl. 160, 4; Wright, Cat. 717 b) mag ich mich aber nicht berufen.

2) Dass das צ in עֲצָרָה einem ض entspricht, wofür man ein aramäisches ע annehmen könnte, ist noch nicht sicher. Die Angaben des Qâmûs: سمعت عَضْرَةً اى خَبَرًا وعَضَرَ بكلمة باح بها genügen noch nicht (العاضِرِ المانِع gehört richtiger zu عضر). ܥܨܪܬܐ, עצרתא sind allerdings aus dem Hebr. entlehnt.

nicht aufhelfen. — Mit Recht behauptet Wellhausen, dass in den älteren Büchern des A. T. einst viel weniger Vocalbuchstaben geschrieben waren als jetzt, und bei der nach und nach geschehenen Einsetzung der *matres lectionis* mancherlei Fehler vorgekommen sein werden. Doch dürfen wir hier auch nicht zu weit gehn. Die regelmässige Plenarschreibung der aus *au* und *ai* entstandnen Vocale *ô* und *ê* macht es sehr wahrscheinlich, dass die Israeliten die diphthongische Aussprache in der Zeit, in welcher sich ihre Literatur entwickelte, noch besassen, also als die Moabiter, nach ihrer Schreibart zu schliessen, sie schon verloren hatten [1]). Aehnlich deutet auch die etymologisch richtige Setzung des א im A. T. darauf, dass die Hebräer den Hamzalaut noch in weiterem Umfange deutlich sprachen als die Moabiter und die Phönicier, denn niemand wird voraussetzen, dass man das א in Folge sprachwissenschaftlicher Studien in einer späteren Zeit wieder in die Texte eingesetzt habe, nachdem es einmal ausser Gebrauch gekommen war, während es nachher wohl einmal geschehen konnte, dass man ein jetzt nur noch *ô* oder *ê* gesprochnes *au* oder *ai* und ein für die Aussprache verlornes א ausliess, wie man umgekehrt zweilen auch ein ursprünglich kurzes, jetzt gedehntes *o* durch ein ו ausdrückte. Dass die Hebräer in älteren Zeiten בת, רש und gar בר für בַּיִת, ראש, בְּאֵר geschrieben haben, ist fast undenkbar. Wäre für בְּאֵר und בּוֹר gleichmässig בר gesetzt, so hätten wir gewiss noch weit mehr Verwechslungen derselben als jetzt (z. B. Jer. 2, 13) [2]). Man muss sich hüten, aus Sprache und Orthographie der Mesa-Inschrift zu weit gehende Folgerungen auf Schrift und Sprache des A. T. zu ziehn. Auch sonst kann ich Wellhausen's sprachlichen und orthographischen Ansichten sowohl hinsichtlich der moabitischen Inschrift wie des A. T. nicht immer beistimmen. So halte ich es, umgekehrt wie er, für sehr fraglich, ob in der alten Sprache das ה des Hiphil und Niphal nach ל je wirklich weggefallen ist [3]).

1) In לַיְלָה ist der Diphthong ja noch in der massoreth. Tradition anerkannt, während Mesa nach der berichtigten Lesart schon ללה *lêlâ* hat.

2) Eine Gewähr dafür, dass die mit der Etymologie übereinstimmende Setzung des א wirklich die Aussprache wiedergab, haben wir darin, dass neben יֹאמַר, תֹּאמַר, תֹּאכַל u. s. w. die erste Person אֹמַר (seltner אוֹמַר), אֹמְרָה, אֹכַל, אֹכְלָה geschrieben wird, nicht אאמר u. s. w. Wie im Arab. يَأْكُلُ, تَأْكُلُ mit Hamza, aber آكُلُ mit langem *â* ohne Hamza gesprochen ward, so war auch im Hebr. schon zu einer Zeit, in welcher das א im Silbenauslaut noch consonantisch war, die Auflösung doch nöthig, wenn die Silbe auch mit א anlautete; diesen Zustand drückt die Schrift aus; keine spätere Gelehrsamkeit hätte ihn restituieren können.

3) Der auch von Wellhausen getheilten Ansicht, dass in ויענו der Mesa-Inschrift ein radicales ו sei, halte ich immer wieder entgegen, dass der Sprach-

Aber das glaube ich allerdings, dass z. B. die Urhandschrift des Jesaia mancherlei orthographische Abweichungen vom jetzigen Text zeigen würde, und dass das Lied der Debora, in seiner ältesten Gestalt niedergeschrieben, nicht bloss statt der zum grossen Theil völlig unverständlichen jetzigen Lesarten die richtigen, sondern auch viel alterthümliche Sprachformen ergeben würde. Und vollkommen billige ich den Ausspruch (S. 636 f.): „Geht man von den hier dargelegten Anschauungen aus, so übt es fast eine komische Wirkung, wenn הִוא = הִיא für die Authentie oder das hohe Alter des Pentateuchs oder דויד für die Rusticität des Amos angeführt wird“ [1]). Aber immerhin zeigt uns die Vergleichung des jüdischen mit dem samaritanischen Pentateuch, dass die Festsetzung der jetzigen Orthographie bis gegen die Zeit Esra's hinaufgeht, dass also die jüngeren Schriften des A. T. in dieser Hinsicht keine grossen Aenderungen werden erfahren haben. — Vortrefflich redet Wellhausen dann weiter über andre, eingreifendere, theils ziemlich willkürliche, theils absichtliche Veränderungen, die der Text erfahren hat. Das betrifft freilich die verschiedenen Theile des A. T. in sehr verschiedenem Maasse, am wenigsten von den grösseren Büchern wohl den Pentateuch nach dessen Abschluss, am meisten vielleicht den Psalter. Auch die kleinen Abänderungen, welche religiöse Anstösse wegschaffen sollten, bezeichnet Wellhausen mit Recht als „die letzten Ausläufer der grossen Bearbeitung, wodurch die altisraelitische Volksliteratur auf Grund des deuteronomischen und priesterlichen Gesetzes für die Zwecke der Gemeinde des 2. Tempels adaptiert wurde“ (S. 643) [2]). Es ist ein wahres Glück, dass die Umarbeiter von Alters her nie so systematisch verfahren sind, dass sie ihre Thätigkeit selbst durch ihre Resultate völlig verdeckt haben: wenn wir auch durchaus nicht im Stande sind, die Gestalt der älteren israelitischen Literaturwerke nach allen Umänderungen positiv wiederherzustellen, wir erkennen doch überall noch die Spuren und Reflexe älterer Zustände, Anschauungen und Sprache.

Bleek hatte sein Buch mit langen „Vorbemerkungen“ versehen. Von diesen hat Wellhausen die Erörterungen über die semitischen Sprachen, die in ein solches Buch nicht gehören, weggelassen und die ausführliche Geschichte der Erklärung des A. T.

---

gebrauch hier das Piel verlangt, höchstens das Hiphil zulässt, und dass die Bewahrung des radicalen Wau ausserhalb des Qal gegen Alles verstösst, was wir vom Hebr., Aram. und Arab. wissen. Also muss das ו hier das Objectsuffix ausdrücken.

1) Auch mit den anderen Spuren mangelnder Bildung, welche man seit Hieronymus bei Amos hat finden wollen, steht es nicht besser.

2) Das Hauptverdienst, dieser Anschauung Bahn gebrochen zu haben, gebührt Geiger. Wellhausen hat die Uebertreibungen Geiger's bei Seite gelassen, was hier viel leichter war als bei den Pharisäern und Sadducäern, über die er, nach Derenbourg's Vorgange, zuerst ganz klar und scharf geurtheilt hat.

durch eine nur wenig Seiten starke „kurze Uebersicht über die Geschichte der ATlichen Wissenschaft" ersetzt, die er als Anhang giebt. Wem es um ein vollständigeres Verzeichniss der Literatur zu thun ist, der kann ja jetzt bei Diestel mehr finden, als er braucht. Vielleicht konnte Wellhausen hier noch weiter gehen. Wenn der vortreffliche letzte Paragraph grade durch die Nichterwähnung mancher vielgenannter Gelehrten characteristisch ist, so durfte wohl auch für eine ältere Zeit neben den grossen Namen Bochart, Simon u. s. w. dieser und jener für seine Periode ganz verdienstvolle, für uns aber gleichgültige Mann übergangen werden, der § 305 noch genannt wird.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Le Papyrus funéraire de Soutimès, d'après un exemplaire hiéroglyphique du Livre des morts, appartenant à la Bibliothèque nationale, reproduit, traduit et commenté par MM. P. Guieysse et E. Lefébure. Paris, Ernest Leroux MDCCCLXXVII.

Die ägyptischen Todten stehen nach und nach aus ihren Gräbern auf und tragen uns in zahlreichen Varianten das grosse Epos des zukünftigen Lebens vor. Allbekannt ist die Herausgabe des Aufanch-Papyrus durch R. Lepsius. Während aber die gelehrte Welt, mit leicht zu begreifender Ungeduld, die vollständige Uebertragung davon ins Deutsche erwartet, bemühen sich auch weniger bekannte französische Gelehrte die ältesten, aber besonders sorgfältig auf Papyrus geschriebenen hieroglyphischen Texte des Todtenbuchs nicht nur mit schöner Ausstattung im fac-simile, sondern zugleich mit einer Uebersetzung und Anmerkungen herauszugeben. Kaum war der prächtige Neb-Qed-Text, das posthume Werk Deveria's, mit seiner gelungenen „Introduction mythologique" und der Uebersetzung des Herrn P. Pierret ans Licht getreten, so beeilten sich schon andere Aegyptologen, die HH. P. Guieysse in Paris und E. Lefébure in Lille, ihr Wissen und die sichere Kunstfertigkeit ihrer nachbildenden Hand im Dienste der Gelehrtenwelt der Veröffentlichung und Uebersetzung eines zweiten Todtenbuchs aus verhältnissmässig früher Zeit zuzuwenden. Es ist dies der dem Priester und Altar-Obersten in Aptu, dem Obersten der Schriften des Tempels des Amon zu Theben *Sutimes*, mitgegebene Papyrus, dessen Besitzer auf seinem im Louvre conservirten Sarkophag auch „Vorsteher der Arbeiten an allen Bauten des Amon von Karnak, des Ḥer-*X*unsu sowie sämmtlicher Götter der Thebais und des oberen und unteren Aegyptens" genannt wird. Das Original ist im Besitz der National-Bibliothek in Paris. Es hat vor den meisten andern Documenten dieser Art, namentlich vor dem des Neb-Qed den grossen Vortheil voraus, beinahe keine Lücken zu

bieten. Nur *ein einziges Zeichen* ist verwischt (Blatt XXII, Zeile 11), und, sonderbarer Weise, ein zweites vom Schreiber selbst vergessen oder willentlich übergangen worden (Bl. XXI, Z. 5).

Nach verschiedenen Andeutungen, unter Andern auch nach der Art der Färbung des im Louvre aufbewahrten Todtenkastens des Sutimes zu schliessen, lebte dieser Priester in dem Zeitraume zwischen der XIX. und der XXI. Dynastie.

Im Vergleich mit dem Turiner Todtenbuch ist das neu herausgegebene wie alle aus der thebanischen Periode beträchtlich kürzer. Wenn dasselbe einerseits mit der im ersteren fehlenden Anrufung des Osiris anfängt, so enthält es andererseits nur 19 Kapitel, die keineswegs durchgängig mit den entsprechenden des weit vollständigeren Aufanch-Papyrus, der 165 Kapitel enthält, übereinstimmen, und bietet darum den Aegyptologen willkommene Gelegenheit, ihren textkritischen Scharfsinn zu bewähren.

Folgende Doppeltabelle wird veranschaulichen, in wie verschiedener Folge die einzelnen Kapitel in beiden genannten Documenten eingeführt werden:

Pap. Sutimes		Pap. Aufanch	Pap. Sutimes		Pap. Aufanch
Anfangsgebet		(fehlt)	Kap. X	=	XXVI
Kap. I	=	Anfang XVII[1]	„ XI	=	LXIV(Kol.34-36)
„ II	=	Ende XVIII	„ XII	=	XXII
„ III	=	I	„ XIII	=	V
„ IV	=	LXVIII	„ XIV	=	LXVII
„ V	=	LXXXIX	„ XV	=	LXI
„ VI	=	XCII	„ XVI	=	LXXIX
„ VII	=	LXIII	„ XVII	=	CXXV
„ VIII	=	CV	„ XVIII	=	CX
„ IX	=	Theil von XLII mit Titel von XLI	„ XIX	=	CXLIX

---

1) Dieses XVII. Kapitel fordert zu einer Vergleichung mit der von Lepsius (Aelteste Texte des Todtenbuchs S. 46) hergestellten ursprünglichen Form der ersten Hälfte des besagten Kapitels auf. Im Sutimes-Papyrus sind — der von den älteren Schreibern angenommenen Weise gemäss — die in den Text eingeschobenen Glossen und Kommentare meist mit rother Tinte geschrieben. Die französischen Uebersetzer haben dieselben in gesperrter Schrift wiedergegeben, so dass man sie leicht bei Seite lassen und folgende Parallele zwischen beiden Texten aufstellen kann:

1) nach Lepsius:	2) nach dem Papyrus des Sutimes:
	Dies sind die Worte des Herrn aller Dinge:
Ich bin Tum, ein Wesen das ich als eines bin.	Ich bin Tum, indem ich einzig existire im Nun.
Ich bin Ra in seiner ersten Herrschaft.	Ich bin Ra bei seinen Aufgängen, am Anfang der Herrschaft die er gegründet hat.
Ich bin der grosse Gott existirend von selbst	Ich bin der grosse Gott existirend durch sich selbst
u. s. w.	u. s. w.

Ein besonderes Interesse bietet ferner dem Aegyptologen ein Anhang, in welchem durch Herrn Lefébure mehrere der im Todtenbuch vorkommenden Zeichen und Gruppen sprachlich-kritisch und historisch beleuchtet werden: 1) Das oft besprochene *Maχeru*, zuerst durch „gerechtfertigt“ wiedergegeben und von neueren Gelehrten, denen der Verfasser beistimmt, durch „wahrhaftig“ übersetzt. 2) Das *Sen-t* oder „Damenspiel“, in welchem H. Lefébure astronomische und mythologische Reminiscenzen findet. 3) Die *Mes-u-betesch* oder Verwirrungsstifter, auf Seti's I. Sarkophag als Schlangen dargestellt, die den Apap begleiten, scheinen blos mit demselben die finstern, der Sonne feindlichen Wolken darzustellen, ohne weiteren metaphysischen Sinn. 4) Als Aequivalent des *Xeper-tésef* wird die bekannte Uebersetzung „Existirend durch sich selbst“ angenommen. 5) Der *Ran* und der *Ka-Ran* bezeichnet den „Namen“ und im weiteren Sinn die „Person“ und die „Seele“. Dieser Ausdruck wechselt oft mit *Ka*, die „Wesenheit“, und erinnert dann an den römischen Genius, den persischen *Feruer*. 6) *Teschtesch* bezeichnet den „zergliederten“ Osiris. 7) Das *Tat*, von den Einen als Nilmesser, von den andern als ein aus vier Tischflächen bestehender Altar angesehen, ist eigentlich das Rückgrat. 8) Das *Utá* oder göttliche Auge oder Licht, ein astronomisches Symbol. 9) Das *M* wird gegen Naville für eine Partikel der Verneinung erklärt. 10) Ueber die mit *Thoth* verwandte, aber von demselben verschiedene Gottheit *Astes*. 11) Der mit *Sut-as* wechselnde Ausdruck *Tut-as*. Endlich 12) Erörterung über die göttlichen Personen und den ägyptischen Pantheismus. [1])

Strassburg.

L. Leblois.

J. Košut, Fünf Streitfragen der Baṣrenser und Kûfenser über die Abwandlung des Nomen aus Ibn el-Anbârî's Kitâb al-inṣâf. Wien, 1878. 94 Seiten. Gr. 8. (Aus den Sitzungsberichten der k. Akademie der Wissenschaften.)

Hiermit bietet der Herausgeber die Probe einer Ausgabe, die er beabsichtigt und die hoffentlich in nicht zu ferner Zeit zur Wirklichkeit werden wird. Die von ihm ausgewählten Stücke, die Fragen 2, 3, 110, 4 und 69 des ganzen Werkes, zusammen mit den in der Chrestomathie von Girgas-Rosen S. 435 ff. publicirten

1) Es ist dieses Werk gewiss jedes Lobes würdig; doch erlauben wir uns zu fragen: wäre es schon bekannten Todtenbuch-Kapiteln gegenüber nicht mehr am Platze, blosse Variantensammlungen zu veröffentlichen, als neue kostbare Ausgaben zu veranstalten? D. Red.

Fragen 5, 9, 18, 34 (wegen meiner abweichenden Numerirung vgl. unten) genügen, dem Arabisten die hohe Wichtigkeit des Werkes darzuthun, wenn er Geschichte der arabischen Grammatik nicht blosse Aufzählung von Namen nennt, sondern den Versuch machen will, eine innere Entwicklung darzustellen, die freilich gar bald zum Stillstand kam und unter Ueberwiegen der Baṣrenser Puristen in feste Formeln der grammatischen Erkenntniss endete, wie sie in unzähligen grössern und kleinern Werken mehr oder weniger scharf bis heute wiederholt worden sind. Aber die alten Schulen von Al-Baṣra und Al-Kûfah haben den ersten Versuch gemacht, die Gesetze der Sprache nach ihrer etymologischen wie syntaktischen Seite hin zu ergründen und die vielartigen Erscheinungen principiell zu erklären, und haben sich dabei von ihren verschiedenen Standpunkten aus heftig befehdet. Diese Fragen werden in allen Schriften über Grammatik gelegentlich berührt; aber eine zusammenhängende Darstellung wenigstens der wichtigsten und bekanntesten Streitfragen zwischen Al-Baṣrah und Al-Kûfah ist uns nur in Ibn Al-'Anbârî's Werk erhalten. Zu einem gedeihlichen Resultat hat freilich der Kampf nicht geführt, weil man es beiderseits nicht versuchte, die Sprachgesetze aus der Sprache selbst abzuleiten, sondern mit fertigen Axiomen an die Erscheinungen herantrat und dieselben unter jene zu subsumiren suchte. Jedenfalls hat aber der Streit den Erfolg gehabt, dass der Thatbestand des Arabischen uns auf das Genaueste bekannt geworden ist. Es wird nun eine lohnende Aufgabe sein, diese allgemeinen Gesichtspunkte und Regeln, wie sie hier in den einzelnen Fragen angewandt erscheinen, wieder herauszuschälen und im Zusammenhang darzustellen, ich meine damit Fragen über das Verhältniss vom grammatischen 'Aṣl und Far', des 'Âmil zum Ma'mûl u. s. w. Aehnliches hat gewiss Ibn al-'Anbârî selbst in seinen bei Košut S. 4. 5 Anm. aufgeführten Schriften 3, 10 und 20 behandelt, desgleichen As-Sujûṭî in dem von Sprenger ZDMG XXXII, 5 nach Loth genauer betrachteten Werk.

Der Geist, der stets verneint oder wenigstens verneinen möchte, eine „berechtigte Eigenthümlichkeit" aller Semiten, hat zu jener spitzfindigen Dialektik geführt, die in allen ihren Wissenschaften und auch in ihrer Behandlung der Sprache eine so grosse Rolle spielt und selbst alle Nichtsemiten, die an dem Ausbau speciell arabischer Wissenschaft Theil nahmen — gerade unter den Grammatikern sind eine Reihe der Allerhervorragendsten nicht arabischer Abkunft — in ihren Bann geschlagen hat. So scheinen manche Fragen lediglich als Schulfragen zur Disputation aufgestellt zu sein, namentlich ein Theil der Fragen, die sich auf Wortstellung beziehen. Hier ist ja der gesprochenen Rede unter Zuhülfenahme von Ton und Geste gar manche Inversion möglich, die geschrieben mindestens undeutlich wäre und in diesen Fragen wird besonders oft das blosse masmû' ins Gefecht geführt. Ein Streben nach Unterscheidung auch in Unwichtigem zeigt die verschiedene Terminologie.

Die Schärfe der Dialektik ist in vielen Fragen bewundernswerth und viele Erscheinungen der Syntax lernt man unter diesem Kreuzfeuer von Grund und Gegengrund genauer erkennen. Am schwächsten zeigt sich der Streit auf dem Gebiet der Etymologie, wo eben ohne Sprachvergleichung ein Resultat nicht oder nur zufällig zu erreichen war.

Die Behandlungsweise Ibn Al-'Anbârî's ist die, dass er bei jeder Frage die Ansichten der Kûfenser, dann der Baṣrenser kurz angiebt, und nach ihnen die etwaigen abweichenden Einzelmeinungen. Darauf folgt die eingehende Begründung der Ansichten in derselben Reihenfolge wie bei der zusammenfassenden Ueberschrift, wobei die Einzelansichten gewöhnlich gleich in Kürze widerlegt werden. Endlich folgt ausführliche Widerlegung der Seite, der Ibn Al-'Anbârî nicht beitritt. In der Regel steht er auf Seite der Baṣrenser, aber auch, wie bei Frage 10, 18 u. s. w., auf der der Kûfenser. — Die Mittheilungen von Girgas-Rosen und Košut zeigen, dass eine Ausgabe auf Grund des einen Leydener Codex, der einen guten Consonantenbestand hat, geleistet werden kann. Aber freilich würde, namentlich mit Rücksicht auf die zahllosen Belege aus Dichtern, eine zweite Handschrift die auf die Arbeit zu verwendende Zeit wesentlich verkürzen, und da dermalen eine Collation in Constantinopel leichter als im Escorial zu erreichen ist, lohnt es sich der Mühe, der Angabe von einer in Constantinopel vorhandenen Handschrift nachzugehen.

Košut's Arbeit ist eine sehr fleissige; eine wörtliche Uebersetzung, natürlich eine auch ohne das arabische Original verständliche, hätte wohl zu einer noch genauern Auffassung geführt, als sie hie und da, z. B. S. 56, in der periphrasirenden Behandlung vorhanden scheint. Im Ganzen genügt sie aber zum Verständniss des oft schwierigen Textes. Ref. hat das Leydener Manuscript seiner Zeit excerpirt und ist in der Lage, einige kleine Berichtigungen nachzutragen. S. 8, 3 fehlen nach النصرة die Worte: على ما اذهب عليه من مذهب اهل الكوفة او البصرة. — Es sind nicht 116, sondern 118 Fragen, denn es fehlt nach nr. 57 die folgende: ذهب الكوفيون الى انّ اللّام فى قولهم لزيد افضل من عمرٍو جواب قسمٍ مقدّرٍ والتقدير واللهِ لزيد افضل من عمرٍو فأُضمر اليمين اكتفاء باللّام منها وذهب البصريون الى انّ اللّام لام الابتداء‘ Imgleichen ist nach no. 58 (Košut) nachzutragen: ذهب الكوفيون الى انه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف اليه بغيرِ الظرف وحرف الخفض (so Rand st. الجرّ im Text) لضرورة الشعرِ وذهب البصريّون الى انه لا يجوز ذلك بغيرِ الظرف وحرف الجرّ. — S. 38 Anm. Z. 6

dann 13 Inschriften aus dem 11. Jahrh., darunter mit den Namen: ביקצה vom Jahre 1001, משכ 1002, ארזו 1007 — von dieser Inschrift bringe ich das Original mit —, אקבייכה 1069 und אקביכה 1078 und בכינש 1081. Dann kommt noch eine Inschrift aus vom Jahre 1105 und eine vom J. 1204 mit dem Familiennamen מרסידי Mirasjedi.

Durch den Nachweis der Echtheit der ältern Grabschriften fällt ein grosser Theil der gegen die Echtheit vieler Epigraphe vorgebrachten Argumente in Nichts zusammen.

Bei dieser Gelegenheit will ich nicht unbemerkt lassen, dass das im Cataloge von Harkawi und Strack p. 288 f. mitgetheilte Epigraph vom Jahre 905, dessen Unechtheit die Verfasser behaupten und sogar den Zweck der Fälschung gefunden haben wollen, unweifelhaft echt ist; denn vor etwa anderthalb Jahren befand sich dieses Epigraph noch am Schlusse eines Pentateuchs in der Synagoge der tatarisch sprechenden rabbinischen Juden (genannt Krimtschaki) in Karasubasar (unweit Simpheropol) und ein rabbinischer Jude hat mir damals eine Copie dieses Epigraphs zugeschickt, welche von der des F. nur in einigen ganz unwesentlichen Punkten abweicht. F. konnte aber unmöglich jenes Epigraph in jene Handschrift der rabbinischen Juden hineingezaubert haben; denn dieselben gehen sehr ängstlich mit ihren in der That sehr kostbaren Mss. um und zeigen sie nur in Gegenwart mehrerer Personen. Bei meinem letzten Besuch in Karasubasar konnte ich dieses Epigraph nicht auffinden und der Rabbiner zeigte mir einen Schein jenes rabbinischen Juden, welcher mir die erwähnte Copie zugeschickt hat, worin derselbe bezeugt, dass er einige Mss. von ihnen entlehnt hätte, darunter auch die letzten Blätter jenes Pentateuchs, worin das fragliche Epigraph sich befindet.

Durch den Nachweis der Echtheit dieses Epigraphs fallen abermals mehrere Argumente gegen die Echtheit einiger anderer Epigraphe — z. B. der Gebrauch des Namens ספרד für Kertsch, was als Hauptmerkmal der angeblich gefälschten Epigraphe gelten soll — gleichfalls weg.

St. Petersburg, den $\frac{2.}{14.}$ August 1878.

D. Chwolson.

Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken

und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache.

Von

Georg von der Gabelentz.

I.

Literaturgeschichte.

Das Stück Literaturgeschichte, welchem die nächstfolgenden Seiten gewidmet sind, bietet ein Interesse ganz eigener Art. Nicht der Sinolog allein, vielleicht nicht einmal er in erster Reihe kommt hier in Betracht: gerade der Linguist wird sich vor eine Anzahl höchst reizvoller Probleme gestellt sehn.

Versuchen wir, die Sache a priori zu betrachten. Hier unsere flektirenden indogermanischen Muttersprachen, — dort eine Sprache, welche, soviel bekannt, mehr als irgend eine isolirend ist: zwei Antipoden im denkbar vollsten Sinne des Wortes. Und zwischen Beiden wir, geistig aufgewachsen in, verwachsen mit jenen, aber gewillt uns und Andere in dieser heimisch zu machen. Es giebt bekanntlich auch in dieser Lage ein bewährtes Mittel: man expatriire sich geistig und sprachlich. Allein der Interpret darf sich nicht expatriiren, und der Grammatiker ist Interpret; er giebt nur nicht Wort für Wort, nicht Satz für Satz oder Buch für Buch, sondern er giebt Sprache für Sprache, — schärfer gesagt: Sprachgeist für Sprachgeist. Wie nun, wenn Beide zweien incommensurabeln Grössen gleichen? Hier stehen wir auf dem Punkte, auf welchen ich den Leser führen wollte; und nun möge man jene Reihe von Gemeinplätzen entschuldigen. Die Aufgabe wollte eben geförmelt sein, soweit dies auf der Grundlage des Allbekannten möglich war; und vielleicht bewahrheitet sich im Verlaufe dieser Abhandlung der weitere Gemeinplatz: dass die richtige Förmelung einer Aufgabe der Hälfte ihrer Lösung gleichkommt.

Wäre es mir unmittelbar um Vorzeichnung eines grammatischen Rahmens zu thun, so würde manche andere Sprache kaum

weniger, nur andere Schwierigkeiten darbieten, als die chinesische. Keine von jenen jedoch hat meines Wissens so zahlreiche, keine so verschiedenartige Darstellungen erfahren, wie diese; darum dürfte keine eines literaturhistorischen Rückblickes gleich würdig sein. Ich glaube, sämmtliche bisher erschienene chinesische Grammatiken bis auf eine zu besitzen, und habe sie alle mehr oder minder genau durchgelesen. Drei Viertheile der hierauf verwandten Zeit müsste ich für vergeudet rechnen, wenn ich nur die Spracherlernung im Auge hätte; insoweit bestanden die Lesefrüchte oft nur in einem „periclum facere ex aliis". Nichts aber hat mir in gleichem Maasse die Frage nach System und Methode der Sprachlehre nahe gelegt, eine Frage, die schnell die Schranken der Einzelgrammatik überschreitend, zur sprachphilosophischen werden musste.

Abel Rémusat hat in der Vorrede zu seinen Éléments de la grammaire chinoise über seine Vorgänger in ähnlicher Weise Heerschau gehalten, wie ich es heute zu thun beabsichtige. Jene früheren Grammatiker sind mit Ausnahme eines einzigen heute veraltet, und Rémusat's Urtheile über sie wird man grösstentheils noch heute unterschreiben: zwei Gründe, mich stellenweise kurz zu fassen.

Das älteste einschlägige Buch

1) Des P. Francisco Varo Arte de la lengua Mandarina, Canton 1703, 8.

ist mir nie zu Gesichte gekommen; nach meinem soeben genannten Gewährsmanne mag man es allenfalls aus

2) Stephanus Fourmont, Linguae Sinarum Mandarinicae hieroglyphicae Grammatica duplex. Paris 1742, fol.

kennen lernen. Dies Buch soll in der That nichts mehr und nichts Besseres sein als ein Plagiat jenes spanischen Werkes, vermehrt durch Beigabe chinesischer Schriftzeichen, aber kaum verbessert, weil die Zeichen nicht selten falsch gewählt sind. Wo Fourmont bei dieser Zuthat das Richtige getroffen, da wird er aus den Arbeiten Anderer geschöpft haben. Nichts berechtigt zu der Annahme, dass er Chinesisch verstanden, sehr vieles spricht dagegen, vorab die Fehler, von denen sein Katalog der in der Pariser Bibliothek vorhandenen Originalwerke wimmelt. Seine Meditationes Sinicae, Paris 1737, fol., hat Rémusat richtig geschildert als „un livre obscur et presque inintelligible, rempli de notions vagues, inexactes, ou tout-à-fait erronées." Seine Grammatik aber ist, trotz des Titels, keineswegs ausschliesslich der heutigen Verkehrssprache gewidmet; sie enthält gar Vieles, was dem alten Style angehört, nur planlos untermischt mit Modernem. Trügt mich der empfangene Eindruck nicht, so hat es Fourmont mehr an Sachkenntniss gefehlt als an Verstande und Begabung. Wo er nicht auf's Abschreiben angewiesen ist, nimmt er zuweilen ganz geschickte Anläufe; nur eben bleibt der Kenner hinter dem Denker

zurück. Seine Sprachlehre, nach lateinischem Zuschnitte angefertigt und wahrhaft belehrender Beispiele fast entbehrend, ist längst ein Curiosum, nichts weiter, und das noch im bösen Sinne des Wortes.

3) Theoph. S. Bayeri Museum Sinicum &c. Petrop. 1730, 2 voll. 8.

hat Rémusat mit der gebührenden Milde beurtheilt. Dagegen scheint mir dieser Gelehrte das folgende Werk nicht ganz nach Verdienste zu schätzen.

4) J. Marshman, Elements of Chinese Grammar, auch unter dem Titel: Clavis sinica, Serampore 1814, 4.

Marshman war, soviel mir bekannt, ein ganz selbständiger und sicher ein sehr fleissiger und wohl belesener Forscher. Er stand, — auch geistig — nicht fern von der Schwelle der neueren Linguistik und hat sichtlich darnach gestrebt, die Sprache nicht nur im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu verstehen, sondern wirklich sie in ihrem Wesen zu begreifen. Er war ein scharfer Denker und ein sorgsamer Forscher; seinen Untersuchungen über die Entstehung und Bildung der chinesischen Schrift fehlen freilich die paläographischen Unterlagen, sonst aber sind sie von tadelloser induktiver Methode. Was Callery in seinem Systema phoneticum, und neuerdings Edkins in seiner Introduction to the study of the chinese characters des Näheren ausgeführt, ist von ihm mit sicherer Hand vorgezeichnet worden; Fourmont's Betrachtungen über diese Fragen dürfen, trotz manches Zutreffenden, das sie enthalten, neben den Leistungen des Engländers kaum genannt werden. Auch war Letzterer, soviel mir bekannt, der Erste, der einen tieferen Blick in das ehemalige Lautsystem der Sprache gethan; Mangel an Hülfsmitteln, namentlich an dialektischen, allein mag es gewesen sein, was ihn hierin nicht weiter vordringen liess. Seine Schreibweise ist leider von der geschmacklosesten Breitspurigkeit. Der eigentlich grammatische Theil des dicken Quartanten nimmt etwa 400 Seiten ein, und trotzdem ist die Ueberschrift: „The elements of chinese grammar" durchaus nicht zu bescheiden gewählt. Auf zwanzig Seiten zähle ich dreissig Beispiele, was etwa 600 für das ganze Werk ergeben würde. Fast jedes dieser Beispiele aber ist nicht nur mit zwischenzeiliger und freier Uebersetzung, sondern überdies mit einer sehr entbehrlichen sachlichen Einleitung ausgestattet. Der alte Stil ist zu Grunde gelegt, die Anlage des Ganzen sklavisch der der europäischen Grammatiken angepasst. Von den klassischen Wortstellungsregeln, welche Julien's Ruhm und Stärke bildeten, finde ich manche schon bei Marshman. Auf einzelne Unrichtigkeiten in der Förmelung der Regeln und der Erklärung der Beispiele einzugehen ist hier nicht der Ort.

5) Morrison, A Grammar of the Chinese Language. Serampore 1815, 4. 280 Seiten.

Dies Erstlingswerk des hochverdienten Lexicographen ist von Rémusat a. a. O. gebührend besprochen worden. Heute dürfte es

kaum mehr in Gebrauch kommen, und an Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft wird man es nicht mit Marshman's Werke vergleichen.

Ich bin absichtlich von der chronologischen Ordnung abgewichen, und werde dies auch ferner thun, um die Grammatiken einigermaassen gruppenweise beisammen zu halten.

6) Premare, Notitia linguae sinicae, Malacca 1831, 4. übersetzt in's Englische von J. G. Bridgman, Canton 1847, 8.

Der Verfasser, ein Zeitgenosse Fourmont's, lebte um Anfang des vorigen Jahrhunderts als Missionär im Mittelreiche. Er war einer jener katholischen Sendlinge, welche im richtigen Verständnisse ihrer Aufgabe vor Allem sich selbst im Chinesenthume heimisch zu machen trachteten, und ist ihm dies im vollen Maasse gelungen. Durch fortgesetzte sorgfältige Lektüre der besten Schriftsteller und, wie es scheint, durch den Verkehr mit hochgebildeten Eingeborenen hatte er sich hohe Meisterschaft in der Handhabung der Sprache und den feinsten stilistischen Geschmack angeeignet. Er war selbst gebildeter Chinese geworden, und seine ästhetischen Urtheile lassen den Europäer kaum mehr erahnen. Was er war, dazu wollte er seine Berufsgenossen heranbilden, und dies war für Anlage und Gestaltung seines wunderbaren Buches entscheidend. Der hodegetische Zweck scheint ihm kaum weniger zu gelten, als der unmittelbar didaktische; er lehrt nicht nur was, sondern auch wie gelernt werden, welcher Bildungsmittel man sich bedienen, worauf man bei dem Gebrauche Acht haben solle. Er fühlt vielleicht mehr als er es ausspricht, dass dies Lernen ein Akt der Befreiung sei von so und sovielen Vorurtheilen, welche uns von zu Hause her anhaften wie Lehm an den Sohlen. Was unserm Sprachbedürfnisse am nächsten zu liegen scheint und etwa der Formenlehre unserer Grammatiken entspricht, das macht er auf etwa zwanzig Seiten (12 und 9 der englischen Uebersetzung) ab.

Wilhelm von Humboldt deutet an, dass der treffliche Pater ein klares Bild vom Wesen dieser Sprache schwerlich gehabt haben möge. Dem wird man ohne Weiteres beipflichten; ein Linguist war Prémare nicht, und Rémusat's Urtheil, die Notitia sei eher eine Rhetorik als eine Grammatik, hat viel Zutreffendes. Es ist dem Schriftsteller sichtlich mehr darum zu thun, was geschmackvoll, als was zulässig und sprachgemäss sei. Nicht als könnte er wider den Sprachgebrauch verstossen; davor schützen ihn seine Quellen, durchweg gute Ausgaben der besten Autoren. Aber er lehrt nicht, oder doch nur ab und zu und nebenbei, warum im einzelnen Falle diese und nicht lieber jene Wendung gebraucht sei; den grössten Theil seines Buches würden Viele eher lexikalisch, als grammatikalisch nennen, weil in ihm etwa anderthalbhundert Partikeln und einige andere Wörter häufigen und auffälligen Gebrauches in ihren verschiedenen Anwendungen an Beispielen er-

läutert werden. Auch ich würde diese Bezeichnung wählen, wenn ich dem Wörterbuche als solchem einen Platz in der Sprachwissenschaft zuzuweisen wüsste. Allein gerade das Chinesische besitzt ja in den Hülfs- und Bildungswörtern das zweitwichtigste seiner sprachlichen Organe.

Mehr als ein Fünftheil des Werkes füllt die eigentliche Stilistik, die Lehren von Antithese, Wiederholung, Climax, didaktischer Frage, Beschreibung u. s. w. Diese Dinge liegen im Chinesischen der Grammatik weit näher als man meinen sollte, und sie dürfen hier in einem für den höheren Sprachunterricht bestimmten Lehrbuche kaum fehlen. Was ich hier sagen will, lässt sich vielleicht besser erleben, denn theoretisch erweisen; ein Versuch es darzulegen sei mir indessen gestattet. Der Chinese ist in Sachen des Stiles ein höchst heikler Feinschmecker. Er kennt sehr mannichfache Redefiguren und Schreibweisen, alle von gemeinsamen, jede überdies von besonderen Geschmacksregeln beherrscht; er verlangt zeit- und sachgemässe Anwendung einer jeden, dabei geschickte, vor Uebersättigung schützende Abwechselung; und vor Allem hat er ein feines Gefühl für Rhythmus. Nun sind viele seiner Bücher ohne Interpunktionen, oft mehrere Seiten lang ohne Absatz gedruckt. In einem Athem, so scheint es, folgt Wort auf Wort, — und diese Wörter gehören einer isolirenden Sprache an. Kenne ich die Stellungsgesetze, so weiss ich, was ich zu Anfange, in der Mitte oder am Ende des Satzes zu suchen habe. Wo habe ich aber Anfang und Ende der Sätze zu suchen? Gelegentlich geben mir gewisse Partikeln einen Anhalt. Wenn sie aber fehlen, — und sie fehlen oft, — was dann? da überfliege ich eben den Text, einerlei wieviele mir unbekannte Zeichen er enthalten möge, finde hier einen Parallelismus, dort eine Antithese, zähle wohl gar von gleichem zu gleichem Worte die Zeichen ab, gerathe unversehens in den Rhythmus hinein — und habe den Schlüssel in Händen. Man sieht, dies Verfahren ist so äusserlich, so rein formalistisch wie nur möglich; das Eingehen auf das Sachliche kommt erst hinterdrein. Aber was war es, was ich da gethan habe? Ich habe einfach das Stilmuster entdeckt, das meinem Autor vorgeschwebt haben muss, ich trommele den Takt, ehe ich das Lied kenne. Es ist selbstverständlich, dass diese Methode nicht überall, nicht in allen Texten gleich sicher zum Ziele führt. Wo sie fehlschlägt, da müssen lexikalische und realistische Erkenntnissmittel in die Lücke treten. Allein just jenes formalistische Moment, jene innige Verquickung der Satzbildung und Satzscheidung mit der Stilistik muss dieser letzteren mindestens in einer philologischen Grammatik die Aufnahme sichern.

Wir besitzen keine chinesische Sprachlehre, die sich in feiner und eingehender Behandlung dieses Gegenstandes mit Prémare's Notitia messen könnte. Wir besitzen auch, ausser des Gonçalves für uns weniger brauchbarer Arte china, keine, welche gleich reich

an wohl gewählten Beispielen wäre. Und endlich dies: es mag Jemand die chinesische Sprache besser verstehen lernen als der französische Pater; nicht leicht aber dürfte wieder ein Europäer so voll und ganz wie er den chinesischen Geist und Geschmack in sich aufnehmen. Darum wird nicht so bald ein zweiter gleich befähigter Lehrer chinesischer Rhetorik erstehen. Hierin erblicke ich den unvergänglichen Werth seines Buches, — einen Werth, welchen man stellenweise mehr durch die That als mit Worten anerkannt hat.

7) J. P. Abel-Rémusat, Élémens de la grammaire chinoise, ou principes généraux du Kou-wen ou style antique, et du Kouan-hoa, c'est-à-dire, de la langue commune généralement usitée dans l'Empire chinois. Paris 1822, 8. Nouv. Ed. ibid. 1857, gr. 8.

Das eben Gesagte gilt in erster Reihe von diesem Buche. Der Verfasser sagt, Préface pg. XIX: „On ne fait nulle difficulté „d'avouer que plusieurs exemples qu'on trouvera rapportés dans „ce volume, ont été empruntés, soit à l'ouvrage du P. Prémare, „soit aux autres dont on vient de parler: l'invention, en ce genre, „n'est pas un mérite à réclamer. Mais ce qu'on croit pouvoir „assurer, pour la sécurité de lecteurs et des étudiants, c'est qu'il „n'est pas un de ces exemples qui n'ait été vérifié sur les origi-„naux. On a compulsé à cet effet un grand nombre d'ouvrages &c." Die Wahrheit ist, wie C. F. Neumann (Premare, Marshman und A. Rémusat, München 1834, 4.) mehr wahr als zart nachgewiesen, dass der erste Inhaber des chinesischen Lehrstuhles am Collège de France fast Alles seinen beiden genannten Vorgängern, das Meiste dem erstgenannten einfach abgeborgt hat. Wenn er Seite XX wenigstens auf die Construktions- und Wortstellungsregeln Entdeckungsrechte beansprucht, so ist ihm wieder Marshman, ja Fourmont und allenfalls auch Prémare entgegenzuhalten. Wahrhaft sein Eigen ist kaum mehr als die Mache. Auf diesem Punkte jedoch zeigt sich gerade Verdienst genug um dem Verfasser ein gut Theil seiner Unredlichkeit zu verzeihen. Verdienst, ja Genie. Leichter, übersichtlicher, einladender vermochte der schwierige Stoff nicht wohl vorgetragen zu werden, als es hier geschehen ist, und bei Allem, was man im Einzelnen an dem Buche auszustellen finden mag: noch heute wüsste ich der Mehrzahl der Anfänger kein geeigneteres in die Hände zu geben. Mit der Geschichte des Pariser Lehrstuhles ist es ebenso eng verwachsen, wie dieser mit der Geschichte der Sinologie. Wo wäre Letztere ohne jene Beiden? Wäre statt dieses Buches Prémare's zehnmal inhaltreichere Notitia im Drucke erschienen, so würde man schwerlich so bald zu der Einsicht gelangt sein, dass Chinesisch ebenso erlernbar wie lernenswerth sei. Es bedurfte eines Elementarbuches, an welchem man Muth fassen konnte, und eines Lehrers, der Reclame zu machen verstand. Wir werden bald genug sehen, wie

es der Dilettanten bedurfte, die, durch ihren Meister kühn gemacht, zu Falle gerathen mussten, um die Wissenschaft vor Verseichtung zu behüten.

Es scheint lehrreich zu untersuchen, worin die Vorzüge der Élémens bestehen. Zunächst in möglichster Kürze, wie sie der Anfänger in seiner Sehnsucht nach raschem Eintreten in die Lektüre verlangt, — doch ohne jenen Lakonismus, den er nicht verstehen würde. Dazu kommt möglichste Uebersichtlichkeit und Handlichkeit. Die Haupttheile und Kapitel sind auch für's Auge scharf geschieden, die kurzen Regeln unter laufenden, die Verweisungen erleichternden Nummern paragraphirt. Der alte und der neue Stil sind gesondert behandelt, sodass man nur die ersten zwei Drittheile des Buches inne zu haben braucht, um mit Hülfe einer Uebersetzung und eines Wörterbuches einen alten Schriftsteller lesen zu können. Die Beispiele, freilich hin und wieder in unliebsamer Weise gekürzt, manchmal nicht ganz richtig erklärt, — sind mit doppelter, zwischenzeiliger und freier Uebersetzung versehen, — eine vorzügliche Schule in der Analyse. Ein leider nicht immer zuverlässiges Verzeichniss der chinesischen Schriftzeichen übt vor zum Gebrauche der Wörterbücher. Vor Allem aber lobe ich den Takt, mit welchem der Verfasser es verstanden, den dem Anfänger geläufigen europäisch-grammatischen Begriffen entgegenzukommen, ohne dem Geiste der chinesischen Sprache zu viel zu vergeben. Ich sprach von einzelnen Unrichtigkeiten. In der That ist das Buch stellenweise veraltet und mehrfach lückenhaft; die Erkenntnisse sind vorwärts geschritten, die Lücken inzwischen ausgefüllt worden. An neueren Grammatiken ist kein Mangel; keine jedoch, oder ich müsste sehr irren, ersetzt dieses geist- und geschmackvolle Plagiat.

Einmal schien es allerdings, als sollte ein solcher Ersatz kommen. Dies war im Jahre 1874, als Trübner & C. in London die erste Lieferung von Léon de Rosny's Grammar of the Chinese Language herausgaben. Das Heftchen enthält auf 48 Seiten 8. die Schriftlehre und einen Theil der Lautlehre in ähnlichem Geiste, doch selbständig und fast noch mehr im Sinne eines Elementarbuches dargestellt, als dies von Rémusat geschehen ist. Denke ich an des Verfassers bekanntes schriftstellerisches und didaktisches Geschick, an seinen, bei Sinologen nicht eben gewöhnlichen erweiterten linguistischen Gesichtskreis, endlich daran, wie er selbst vor Jahren für die zweite Auflage der Élémens thätig gewesen ist, wie er Rémusat liebt und Julien kennt, so muss ich es beklagen, dass diese Veröffentlichung keinen Fortgang nimmt.

8) Stanislas Julien.

Abel Rémusat's berühmter Schüler und Amtsnachfolger hat sein grammatisches Werk, die Syntaxe nouvelle de la langue chinoise, Paris 1869—1870, 2 Bde. 8., als siebenzigjähriger Greis geschrieben, nachdem er längst durch andere, höchst fruchtbare

Arbeiten das Verständniss der chinesischen Sprache um ein Bedeutendes gefördert hatte. Von seinen zahlreichen, überaus zuverlässigen Uebersetzungen soll hier nicht geredet werden. Schon sein Anhang zur Meng-tsï-Ausgabe: Brevis tractatus in quatuor litteras quae apud Mencium ejusque interpretes officio maxime notabili funguntur enthält des Neuen und Wichtigen viel. Epochemachend aber war sein gelehrter Streit mit G. Pauthier. Dieser hatte 1839 und 1841 im Journal Asiatique einige sehr verfehlte Uebersetzungen veröffentlicht, deren massenhafte Irrthümer Julien in folgenden drei Schriften:

a) Examen critique de quelques pages de Chinois rélatives à l'Inde, traduites par M. G. Pauthier, accompagné de discussions grammaticales sur certaines règles de position qui, en Chinois, jouent le même rôle que les flexions dans les autres langues. Im Journal Asiatique, Mai 1841.

b) Exercices pratiques d'analyse, de Syntaxe et de lexicographie chinoise. Paris 1842, 8.

c) Simple exposé d'un fait honorable &c. Paris 1842, 8.

mit erstaunlicher Gründlichkeit aber oft recht hämisch nachwies. Die drei Schriften, zumal die zweite, gehören zu den belehrendsten, die ich in diesem Fache kenne; wer vorschnell an die selbständige Lektüre chinesischer Texte gehen will, dem sollte man die Exercices pratiques in die Hand legen, um ihn zu warnen. Und wiederum, wem da zu wissen verlangt, worin Julien's Meisterschaft in der Analyse chinesischer Texte bestanden, wer sich selbst die bewährte Methode dieses Altmeisters anzueignen wünscht: der sollte diese geharnischten Bücher gründlich und mehr als einmal durcharbeiten. Julien liebte es die Stellungsgesetze als seine Entdeckung zu bezeichnen. Man hat im Vorigen gesehen, wieviel ihm hierin schon von Anderen vorgearbeitet war. Allein unzweifelhaft will er unter seiner „règle de position" ein Mehreres begriffen wissen, und gerade in diesem Mehrerwerb erblicke ich einen unschätzbaren Fortschritt. Das allwaltende Wortstellungsgesetz bedingt nämlich nicht nur den Casus des Substantivums oder das genus verbi, ersetzt mit anderen Worten nicht nur verschiedene Formen eines und desselben europäischen Wortes: sondern es ist auch ebenso oft für die Frage entscheidend, welchem Redetheile in unserm Sinne das nämliche Wort jeweilig angehöre, ob es etwa Adjektivum, Substantivum, Adverb, Verbum neutrum oder Verbum factivum sei. Erst in diesem Umfange kann es voll verstanden werden. Ein Sprachgebrauch aber, dessen Ursachen nicht immer einleuchtend sein mögen, hat es gefügt, dass viele Wörter durch die Nachbarschaft gewisser anderer ganz eigenthümlich begrifflich beeinflusst werden; die Zwei oder Drei gehen eine feste Verbindung ein, sie bilden unwandelbare Composita, deren Verkennung zu den tollsten Missdeutungen führen würde. Es giebt gewisse praktische Regeln, nach denen sich manche dieser Zwei-

und Dreisylbler von vorn herein als wahrscheinliche Composita erkennen lassen, z. B. die, dass zwei Wörter, welche sich in einer ihrer Bedeutungen berühren, zusammen den Begriff dieser gemeinsamen Bedeutung darstellen, dass zwei von entgegengesetzter Bedeutung meist durch „und" bez.: „oder" verbunden zu verstehen sind, dass hierbei das potius (das Grössere, Bessere, Höhere) voranzustehen pflegt u. dgl. m.[1]). Solche Fingerzeige gehören in die Sprachlehre; oft aber reichen sie nicht aus, und die Phrasenkunde muss nachhelfen. Auf deren Nothwendigkeit hat Julien mit allem Nachdrucke hingewiesen, und auch das möge man zu seinen Verdiensten rechnen.

Es ist tief zu beklagen, dass er nicht in den Jahren seiner Kraft an die Ausarbeitung einer vollständigen Grammatik gegangen ist. Ein Werk von linguistischer Vertiefung hätte er wohl auch damals kaum liefern können; dazu schien sein Kopf nicht angelegt. Aber sicher besässen wir dann ein ebenso reichhaltiges wie praktisch klares Buch, mehr auf das grammatisch Nothwendige, weniger auf das stilistisch Schöne gerichtet, als die Notitia linguae sinicae, und an grammatischen Beobachtungen vollständiger, als es irgend ein Zweiter hätte herstellen können. Sein Spätling, die Syntaxe nouvelle wurde allseitig mit verdientem Jubel aufgenommen. Was konnte man Besseres wünschen, als dass der merkwürdige Greis zum Gemeingute der Welt machte, soviel er selbst noch besass? Den ersten Band des inhaltreichen Buches hat mein verewigter Vater in unsrer Zeitschrift angezeigt[2]) und ich unterschreibe sein anerkennendes Urtheil noch heute mit vollster Ueberzeugung. Was aber der aufmerksame Leser dort zwischen den Zeilen finden wird, das muss hier ausgesprochen werden.

Dass der Verfasser Schrift- und Lautlehre von seinem Buche ausgeschlossen hat, besagt dessen Titel. Es ist keine vollständige Grammatik, sondern eben eine Syntax. Allein auch in dieser Eigenschaft ist es nicht sowohl ein vollständiges Werk, als vielmehr eine Vervollständigung seiner Vorgänger. In der ersten Abtheilung, welche die Ueberschrift „Syntaxe nouvelle de la langue chinoise" trägt, werden Substantivum, Adjektivum, Verbum und Adverb in Rücksicht auf ihre Funktionen und deren Erkenntniss betrachtet. Es ist dies im Wesentlichen eine Wiederholung der vom Verfasser in früheren Jahren veröffentlichten Beobachtungen, und namentlich insoweit sie dies ist, kommt jenes Talent der Aufstellung klarer praktischer Regeln noch einmal zur Geltung.

Unter der Ueberschrift „Monographies" werden nach einander acht der wichtigsten Partikeln in ihren verschiedenen Anwendungen

---

1) Beispiel: *jih* = Sonne, Tag; *yueh* = Mond, Monat. Also: *jih-yueh* = Sonne und Mond, weil die Sonne grösser ist als der Mond, — aber *yueh-jih* = Monate und Tage, wieder weil Erstere grösser sind als Letztere.

2) XXIII. Band S. 699—701. D. Red.

und Verbindungen behandelt; ein Kapitel „de l'antéposition" beschliesst diese Abtheilung. Dieselbe ist ungemein ergiebig für denjenigen, der sie mit Kritik zu benutzen und in der wüsten Masse der Einzelheiten das innere Band zu erkennen versteht. Geradezu verwirrend und entmuthigend aber muss sie auf Anfänger einwirken, denen der Verfasser nur sehr selten mittheilt, warum von den zwölf bis siebenzehn Anwendungen, die er unvermittelt und ungeordnet nach einander aufführt, nun gerade diese eine im gegebenen Falle vorliege. Die Thatsache ist, dass Julien hier unter Anwendungen kaum mehr versteht, als verschiedene Möglichkeiten dasselbe Wort durch passende französische Wörter wiederzugeben.

Von den beiden folgenden Abtheilungen: „Supplément aux Monographies" und „Table des idiotismes" ist wieder die erste namentlich für den weiter Vorgeschrittenen, die andere aber auch für den Anfänger unschätzbar. Dass Beide lexikalisch geordnet und durchaus nicht in grammatikalischem Geiste bearbeitet sind, thut wenig zur Sache. Die Wahl der zur Uebung angehängten, wörtlich übersetzten Texte ist vielleicht nicht eben glücklich; Uebersetzungen aus dem Sanskrit bilden nicht den Instinkt des chinesischen Geschmackes. Allein die einfache Methode der Analyse dürfte für den ersten Unterricht zu empfehlen sein.

Der zweite Band zerfällt wieder in drei Theile: 1) einen Wiederabdruck des „Examen critique", leider mit Belassung aller persönlichen Ausfälle gegen den unglücklichen, inzwischen hochbetagt wordenen Prügeljungen von 1841—42; 2) ein Wörterbuch bemerkenswerther Ausdrücke aus den Romanen *iü-kiao-li* und *Hao-khieu-tschuan*, dem neueren Stile angehörig; endlich 3) eine wörtliche Uebersetzung der drei ersten Akte des gleichfalls modernen Dramas *Tschao-schi-ku-rî*. — In allen Julien'schen Arbeiten vermisst man die Bezeichnung der Stimmbiegungen (Accente) bei den Umschreibungen chinesischer Wörter.

Es verlohnt sich der Mühe, an dieser Stelle Julien mit Prémare zu vergleichen. Beide sind Grössen ersten Ranges, Beide treten in ihren grammatischen Hauptwerken nicht eben als Grammatiker auf. Julien aber war Alles um's Uebersetzen aus dem Chinesischen, Prémare Alles um das Reden und Schreiben im Chinesischen zu thun. In diesem Verstande ergänzen Beide einander; doch vergesse man nicht, was oben gezeigt wurde, dass die Kenntniss der Rhetorik für das Verständniss und mithin für die Uebersetzung der Texte oft unentbehrlich ist. Der berühmte Professor war Dank einer unermüdlich unter steter Führung der saubersten Collektaneen fortgesetzten Lektüre zu einer Art Unfehlbarkeit gelangt, wie man sie dem gelehrten Jesuiten nicht zusprechen wird. Gerade jenes anerkannte Uebergewicht aber scheint der Entwicklung der Sinologie in ihrem Vaterlande Frankreich eher geschadet als genützt zu haben. Aus der Autorität wurde ein Despot, unver-

drossen hülfreich für Jeden, der sich ihm ganz zu Eigen gab, aber unduldsam gegen Jeden, der in seinem Machtgebiete, ich meine in Frankreich, neben ihm aufzukommen strebte. Was ich hier andeute, ist seiner Zeit von Léon de Rosny [1]) in pietätsvoller, doch sehr deutlicher Weise ausgesprochen worden; man muss darum wissen, wenn man der französischen Sinologie nicht Unrecht thun will.

9) St. Endlicher, Anfangsgründe der chinesischen Grammatik. Wien 1845, 8.

Verhielt sich Julien seinen französischen Vorgängern Prémare und Rémusat gegenüber beinahe ablehnend, so suchte der bekannte Wiener Polyhistor in eklektischer Weise sich die Errungenschaften dieser drei und der bisher erschienenen lexicalischen und schriftkundlichen Arbeiten zu Eigen zu machen. Der Gedanke war an und für sich nicht zu missbilligen, und Endlicher hat nicht versucht, mit einer Selbständigkeit zu prunken, die er nicht besass und nicht besitzen konnte. Gleich Rémusat wollte er ein Elementarlehrbuch liefern; allein das seine wurde doppelt so dick und vielleicht viermal so ausführlich, als das des Franzosen.

Die Aufschrift „Anfangsgründe" möchte ich nicht als Bescheidenheitstitel gelten lassen; sie fordert von dem Verfasser jene Beschränkung, in welcher sich der Meister zeigen soll. Darum hat von zwei Elementarbüchern das stärkere sich vor dem dünneren zu verantworten, nicht umgekehrt.

Endlicher hat, das muss ihm wieder zur Ehre nachgesagt werden, die Arbeiten seiner Vorgänger recht sorgfältig benutzt und wenigstens die ihm durch Uebersetzungen zugänglichen Texte der älteren Literatur fleissig in seine Collektaneen extrahirt; die Beispielsammlung ist grossentheils sein eigen. Allein, wenn ich recht urtheile, so hat er es weder verstanden, weise Maass zu halten, noch seinen Stoff zweck- und sachgemäss anzuordnen. Der Schrift- und Lautlehre, welche Rémusat auf 34 Seiten etwa soweit behandelt, als es dem Anfänger nöthig ist, widmet er 160 Seiten. Dabei behandelt er das Lautsystem in einer Weise, die zu den ärgsten Missverständnissen führen kann. Er redet da von Grundformen und Steigerungen, kurz er thut — vielleicht ohne es zu wissen —, als hätten wir schon eine fertige chinesische Etymologie, vermöge deren wir eine complicirtere Sylbe als Weiterbildung der und der einfacheren bestimmen könnten.

In der eigentlichen Sprachlehre, Seite 162—360, ist die Mehrzahl der Lehrsätze dem Rémusat'schen Buche entlehnt; zwischen hinein haben die in den Julien'schen Schriften enthaltenen Regeln und Beobachtungen Aufnahme gefunden. Aber in der Anordnung des Stoffes weicht der Verfasser gar sehr von den Élémens ab. Jene Zweitheilung in alten und neuen Stil, deren Vorzüge wir oben kennen lernten, giebt er auf; Beide behandelt er, allerdings

---

1) Congrès international des orientalistes, Tome I pg. 385—389.

mit ausdrücklicher Hervorhebung, nebeneinander. Nun möge ein kurzes aber recht vielsagendes Register folgen:

A. Von den vollen Wörtern. I. Nennwörter: 1) Hauptwörter. a) zusammengesetzte Wörter; b) Eigennamen; c) Genus der Hauptwörter; d) Numerus; e) Casus. 2) Beiwörter: a) Von den Beiwörtern überhaupt; b) Vergleichungsstufen. 3) Zahlwörter. II. Fürwörter: a) persönliche Fürwörter u. s. w. III. Zeitwörter: a) verschiedene Arten derselben; b) Modus; c) Zeitformen; d) Person und Zahl.

B. Von den leeren Wörtern. I. Adverbien; II. Beziehungswörter; III. Conjunktionen; IV. Interjektionen; V. Finalpartikeln.

Damit schliesst das Buch; und wenn ich die eingehendere Uebersicht hätte abschreiben wollen, so würde man noch deutlicher sehen, wie hier eine chinesische Syntax in das Prokrustesbett einer europäischen Formenlehre hineingezwängt ist. In der That finde ich, ausser der sehr unerheblichen Eintheilung in volle und leere Wörter und dem so unvermeidlichen Kapitel von den Endpartikeln, nichts, was an eine einsylbig-isolirende Sprache denken liesse. Rémusat hatte doch wenigstens die wichtigsten Hülfswörter und Wortstellungsgesetze in zusammenhängender Recapitulation behandelt und so den Weg einer erspriesslichen Lehrmethode vorgezeichnet. Sein Nachfolger erspart sich dies, d. h. er lässt das, was den Genius dieser Sprache ausmacht, in der Umhüllung. Jetzt frage ich: ist es zu hart, wenn man behauptet, dass Endlicher der Welt mehr genützt haben würde, wenn er etwa den Rémusat übersetzt und nur durch Einfügung der Julien'schen Regeln ergänzt hätte? — Man findet immer und immer wieder die „Anfangsgründe" in linguistischen Werken angezogen; das Buch ist dadurch zu einem Ansehen gelangt, das es meiner Ueberzeugung nach nicht verdient.

10) A. Bazin, Grammaire Mandarine, ou principes généraux de la langue chinoise parlée. Paris 1856, 8.

Ueber Werke, welche die heutige Umgangssprache behandeln, wage ich nur mit allem Vorbehalte zu reden; ich würde mich ihrer Besprechung völlig enthalten, wenn sie nicht selbst einander einigermaassen controlirten. Ist A. Bazin meines Wissens nie in China gewesen, so waren es dafür Andere, deren Arbeiten ich besitze, um so länger. Auf diese muss ich mich verlassen, wenn ich über Jenen urtheilen will.

Bazin hatte im Jahre 1845 im Journal asiatique ein Mémoire sur les principes généraux du chinois vulgaire veröffentlicht. Er hatte die Entdeckung gemacht, dass der sogenannte *kuân-hoá*, den Rémusat im zweiten Theile seiner Grammatik dargestellt, mit nichten die heutige allgemeine Verkehrssprache des Mittelreiches sei, dass diese Verkehrssprache in der That keine einsylbige mehr genannt werden könne, und dass viele ihrer Elemente als blosse Wortbildungsmittel aufzufassen seien.

Die grammaire mandarine ist nach des Verfassers ausgesprochener Absicht eine Entwickelung jener Sätze. Bazin mag in der Verfolgung seiner Lieblingsideen bisweilen nach Entdeckerart zu weit gegangen sein; z. B. möchte ich einsylbige Verba in Verbindung mit einsylbigen Objekten (S. 42—43) nicht als wahre Composita gelten lassen, weil diese Objekte durch davortretende Attribute ohne Weiteres von ihren Verben getrennt werden können, und weil die betreffenden Verba wohl eher ein Objekt überhaupt, als gerade das eine bestimmte Objekt erfordern. Paradigmata, wie er sie an zwei Stellen giebt, sind in alle Wege dem Sprachgeiste zuwider; ich betrachte sie indessen als harmlos, da der Schriftsteller selbst sich gegen etwaige verfehlte Schlussfolgerungen deutlich genug verwahrt. Nur das hätte er hervorheben sollen, dass man die Ausdrücke für „ehemals, zuvor, vollenden, künftig, dereinst", durch welche er die Präterita und Futura bildet, überhaupt nicht anwenden muss, sobald von einer bestimmten, näher bezeichneten, vergangenen oder zukünftigen Zeit die Rede ist. In solchen Dingen weicht auch das Neuchinesische selbst von den formenärmsten unsrer europäischen Sprachen weit, weit ab.

Der Hauptsache nach findet unsres Verfassers Betrachtungsweise in den Forschungen anderer, sehr bewährter Kenner ihre Bewahrheitung. Es ist leicht einzusehen, dass diese Theorie eine ganz andere Scheidung zwischen Wort- und Satzlehre zugleich erheische und ermögliche, als die von dem durchgängigen Mono syllabismus. Bei Letzterer kann es sich fragen, ob die einsylbigen Wörter gewisse Bildungen als aufgehobene Momente in sich enthalten; in ihrem Verhalten zu einander können sie nur syntaktisch begriffen, und die Syntax kann nur in eine niedere und eine höhere geschieden werden. In der That ist die Lehre von den zusammengesetzten Wörtern auch für das Verständniss der älteren Sprache fruchtbarer, als man glauben sollte. Auch in der Sprachwissenschaft kann das Spätere ein Früheres erklären. Ich rede hier von jenen Ansätzen, von jenen embryonalen Existenzen, die anscheinend noch wenig sind, aber gewiss viel werden wollen. Was sich mir in Bazin's und Anderer Werken voll entfaltet darstellt, davon glaube ich schon in den ältesten Sprachdenkmälern der Chinesen sehr deutliche Keime zu erkennen. Nicht als meinte ich, gleich dem Verfasser der Grammaire mandarine, dass man vor Alters viel anders gesprochen, als geschrieben habe, sondern ich halte dafür, dass die Tendenz der Sprache gewisse Wörter zu ständigen Einheiten miteinander zu verknüpfen, mindestens ebenso alt sei, als jene ehrwürdigen Urkunden, und dass man diese besser verstehe, wenn man jener Tendenz gebührender Maassen Rechnung trage. Bemerkt sei übrigens, dass der Verfasser die Scheidung zwischen Wort- und Satzlehre nicht immer in streng folgerechter Weise vollzieht; § 124 z. B. hätte besser im ersten Theile Aufnahme gefunden. Von anderen, mehr blos Einzelheiten betreffenden

Bedenken, die mir beigehen, mag ich in diesem Aufsatze überhaupt nicht reden.

Am Schlusse seines Buches kehrt Bazin zu dem zurück, was wir als den Angelpunkt seiner Lehre kennen lernten. An fünfundzwanzig erläuterten Beispielen zeigt er, wie verschieden seine langue mandarine von der Sprache der Romane sei, aus welchen Rémusat (Prémare) seine Beispiele und Beobachtungen entnommen. Der Unterschied ist in der That auffällig, und da die Uebertragungen von einem einheimischen Sian-seng herrühren, so darf man sich auf sie verlassen. Mir aber giebt dies Eine zu denken, dass ein Kenner wie Prémare von einem so beträchtlichen Unterschiede nichts sagt. Er und viele seiner damaligen und früheren Berufsgenossen standen zu den Gebildetsten des Landes in viel innigerer Beziehung als die heutigen Sendboten. Möchte man da nicht muthmaassen, dass damals noch, zum Wenigsten in der vornehmsten Gesellschaft, die Sprache des *iü-kiao-li* und des *Hao-khieu-tschuan* die gangbare war?

Die Grammaire mandarine theilt hinsichtlich der geschmackvoll kurzen und klaren Darstellung die meisten Vorzüge der Élémens. Mit ihr verlasse ich die französische Schule, um zurückgreifend einige andere, zum Theil ältere, selbständige Werke zu betrachten, ehe ich von dem jüngsten Erzeugnisse französischer Sinologie rede.

11) J. A. Gonçalves, Arte china constante de alphabeto e grammatica, comprehendendo modelos das differentes composiçoens. Macao 1829, klein 4. [1]

Die Arte china bildet mit dem Diccionario China-Portuguez und dem Diccionario Portuguez-China ein Ganzes, in dessen Zusammenhange sie der Verfasser gebraucht und beurtheilt wissen wollte. Diese grosse dreitheilige Arbeit verfolgt den ausgesprochenen Zweck, nicht nur die Portugiesen Chinesisch, sondern auch die Chinesen Portugiesisch zu lehren. Wir unsrerseits können es nur mit der Grammatik und mit dieser nur hinsichtlich ihres Lehrwerthes für Europäer zu thun haben.

Das mehr als fünfhundert Seiten haltende Buch erinnert auf den ersten Blick an die Notitia des P. Prémare, mit welcher es auch im Reichthume an Beispielen wetteifert. Allein, wenn nicht Alles trügt, ist es eine vollkommen selbständige Arbeit, deren sehr tiefgehende Abweichungen von des grossen Jesuiten Werke wir bald kennen lernen werden.

Auch Gonçalves lehrt die Sprache für den Gebrauch im Mittelreiche, und er erwartet, dass diejenigen, die sich seiner Arte bedienen wollen, einen chinesischen Lehrer hinzuziehen. Somit erspart er sich zunächst die Umschreibungen der chinesischen Beispiele.

1) Bazin, Gramm. mandarine pg. 36 erwähnt eine Grammatica sinica desselben Verfassers. Von der Existenz einer solchen habe ich sonst nie erfahren

Allein er scheint sich sein Ziel weniger hoch gestellt zu haben, als Prémare; denn die lengua volgar, die er lehrt, ist das *kuân-hoá* des gewöhnlichen Lebens, nicht die Sprache der eleganten Romane, und sein estilo sublime ist nicht entfernt in dem feinsinnig wählerischen Geiste des Prémare behandelt. Eigentliche Beobachtungen und Regeln enthält das Buch nur in sehr geringer Anzahl und in karger Form; was der Verfasser seine „regras" (Regeln) nennt, sind oft nichts weiter, als Ueberschriften zu unausgesprochenen Regeln, welche der Leser sich selbst aus den gegebenen Beispielen entnehmen mag. Ein weiterer Einblick in die Oekonomie des Buches wird erweisen, inwieweit dasselbe überhaupt als Grammatik gelten könne.

S. 1—88 behandeln das „Alphabeto china" in Form eines Verzeichnisses der phonetischen Elemente und der vom Verfasser aufgestellten 129 Radikale. S. 90—127 Phrasen im niederen und höheren Stile. S. 130—145 „Grammatik", in welcher die Wiedergabe europäischer Sprachformen durch chinesische Hülfswörter und Construktionen an Beispielen gezeigt wird. S. 146—183 „Syntax", davon achtzehn Seiten Beispiele für den Gebrauch gewisser Partikeln der höheren Schreibweise; S. 184—214 Uebungen in dieser Schreibweise. Es folgen nun weiter Gespräche in der Umgangssprache, Sprüchwörter, dann S. 327—421 sehr schätzenswerthe Belehrungen über gebräuchliche mythologische und historische Anspielungen [1]), S. 422—502 Proben chinesischer Composition. Angefügt ist eine Arte china sem letras chinas in Mandarinen- und Canton-Dialekte, ganz ohne Regeln.

Die portugiesischen Sätze sind in der eigentlichen Grammatik und den geeigneten Theilen der Syntax immer in beiden Dialekten parallel wiedergegeben, was die Vergleichung Beider sehr erleichtert, gelegentlich wohl aber auch einen gewissen Zwang auf den Verfasser ausgeübt haben mag.

Es dürfte nicht zweifelhaft sein, dass wir für unsere philologischen Zwecke der Notitia linguae sinicae vor der Arte china entschieden den Vorzug zu geben haben. Allein ein schlechthin, oder auch nur bedingt abfälliges Urtheil soll damit über Letztere keineswegs ausgesprochen sein. Wer an der Hand anderer Lehrmittel die ersten Schwierigkeiten der Sprache überwunden hat, dem öffnet sich hier wieder eine, eben durch ihre Eigenartigkeit höchst wichtige Fundgrube. St. Julien citirt die Arte china oft und gern, Bazin entlehnt ihr einen grossen Theil seiner Beispiele, und unlängst erst hat Graf Kleczkowski Band I seines Cours graduel et complet de Chinois parlé et écrit, enthaltend: phrases

---

1) W. F. Mayers, The Chinese Reader's Manual, a Handbook of biographical, historical, mythological and generally literary reference, Shanghai 1874, 8. ist ein schätzbares Nachschlagebuch. Vgl. meine Anzeige im Lit. Centralblatt, 1875, No. 28.

de la langue parlée, tirées de l'Arte China du P. Gonçalves, Paris 1876, pp. LXXII, 102 und 116, 8. veröffentlicht.

Rein praktische, nicht mit grammatischer Tendenz verfasste Lehr- und Hülfsmittel, Phrasen- und Stilmustersammlungen wie die von Rochet, Wade, Doolittle u. A. haben im Folgenden unberücksichtigt zu bleiben.

12) (Bytschurin) Jakinf, Kitaiskaja Grammatika. St. Petersburg 1834, XXII und 241 Seiten, gr. 4., lithographirt.

Dem Verfasser, einem russischen Mönche, der einen sehr grossen Theil seines Lebens im Mittelreiche verbracht hatte, wird wohl allgemein ein Platz unter den tüchtigsten Kennern der Sprache eingeräumt. Seine Grammatik scheint im westlichen Europa wenig gekannt und selbst auf antiquarischem Wege kaum erlangbar zu sein; die Sprache des Verfassers selbst scheint ihr wie so manch anderem Buche den Weg gen Westen versperrt zu haben. Ich selbst, kaum erst Anfänger im Russischen, wage nur zögernd und mit allem Vorbehalte über das Werk zu berichten.

Dasselbe, so sehr es auf eigenen Füssen steht, erinnert in manchen Dingen angenehm an Rémusat's Élémens. Das gleiche Streben nach lehrbuchmässiger Kürze, Uebersichtlichkeit und Bestimmtheit, auch etwa derselbe Umfang. Anordnung und Darstellung sind in beiden Büchern sehr verschieden. Der russische Gelehrte handelt von Schrift und Aussprache weit ausführlicher als der Franzose; die 92 Vorschriften der Schönschreibekunst füllen allein 23 Seiten.

In der eigentlichen Grammatik, S. 57—137, werden der alte, classische Stil und die Umgangssprache nebeneinander dargestellt, doch so, dass Ersterer überwiegt. Auf ein einleitendes Kapitel über die (funktionelle) Veränderlichkeit der Wörter und die Redetheile, folgen nacheinander die Hauptstücke über Substantiv, Adjektiv und Zahlwort, Pronomina u. s. w. mit Zugrundelegung der dem europäischen Schüler geläufigen grammatischen Begriffe, doch eigentlich ohne entstellendes Zwangsjackenthum. Die drei letzten Kapitel: X, über die chinesische Vertheilung der Wörter nach Redetheilen S. 104—113, XI und XII über die Stellung der s. g. vollen und der s. g. leeren Wörter, S. 114—137, sind eben specifisch chinesisch angelegt. Bei den Beispielen vermisst man die wörtliche Analyse.

Ueber hundert Seiten füllen die angehängten „Tafeln", welche etwa zur Hälfte der Schriftlehre angehören und dann weiter die s. g. Numeralien (classifyers), die Ehrfurchts- und Bescheidenheitssurrogate für die Fürwörter der 1. und 2. Person und endlich die Waarennamen des russisch-chinesischen Handelsverkehrs aufführen. Zahlreiche Fehler in den sonst sehr sauber gezeichneten chinesischen Charakteren, meist des Lithographen, zuweilen auch des Verfassers Schuld, — mindern leider die Brauchbarkeit des Werkes, und die russisch-chinesische Transscription sollte dem Westeuropäer ein

Gräuel sein. Dies Alles hindert nicht, dass ich eine Uebersetzung des Buches von berufener Feder wohl wünschen könnte; es würde damit der noch immer unersetzten Sprachlehre Rémusat's vielleicht eine fruchtbringende Concurrenz geschaffen. Der Uebersetzer müsste nur zugleich Bearbeiter sein und weglassen oder verändern, was nur dem Russen zu wissen frommt, oder was Jeder anderwärts suchen und finden wird. Zwei Umstände wiegen mir schwer: einmal die Kennerschaft des Verfassers, und dann die Kürze des Buches. Es wird Zeit, dass wider die Élémens ein gleichberechtigter Mitbewerber in die Schranken trete, gefällig, dem Anfänger gewidmet gleich ihnen, und doch aus anderer Schule. Ich meine ein kurzes Buch für den Lehrzweck des europäischen Büchersinologen, und ein Buch, das von der sprachwissenschaftlichen Befähigung des Lernenden nicht zuviel erwartet.

13) Philo-Sinensis (Karl Gützlaff), Notices on Chinese Grammar, Part I: Orthography and Etymology. Batavia 1842, 148 Seiten. 8. (Mehr nicht erschienen.)

Der Verfasser, Missionar der Berliner Gesellschaft, war 1826 nach Batavia, 1827 auf eine der Molukken gelangt, und da er hier für die Verbreitung des Evangeliums unter den Chinesen thätig sein konnte, so ist anzunehmen, dass er bereits früher sich mit deren Sprache beschäftigt gehabt. 1828 begab er sich nach Bangkok, seit 1831 hat er in China gelebt, wo er mehrere Bücher in der Landessprache veröffentlicht. Praktische Kenntniss dieser letzteren ist also bei ihm ohne Weiteres vorauszusetzen.

Seine Notices sind Bruchstück geblieben; die Syntax, welche den zweiten, vermuthlich grösseren Theil des Werkes einnehmen sollte, hat er nie veröffentlicht. Die Laut- und Schriftlehre, S. 1—16, ist sehr kurz, mehr hindeutend als ausführend. Ein recht gutes Kapitel „On Words", S. 16—24, die allgemeine Lehre von ein- und mehrsylbigen (zusammengesetzten) Wörtern enthaltend, bereitet auf das vor, was der Verfasser Etymology nennt. In Letzterer werden die Redetheile nach europäischer Ordnung und nach Analogie der Formlehren in unseren Grammatiken behandelt; z. B. Cap. I, Substantivum: a) Artikel, dessen regelmässiger Mangel; Ausdrücke, welche gelegentlich als Surrogate dafür gelten können; b) Casus; c) Genus; d) Numerus, auch die s. g. classifyers oder numeratives besprechend. Cap. II, Adjectivum u. s. w. Es ist anzuerkennen, dass in der Ausführung dieses Planes, — ich meine im Einzelnen, — der Sprache bei Weitem nicht soviel Zwang angethan wird, als man von vorn herein befürchten sollte. Die altklassische und die heutige (Umgangs-)sprache werden zugleich und wohl auch mit ziemlich gleicher Ausführlichkeit gelehrt, aber gebührend gegeneinander hervorgehoben. Das Buch mag über dreitausend Beispiele, meist volle Sätze enthalten, etwa halb soviele

als Prémare's Notitia [1]). Dabei ist das Buch keineswegs eine Beispielsammlung nach Art der Arte china des Gonçalves, sondern es wird jeder der mehreren hundert Paragraphen durch Regeln oder Beobachtungen eingeleitet. Die Transscription der chinesischen Wörter ist die schlechte Morrison'sche, aber für den Forscher immer noch besser, als das von vielen Neueren angenommene Pekinger Lautsystem. Von den Accenten ist leider nur der vierte, eingehende, angedeutet. Die Uebersetzung der Beispiele lässt wohl öfter zu wünschen übrig; allein, das ist auch bei Prémare der Fall und ein Vorwurf, welcher weniger den Schriftsteller, als den damaligen Stand der Sinologie trifft. Die Erfahrung lehrt, dass zwei Sprachen sich lange aneinander gemessen haben müssen, ehe die entsprechendsten Uebersetzungsformen zwischen ihnen festgestellt sind.

Leider wird die Brauchbarkeit des Buches durch eine wahrhaft erbärmliche Ausstattung sehr beeinträchtigt. Blasser Druck ohne Auszeichnung der Umschreibungen chinesischer Sylben vor dem englischen Texte, leidlich gezeichnete, aber winzig kleine chinesische Charaktere, dünnes Papier, durch welches der auf der Rückseite befindliche Druck durchschimmert, — kurz eine wahre Marter für die Augen des Lesers.

14) Jos. Edkins, A Grammar of the Chinese colloquial Language, commonly called the Mandarin Dialect. Shanghai 1857, 264 S. 8. 2d ed. Shanghai 1864, gr. 8.

Der Londoner Missionar J. Edkins hatte bereits im Jahre 1853 „A Grammar of Colloquial Chinese, as exhibited in the Shanghai Dialect, Shanghai, 247 S. 8.", veröffentlicht, ein Buch, in welchem er feine grammatische Beobachtungsgabe, gute linguistische Schulung und grosses Geschick der Anordnung und Darstellung seines Stoffes bewiesen. All dieses Lob gebührt seiner Mandarin Grammar in gleichem, stellenweise selbst in noch höherem Grade. Der Verfasser ist unter den Grammatikern der Erste, welcher eine gründliche Untersuchung des chinesischen Laut- und Tonwesens unternommen hat. Er untersucht die älteren schriftlichen Quellen der Chinesen, hält sie mit den heutigen Dialekten vergleichend zusammen und verfährt dabei nach einer Methode, die den strengen Anforderungen unsrer Indogermanisten entsprechen dürfte. Insoweit das Kapitel „on Sound" auf die Ermittelung des altchinesischen Lautbefundes abzweckt, enthält es zugleich das fast fertige Programm zu des Verfassers unlängst erschienener Introduction to the Study of the Chinese Characters (London, 1876, gr. 8.) [2]). Ueber

1) Rémusat's Angabe über diese, Élémens, pg. X, beruht wohl auf einem Rechenfehler.

2) Angezeigt von Pott, Gött. Gel. Anz. 1877, Stück 11 und 12, und von mir, Literar. Centralblatt 1877, No. 14, S. 470—471. — Eine eingehendere Besprechung behalte ich mir vor.

seine ausführliche und anscheinend sehr rationale Darstellung des Betonungswesens mögen Solche urtheilen, welche an Ort und Stelle beobachten können.

Bazin gefiel sich in der Entdeckung, dass die heutige gebildete Umgangssprache der Chinesen ein Anderes sei als was uns Prémare und Rémusat als Neu- oder Vulgärchinesisch lehren. Wo Jener Gegensatz sieht, da erkennt der Engländer Entwicklung. Auch sein Zweck ist zunächst der, in die Sprache des jetzigen Verkehrs einzuführen; allein, er ist sich des Zusammenhanges zwischen dieser und den älteren Phasen des Chinesischen zu wohl bewusst, als dass er nicht dem ursprünglichen, monosyllabisch-isolirenden Gepräge der Sprache immer Rechnung tragen sollte. Sein Buch ist nicht nur dreimal grösser, sondern auch viel schwieriger als das Bazin'sche; zugleich ist es entsprechend reichhaltiger, sowohl an Beispielen als an Regeln, leider aber, wenigstens in der mir vorliegenden ersten Auflage, nicht ganz so übersichtlich, wie es hätte sein können und sollen. Man vermisst jene kurzen Paragraphen, jene typographischen Hervorhebungen der Regeln, Beispiele, Bemerkungen, welche ausführlichere Lehrbücher handlich machen.

Die Eintheilung des zweiten Hauptabschnittes: „The parts of Speech“ ist die uns geläufige. Die Syntax enthält die Kapitel: Ueber Rection (government), — Einfluss der Wortstellung auf die Redetheile, — Kürzung und Erweiterung, — Innerer Satzbau, — Aeussere Beziehungen der Gruppen, — Einfache, — Coordinirte, — Subordinirte Sätze, — Ellipse und Pleonasmus, — Antithese, — Rhythmus. Man sieht, hier werden wir ganz in das Wesen des chinesischen Sprachbaues eingeführt, bis zu der ihm eigenen Vermählung von Stilistik und Grammatik. Drei Anhänge über neuere einheimische sprachliche Forschungen, über die Literatur des s. g. Mandarinendialekts und über dessen südliche Form beschliessen das Buch.

Mir scheint, der europäische Sinolog werde gut thun, an das Studium dieses trefflichen Werkes nicht zu früh zu gehen. Einige Bekanntschaft mit dem Altchinesischen sollte er ohnehin mitbringen; allein auch eine gewisse vorläufige Bekanntschaft mit der heutigen Umgangssprache deucht mir erwünscht. Der Verfasser selbst hat in seinen „Progressive Lessons“ [1]) ein gutes vorbereitendes Buch geschaffen; aber auch Bazin's Grammaire mandarine oder der erste Band von Perny's Grammaire de la langue chinoise (wovon später), werden den Zutritt zu diesem Lehrbuche ebenen. Dasselbe ist nichts weniger als für Anfänger bestimmt. Die Beispiele sind nicht analysirt und, soviel ich sehe, durchaus nicht auf eine methodisch schrittweise Vermehrung des Wortschatzes berechnet. Ihre

1) Deutsch übersetzt und erläutert unter dem Titel: Deutsch-chinesisches Conversationsbuch von Joseph Haas; Shanghai 1871, 197 Seiten, 8.

gewaltige Zahl wird den Anfänger ebenso hemmen und stören, wie den tiefer Forschenden entzücken. Statt jener knöchernen positiven Regeln, — der Commandoworte, mit denen der Sprachmeister seine Recruten drillt, — oft kluge kritische Betrachtungen, als redete der Verfasser zu Seinesgleichen.

15) Wilh. Schott, Chinesische Sprachlehre. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstunterweisung. Berlin 1857, 169 S. gross 4. Hierzu:

Dess. Zur chinesischen Sprachlehre. Berlin 1868, 4.

Schott's Sprachlehre ist überwiegend der classischen und nachclassischen Sprache gewidmet, und in der genial selbständigen Art, wie diese aufgefasst und behandelt wird, erblicke ich die hervorragende Bedeutung des Buches. Der Verfasser, weniger ausschliesslich Sinolog als die Meisten seiner Vorgänger, mehr Linguist als sie Alle, — den einzigen Rémusat etwa ausgenommen, — hat den Versuch gewagt, der chinesischen Grammatik eine Form zu geben, welche keine andere Voraussetzung kennt, als den Bau der Sprache selbst. Man muss die Neuheit und Kühnheit eines solchen Unternehmens voll würdigen, wenn man dem Buche Gerechtigkeit will widerfahren lassen. Hätte der Verfasser statt dessen ein blosses ausführliches Programm drucken lassen, so hätte dies genügt, um ihm auf alle Zeiten den hervorragenden Platz in der Geschichte der chinesischen Grammatik zu sichern, welcher ihm meiner Ueberzeugung nach gebührt.

In Rücksicht auf technische Aeusserlichkeiten steht Schott's Werk hinter den meisten anderen zurück. Keine numerirten Hauptstücke, Kapitel, Paragraphen; schlechte Marcellin-Legrand'sche Typen für das Chinesische, — zuweilen wahre Monstra —, der deutsche Text in jener Orthographie, die den Leser anmuthet etwa wie ein drückender Stiefel den Fusswanderer, ein gleich hinlaufender, der wirksamsten Hervorhebungsmittel entbehrender Druck, zahlreiche Anmerkungen unter der Linie, kein systematisches Inhaltsverzeichniss, — nur zu einigem Ersatze Seitenüberschriften. Man könnte meinen, ein Collegienheft vor sich zu haben: droben das Diktat des Professors, unten seine mündlichen Glossen, die ein fleissiger Zuhörer nachgetragen! Und in der That ist der Stil selbst vieler Orten nicht der streng disciplinirte eines Lehrbuches, sondern der eines belehrenden Vortrages mit gelegentlichen kleinen Excursen.

In dem propädeutischen Theile geht die Laut- und Wurzellehre, wie billig, der Schriftlehre voraus. Dass der Verfasser sich folgemässig behindert gesehen hat, vor der Schriftlehre chinesische Zeichen anzuwenden, mindert freilich den Werth der Beispiele. Und wäre die Lehre von den zusammengesetzten Wörtern, S. 12—15, nicht besser dem Kapitel: Chinesische Wörter als Satztheile, S. 52, einzuverleiben oder unmittelbar vorauszuschicken gewesen?

Gefährlich scheint mir der Gebrauch, den der Verfasser, freilich in Uebereinstimmung mit den Meisten seiner Vorgänger, von dem Ausdrucke „Wort“ macht. Sylben wie *ma, č'u, ngo, hi, ho, hoa, hu, k'iü* u. s. w. kommen in allen fünf Tönen (Accenten, Stimmbiegungen) vor und entsprechen wieder in den meisten derselben mehreren Schriftzeichen von ganz verschiedenem Begriffswerthe, die oft in den Dialekten unter sich verschieden ausgesprochen werden. Nun ist bekanntlich dem chinesischen Worte die Betonung adhärent: *mā, mâ, mà, má* und *mă* hält kein Chinese für das nämliche Wort. Der Verfasser thut dies aber, oder vielmehr er scheint es nach der Meinung jedes Nichtkenners zu thun. Wollte er nun selbst hier fünf verschiedene Wörter annehmen, so würde ich ihm noch nicht beipflichten. Denn was bürgt bei der bekannten lautlichen Verschliffenheit des Neuchinesischen dafür, dass, was heute gleichlautend und gleichtönend ist, es auch vor Alters gewesen? Dass der s. g. eingehende Accent (*mă*) aus dem Schwunde einer wortschliessenden muta entstanden, weiss man bereits. Allein auch ohnedem: wer würde „sein“ = suum, und „sein“ = esse für ein Wort ausgeben? Ich schlage vor, *ma* (gleichviel wie betont) als einen Lautcomplex, *mâ, mà, má, mă* als vier Sylben, endlich: *mà*, Pferd, *mà* ein Geldgewicht und *mà*, Achat, als drei Wörter zu bezeichnen.

Seite 4 heisst es: „Es giebt kein durch Ableitung entstandenes Wort ...., keine angefügte oder gar eingekörperte Zeichen grammatischer Verhältnisse. Der anziehenden Kraft wirkt überall eine abstossende entgegen, die jedes Stammwort, wie eng auch die Verbindung sei, isolirt hält“. Dem wird von manchen Seiten widersprochen. In Peking z. B. verbindet man das Wort *ĕrh* (*rĭ*) = Kind, wenn es als diminutives Substantivsuffix dient, mit dem davor befindlichen Worte zu einem neuen, auf *rh* auslautenden Einsylbler; so wird *jên* + *ĕrh* : *jĕrh, pǐng* + *ĕrh* : *pǐerh, pàn* + *erh* : *pàrh* (Haas, deutsch-chines. Conversationsbuch, S. 8). So entsteht aus *tsaò* = früh + *wàn* = spät das vulgäre Wort: *tsân* = Zeitdauer (daselbst S. 4 der Aufgaben). So scheint schon in den Classikern *ču* (rad. 149) mancher Orten aus einer Zusammenziehung von *či* (dem Objektspronomen) + *hu* (Präposition und Finale) entstanden zu sein; z. B. *Lün-iü* VI, IV; XI, XXI; XIII, II, 2; XIII, XV, 1; XV, XX. Im Dialekte von Chin-cheu werden wohl von *ngò-mēn, nì-mēn* : *ngan, nin* = wir, ihr, abgeleitet; und ähnlich werden wir uns vielleicht den Hergang in vielen der Fälle denken müssen, wo neue Wörter in der Schriftsprache Aufnahme gefunden haben [1]).

---

1) Graf Kleczkowsky, Cours graduel et complet du Chinois parlé et écrit, T. I, partie française, pg. 34 fg., führt noch erstaunlichere Beispiele an: *k'il* für *k'i-lai, haot* für *hao-ti*, fügt aber freilich hinzu: Dans la réalité, il n'en va peut-être pas tout-à-fait ainsi!

Seite 30: „Ueberhaupt kann man die chinesische Schrift in jeder Sprache lesen". Gleichfalls ein oft gehörter Ausspruch, der erst in einem so bedeutenden Buche Wiederhall finden musste, ehe er der Widerlegung bedurfte. Wäre er zutreffend, so wäre die chinesische Schrift überhaupt keine Schrift, so gäbe es überhaupt keine Wortschrift, sondern die chinesischen Charaktere stünden auf gleicher Stufe mit unseren Ziffern, deren sogenanntes Lesen selbst eher ein Deuten oder Uebersetzen ist. Lesen wir doch, wie wir sagen, in den arabischen Zahlzeichen Dinge, die gar nicht geschrieben sondern nur durch die Stellung ausgedrückt sind. Denn wie verhält sich 19 zu undeviginti, 96 zu quatre-vingt-seize? Die chinesische Schrift ist so gut wie irgend eine die sichtbare Darstellung der Sprache, welcher sie zugehört. Die Frage ist nur, auf welcher Stufe der Analyse sie ihre Sprache gefasst hat, welcher Art Einzelheiten sie darstellt. Nun ist sie nicht Buchstabenschrift wie die unsere, auch nicht (phonetische) Sylbenschrift wie die japanische oder tscherokesische, sondern Wortschrift. Dies darf sie sein, weil und insoweit die von ihr unveränderlich bezeichneten Worteinheiten selbst unveränderlich sind. Jetzt versuche man es, eine Wortschrift für eine agglutinirende oder flektirende Sprache zu erfinden, oder man versuche, in einer solchen Sprache einen chinesischen Text abzulesen, ohne etwas darin umzustellen oder zu ergänzen. Schneidet man gewissenhafter Weise von den deutschen oder türkischen Wörtern die Endungen weg, so liest man eben nicht mehr deutsch oder türkisch. Der Japaner, dessen Verfahren man mir entgegenhalten könnte, liest entweder das Chinesische in seiner verderbten Aussprache Wort für Wort ab, oder er verwandelt es vermittels eines künstlichen Apparates von Lesezeichen in einen möglichst adäquaten Ausdruck seiner Sprache, oder endlich er übersetzt es ganz so wie wir dies thun müssen.

Dass Schott sich in diesem ersten Theile seines kurzen Lehrbuches nicht auf Untersuchungen, wie sie bei Edkins gerühmt wurden, einlassen konnte, liegt in der Natur der Sache. Was er hier giebt, darin steht er Keinem der Uebrigen nach, und dass er uns mit fruchtlosen Weitschweifigkeiten, wie sie Endlicher in seiner Lautlehre vorträgt, verschont, das versteht sich wohl bei einem Sprachforscher seines Ranges von selbst. Ich wiederhole es, nur die Vorliebe für sein Buch kann mich veranlassen, daraus soviel hervorzuheben, was ich bei den Anderen mit Stillschweigen übergangen habe.

Ueber die Grammatik im engeren Sinn, S. 52—165, welcher vorzugsweise die vielen und gehaltvollen Nachträge und Berichtigungen der Schrift: „Zur chinesischen Sprachlehre" gewidmet sind, muss ich nun in fortlaufendem Auszuge berichten. Sie behandelt, wie angedeutet, den neueren Stil nur nebenher, so zu sagen einstreuend, und hat ihre Beispiele für den alten Stil zum nicht geringen Theile nachclassischen Werken entlehnt. Dies wäre

ein Nachtheil, wenn der Verfasser wie Prémare in der Kunst edler Schreibweise Unterricht ertheilen, wenn er nicht vielmehr für das Verständniss jederlei höherer Lektüre vorbereiten wollte. Dass dabei oft seltenere, dem Anfänger entbehrliche Schriftzeichen mit vorkommen, ist bei dem verhältnissmässigen Reichthume an Beispielen kaum von Belang. Diese Beispiele sind aber durch Wort-für-Wort-Uebersetzungen und oft noch durch angeknüpfte Betrachtungen in dankenswerthester Weise erläutert.

Einem kurzen einleitenden Kapitel: „Chinesische Wörter als Redetheile ausser der Satzverbindung" wird ein Verzeichniss der Pronomina angefügt. Der Verfasser sagt S. 52: „Da diese ihrer Form nach nichts Auszeichnendes haben, so scheint es nicht minder überflüssig von ihnen, als von jedem anderen Redetheile, abgesondert zu handeln. Jedoch u. s. w." Ihrer Form nach gewiss nicht; das Chinesische kennt ja nur syntaktische Unterscheidungsmittel. Was aber eine eigenartige syntaktische Behandlung erfährt, das, sollte ich meinen, kennzeichnet der Sprachgeist eben dadurch so stark, wie er es vermag, als etwas Besonderes. Nun erfahren die chinesischen Wortstellungsgesetze eine Ausnahme, welche Stanislas Julien, Syntaxe nouvelle, Band I S. 147—149 als Antéposition bezeichnet. Sie besteht darin, dass in gewissen Fällen das Objekt vor, statt der allgemeinen Regel nach hinter das regierende Verbum tritt. Die Erscheinung ist dem Verfasser nicht entgangen, vgl. S. 63 und 80; ich selbst habe sie in etwa sechszig Beispielen beobachtet und gefunden, dass sie an gewisse, scharf begränzte Voraussetzungen gebunden, dass aber allemal das voranstehende Objekt ein Pronomen ist. Ausser den Finalen und einigen anderen Partikeln von vermuthlich pronominalem Ursprunge wüsste ich keinen Redetheil, der sich einer gleich wirksamen Auszeichnung zu erfreuen hätte.

Der Abschnitt: Verhältniss der Satztheile und Sätze, sofern es aus blosser Stellung sich ergiebt, wird ohne Weiteres durch das Kapitel: Nennwort zum Nennworte eröffnet. Ich hätte gewünscht, hier eine Darstellung derjenigen Stellungsgesetze, welche alle Redetheile ohne Unterschied beherrschen, vorausgeschickt zu sehen; die einzelnen Kapitel hätten sich dazu wie soviele Schösslinge zur gemeinsamen Wurzel verhalten, und die folgenden Abschnitte über abhängige und Zwischensätze, über die Partikeln, wären selbst wieder aus jenen Grundgesetzen organisch zu erklären gewesen.

Zu den Nennwörtern rechnet der Verfasser S. 58 mit Recht auch diejenigen, „welche zu den allgemeinsten Bezeichnungen einer Oertlichkeit gehören", Theil- und Beziehungswörter möchte ich sie nennen; denn, wie er S. 160 ergänzt, gehört auch *kú*, Ursache, dazu. Diese alle durchwandern nach sehr bestimmten Gesetzen eine grosse Zahl der Redetheile im europäischen Sinne des Wortes (vgl. Julien, Exercices pratiques pg. 175, 178, 183; Syntaxe nouvelle I, pg. 269, 270, 272), und diese Vielseitigkeit ist für sie

16) J. Summers, A Handbook of the Chinese Language; Parts I and II: Grammar and Chrestomathy, prepared with a view to initiate the student of Chinese in the rudiments of this language, and to supply materials for his early studies. Oxford 1863, XXV, 231, 105, 34 und 9 Seiten gr. 8.
Dess. The Rudiments of the Chinese Language, London 1864, 12.

Der Verfasser fand, wie er auch anerkennt, durch die Vorarbeiten Anderer, besonders Edkins' und Schott's seinen Weg gebahnt. Als Professor der chinesischen Sprache am King's College zu London musste er das Bedürfniss nach einem, den Zwecken der Anfänger entsprechenden, beide Stilarten behandelnden englischen Lehrbuche empfinden, dergleichen es ja bis dahin noch nicht gab. Sein Handbook war auf vier Theile berechnet, deren zwei letzte aber nicht erschienen sind. Die Grammatik nimmt Seite 1—190 des ersten Bandes ein; Seite 191—231 füllen sechs dem Praktiker recht willkommene Appendices.

Die Grammatik zerfällt in zwei Hauptstücke: I. Etymology, nämlich a) Laut- und Schriftlehre, und b) „the forms of expression". In diesem Abschnitte wird zunächst von den Redetheilen im Allgemeinen, vom Substantivum, dessen Bildung durch Zusammensetzungen, und ähnlich vom Adjektivum, Zahlwort u. s. w. bis zu den Interjektionen und Finalen gehandelt. Der Gedanke einer Wortbildungs- und Formenlehre hat hierbei unverkennbar den Verfasser beherrscht: es sollen die Satzelemente auch in ihren höheren Einheiten, doch ausserhalb der Satzverbindung anschaulich gemacht werden, und so ist ganz folgerecht beim Substantivum die Casuslehre weggelassen worden. — Das zweite Hauptstück: Syntax, zerfällt in die Abschnitte a) On simple constructions, Seite 97—176, und b) On sentences, S. 180—190. Erstere, nach Schott's Vorbilde lediglich vom Sprachbaue selbst ausgehend, scheint mir das beste Stück des Buches zu sein. § 2: General rules relating to the position of words hätte zweckmässiger Weise der Lehre von den „Ausdrucksweisen" — forms of expression — zur ersten Orientirung vorausgeschickt werden sollen. Hoffmann wirft in seiner japanischen Sprachlehre, Seite 45—47 einen „Blick auf die japanische Syntax" und bemerkt hierzu einleitend: „Die Gesetze der Wortfügung, welche in der japanischen Sprache herrschend sind, bestimmen auch die Wortbildung, d. h. die Weise, wie diese Sprache aus ihren einsylbigen Wurzeln Wörter, und aus den vorhandenen Wörtern neue Wörter gebildet hat und noch bildet, — ist denselben Gesetzen unterworfen, wie die Weise, worauf die Bestandtheile eines Satzes sowie Sätze, welche miteinander in Beziehung stehen, geordnet werden. Eine kurze Uebersicht dieser Gesetze ist deshalb der Lehre von der Wortbildung vorauszuschicken". Dies passt meines Wissens auch auf viele andere Sprachen,

vielleicht auf alle nicht-flektirenden, ganz sicher aber auf das Chinesische. Und eine solche Vorausverständigung über die Wortfolge wäre, auch wo sie nicht theoretisch geboten, schon aus praktischen Gründen zu empfehlen; denn sie allein ermöglicht es dem Sprachlehrer, ohne dem Verständnisse des Schülers vorzugreifen, schon in den Kapiteln von den Satzelementen volle Sätze mitzutheilen. — Die folgenden Paragraphen 3 und 4, Seite 99—103 sind kaum etwas Anderes als ein ganz fasslicher Auszug aus Schott's Hauptstücke: Verhältniss der Satztheile und Sätze, sofern es aus blosser Stellung sich ergiebt". § 5: Uncommon use of certain words in phraseology ergänzt die Wortbildungslehre; § 6: The modifications and relations of the parts of speech, eine Art Vermählung dieser Letzteren mit der Wortstellungslehre darstellend, enthält unter anderen die Regeln über die Casus des Substantivs, die Grade des Adjektivs u. s. w. Die bereits Seite 77—79 erklärten verba substantiva werden Seite 122—126 nochmals näher betrachtet. Diese Partie, sowie die Lehre von den Negationen sind Vorzüge, welche das Summer'sche Buch nur noch mit Gützlaff's Notices theilt. — § 7: The syntax of the particles, S. 142—180 bespricht zwar eine grössere Anzahl Hülfswörter als Schott's entsprechendes Hauptstück, ist aber weniger wissenschaftlich gehalten.

Die zweite Section, On sentences, neun Paragraphen auf 11 Seiten, wohl an den entsprechenden Theil von Edkins' Mandarin Grammar sich anlehnend, kann aus mehr äusserlichen Gründen nicht empfohlen werden.

Das Buch ist mit den bereits oben getadelten Marcellin-Legrand'schen chinesischen Typen gedruckt, um aber die Kosten der Herstellung zu verringern, sind namentlich gegen das Ende der Sprachlehre hin die einheimischen Zeichen oft bei den Beispielen weggelassen, und ist dem Leser die Aufgabe gestellt, sie sich selbst aus dem früher Erlernten zu ergänzen, — eine verdriessliche und für Anfänger nicht unbedenkliche Zumuthung. Zuweilen auch sind als Beispiele Stellen aus der Chrestomathie durch Angabe der Seite, Zeile und Wörternummer citirt. Da hat man dann die Mühe des dreifachen Nachschlagens, im chinesischen Texte, der Transscription und der englischen Uebersetzung. — Alter und neuer Stil sind nicht immer genügend gegeneinander hervorgehoben, während doch gerade in diesem Buche ein scharfes Auseinanderhalten Beider geboten schien.

Streben nach ächt lehrbuchmässiger Ordnung, Präcision und Uebersichtlichkeit, sowie Reichthum an knapp und scharf geformelten, freilich zuweilen etwas zu eng oder zu weit gefassten Regeln sind die Vorzüge dieses Werkes; ähnlich den Rémusat'schen Elémens verdient es das Lob einer geschickten Compilation, ohne indessen den letzteren an Tauglichkeit für den Neuling entfernt gleichzukommen. Die Ausarbeitung ist eine ungleichmässige,

namentlich die für den europäischen Schüler vorherrschend wichtige altklassische Sprache viel zu dürftig behandelt.

Die Rudiments des Verfassers wollen nichts mehr sein, als eine vorläufige praktische Belehrung über die wichtigsten grammatischen Erscheinungen sammt kleinem Vocabulare und Phrasenbuche. Das Ganze ist ein winziges Ding, mit dem der Reisende auf der sechswöchigen Ueberfahrt nach China sich auf ein paar Stunden die Zeit vertreiben kann.

17) W. Lobscheid, Grammar of the Chinese Language, II Parts, Hongkong 1864, XXXVII, 110 und 178 Seiten. 8.

Dies ist nach meiner und wohl so ziemlich nach aller Welt Meinung eine gänzlich unbrauchbare Arbeit, so unübersichtlich und unklar, dass eine Analyse, wäre sie überhaupt thunlich, auf pure Raumverschwendung hinauslaufen würde. Dass Beispiele aus dem höheren Bücherstile im Canton- (Punti-) Dialekte umschrieben werden, mag man sich noch gefallen lassen. Dass aber, z. B. I, S. 71 diese Umschreibung auch auf „Mandarin Colloquial" angewandt wird, ist wohl mehr als bedenklich. Dem Verfasser scheint eben die Punti-Aussprache für die einzige zulässige zu gelten; sonst würde er weder diese Grammatik noch sein späteres „Chinese and English Dictionary" so zusatzlos bezeichnet haben. Theil I scheint eine Art Formlehre sein zu sollen; Theil II enthält eine „syntax of the written style", S. 1—61, dann notes on Canton Colloquial, S. 61—70, endlich allerhand Lese- und Uebungsstücke.

18) P. Perny, Grammaire de la langue chinoise orale et écrite. Tome I: Langue orale, Paris 1873, VII und 248 Seiten; Tome II: Langue écrite, Paris 1876, XVI und 547 Seiten Lex. 8.

Dieses umfängliche, ausserordentlich schön ausgestattete Werk ist zunächst für die Vorbildung der Missionäre bestimmt und dem entsprechend ohne wissenschaftliche Ansprüche nach rein praktischen Erwägungen verfasst. Gleich Prémare und Gonçalves glaubte der Verfasser seine Schüler zunächst in der Umgangssprache heimisch machen zu müssen, ehe er sie in die höhere und ältere Stilform einweiht. Die beiden Bände sind ihrer ganzen Anlage nach von einander so verschieden, dass wir jeden besonders zu betrachten haben. Trockene Inhaltsberichte sind dabei nicht zu vermeiden.

Band I behandelt in den Prolégomènes I. die chinesische Sprache im Allgemeinen, II. die Irrthümer und Vorurtheile, welche betreffs ihrer im Umlaufe sind; III. die Methode sie zu erlernen; IV. die Stimmbiegungen und Aspirationen; V. ihren Sylbenschatz (mots radicaux ou primordiaux). Die eigentliche Grammatik zerfällt in die Kapitel: I. Vorbemerkungen über die „langue orale", ihren Charakter, ihre Abschattungen, ihre leichte Erlernbarkeit und die Wichtigkeit der Stellungsgesetze, — welche übrigens nicht

angegeben werden, — endlich ihre Dialekte. II. Das Substantivum: § 1: chinesische Unterscheidung und Bezeichnung der Redetheile. (Dies hätte wohl in das erste Kapitel gehört!) § 2. Die neun Classen der Substantiva, nämlich die einsylbigen und die verschiedenen Arten der zusammengesetzten; § 3. Genus; § 4. Numerus; § 5. Augmentativa und Diminutiva. § 6. Wie Substantiva durch Wortstellung zu Adjektiven, Verben und Adverbien werden können; § 7. Zusammengesetzte Substantiva, deren Glieder ohne Veränderung des Sinnes umgestellt werden können, und solche, wo dies unmöglich ist; § 8. Aufzählung einiger siebenzig Substantiva von entgegengesetzter Bedeutung. — III. Adjektivum; IV. Zahlwort; V. Eigennamen; VI. Fürwörter; VII. Verbum; VIII. Adverbien; IX. Präpositionen und Postpositionen; X. Conjunktionen; XI. Interjektionen; XII. Sammlung von Idiotismen der chinesischen Sprache, sowohl der gesprochenen wie der geschriebenen. XIII. Chinesische Höflichkeit: Ehrfurchts- und Bescheidenheitsausdrücke, Begrüssungsformen u. s. w. Ich habe die Paragraphen des zweiten Kapitels aufgeführt, weil die Anordnung in Kapitel III—VIII analog ist. Die Arbeit ist im Ganzen recht sorgsam und sauber, die Eintheilung übersichtlich, die Darstellung einfach. Die Erscheinungen des alten Stiles sind, soweit es der Rahmen des Buches zuliess, schon hier überall mit berücksichtigt, und so enthalten Kapitel II—XI das was Andere Etymology genannt haben einschliesslich der Lehre vom Wandel der Wörter verschiedener Kategorien durch verschiedene Redetheile. Die Lehrsätze sind meist kurz, oft so kurz geförmelt, dass man sie induktiv aus den Beispielen ergänzen muss. Es gilt dies namentlich da, wo der Verfasser von der règle de position redet. Dem Anfänger wird das Verständniss der Beispiele dadurch erschwert, dass die beigegebenen Uebersetzungen oft sehr frei auf französisch wiedergegeben, nur selten durch lateinische Wort für Wort-Uebersetzungen erläutert sind. Ein kurz vorbereitendes Kapitel über die Schrift wird der Beginner ungern vermissen. Die chinesischen Zeichen, solange man sie nicht in ihre Bestandtheile zu zerlegen versteht, erscheinen wie wirre Anhäufungen von Strichen, deren Nachzeichnung sehr schwierig, deren Einprägung in das Gedächtniss geradezu unmöglich fallen muss. Bei einem Werke von so rein praktischer Richtung sind derartige Mängel besonders störend.

Band II, welchen der Verfasser für den weitaus wichtigeren erklärt, zeigt weniger Einheit des Planes als der erste. S. 1—130 handeln von der chinesischen Schrift: Kapitel I. Im Allgemeinen; II. Classification der Charaktere nach ihrer Bildungsweise; III. Wandel der Schriftformen (Schriftarten) im Laufe der Zeiten; IV. Lexicalische Anordnung der Schriftzeichen. Der Verfasser theilt hier, ab und zu mit gar behaglicher Redseligkeit, doch fast kritiklos viel Belehrendes und Unterhaltendes mit. Was von den 130 Seiten wirklich eingelernt sein will, ist sehr wenig und meiner Ueber-

zeugung nach gerade für den Missionär, den Praktiker noch lange nicht ausreichend. Alle Welt weiss, wie sehr im Mittelreiche der Besitz einer schönen Handschrift geschätzt wird. Sie ist dortzulande erstes Erforderniss eines gebildeten Menschen, und wohlgemerkt, sie beruht nicht nur auf der festen, sicheren, dabei flüchtigen Pinselführung, auf deutlicher und gleichmässiger Buchstabenzeichnung, sondern überdies auf der streng correkten Ausführung eines jeden einzelnen Schriftzeichens. Für letztere giebt es eine grosse Anzahl Regeln. Bytschurin, Grammatik S. 29—52 und Bridgman, Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect, führen die 92 Lehrparagraphen des berühmten Kalligraphen *Schaó-ying* auf. Diese Vorschriften sammt zugehörigen Proben mussten gerade für unsres Verfassers Publikum vom höchsten Werthe sein. Herr Perny aber giebt nur eine Anzahl Beispiele für die Reihenfolge, in welcher die Striche eines Zeichens zu machen sind, S. 96—98, und als Vorlage zum Schreiben eine Tafel der Radicale. Die Zeichnungen der Striche, aus welchen die chinesischen Charaktere bestehen, sind sehr schlecht ausgeführt und noch dazu zur Hälfte auf den Kopf gestellt.

Ueber die praktische Wichtigkeit der phonetischen Schriftelemente habe ich mich bereits, Bd. XXX, S. 597 dieser Zeitschrift ausgesprochen. Wo nun soviel Raum auf die Schriftlehre verwendet wird, wie hier, da dürfte ein Verzeichniss der wichtigsten „phonétiques“ nicht fehlen. Statt soviel des Wichtigen aber theilt uns der Verfasser auf S. 47—82 Proben der 32 alterthümlichen oder alterthümelnden Schriftformen — meist müssigen Verschnörkelungen — aus Khang-hi's bekanntem Lobgedichte auf Mukden mit, sammt zugehörigen mythologischen Entstehungsgeschichten, — lauter schalem Zeuge. Kann man ärger wider die schriftstellerische, didaktische Oeconomie verstossen?

Kapitel VI, Allgemeine Regeln der chinesischen Syntax, wird durch eine wenig wissenschaftliche Besprechung der Frage eröffnet: Entbehrt das Chinesische wirklich der grammatischen Formen und Regeln? Die darauf folgende Syntax der Redetheile S. 135—155 ist ein unverbesserter Auszug aus Julien's Syntaxe nouvelle I, pg. 12—67. Darauf folgt S. 155—158 eine Aufzählung der bekanntesten Wortstellungsgesetze, fast ohne Beispiele.

Kapitel VII, über die Bedeutung der Partikeln, S. 158—238, ist wieder eine blosse Umarbeitung der Monographien, welche der Verfasser in Julien's nur erwähntem Werke vorfand. Leider ist die Entlehnung überall ohne Nennung des geistigen Eigenthümers geschehen, und um so unangenehmer berührt es, den Verfasser, — wenn man das einen Verfasser nennen darf, — immer und immer wieder auf den todten Meister schmähen zu hören.

Kapitel VIII, über die chinesische Literatur im Allgemeinen, und über ihre wichtigsten Denkmäler, enthält in der ersten Sektion eine recht ausführliche, zum Theile auf Prémare beruhende Schil-

derung der verschiedenen Stilarten, S. 245—262. Der sich daran schliessende Abriss der Literaturgeschichte S. 263—366 mit zahlreich eingestreuten übersetzten Textproben ist zwar nicht eben wissenschaftlich, doch hübsch geschrieben und im Allgemeinen zu empfehlen. Die Quellen, aus welchen der Verfasser geschöpft, habe ich sonst nicht verfolgt; die vier Fabeln S. 362—365 aber hat Herr Perny wieder, diesmal mit Nennung seines Gewährsmannes, aus der Syntaxe nouvelle entnommen.

Kapitel IX, über die chinesische Literatur im Besonderen, bespricht zunächst die Vorzüge der chinesischen Literatur vor denen der „alphabetischen Sprachen". Darin werden S. 272—273 die einfachen Striche der Schrift wieder ebenso unschön und zum Theile verkehrt abgedruckt wie S. 40, 41 (vgl. oben). Sektion 2 lehrt im Anschlusse an Prémare die hauptsächlichsten rhetorischen Figuren, welche an klassischen Beispielen erläutert werden.

Kapitel X, Chinesische Redensarten, giebt ähnlich wie dies Prémare am Schlusse seiner Notitia begonnen hatte, auf S. 446—492 eine Sammlung von 400—500 Phrasen; diese sind nach ihrer Länge, von zwei bis zu zwanzig Charakteren, geordnet und, wie dem Verfasser zu glauben, aus guten, classischen Quellen geschöpft.

Kapitel XI ist ein Abriss der Verskunst, wieder eine Menge guter Beispiele enthaltend.

Es hält sehr schwer, sich über den Werth dieses zweiten Bandes ein Gesammturtheil zu bilden. Von wirklich Neuem, Selbständigem dürfte auf den 547 Seiten sehr wenig zu entdecken sein. Das ist indessen auch nach dem Zwecke des Buches gar nicht zu verlangen. Der Missionär soll chinesisch sprechen, soll chinesische Bücher lesen und verstehen und womöglich auch sich in der Sprache schriftlich ausdrücken lernen. Zuviel kann ihm also kaum geboten werden, wenn es ihm nur in methodischer Ordnung zufliesst. Neue wissenschaftliche Entdeckungen aber interessiren ihn vorerst noch gar nicht: er darf froh sein, wenn er das Vorhandene sein Eigen nennt. Dies Vorhandene aber steckt zur Zeit noch in so und so vielen, zum Theile schwer zugänglichen Büchern zerstreut. Wer das Beste zusammensucht und für ihn zu einem wohnlichen Baue zusammenfügt, dem schuldet er tausend Dank. Und ähnlich wie er sind im Grunde genommen wir Anderen auch dran. Darum soll man den Verfasser wegen seiner Unselbständigkeit nicht tadeln. Ein Anderes ist es, wie er extrahirt, wie er die Extrakte geordnet hat. Und hierin können wir ihn nicht loben. Von der Schriftlehre sprachen wir bereits. Die Stellungsgesetze, mit welchen er das VI. Kapitel des zweiten Theiles beschliesst, hätten, wie dies schon bei Summers' Handbook hervorgehoben wurde, die ganze Grammatik — im ersten Bande — eröffnen sollen. In den Monographien führt er allerdings die Anwendungen der einzelnen Partikeln in anderer Reihenfolge auf,

als sein Gewährsmann. Allein ich sehe nicht, dass dadurch etwas für die Ordnung gewonnen wäre, Phraseologie, Stilistik und Poetik hätten wohl besser vor, als hinter der Literaturgeschichte Platz gefunden.

Zwei Dinge entstellen meiner Meinung nach das Werk. Einmal das schlechte Transscriptionssystem. Die neuenglische Unart, die Pekinger Anlaute einzuführen, hat Herr Perny allerdings vermieden. Dafür hat er aus, ich weiss nicht welcher anderen Mundart des *kuān-hoá* andere verwirrende Lautverwechselungen angenommen. Z. B. ersetzt bei ihm *laï* zugleich *naï*, *lan* zugleich *nan*, *lin* zugleich *ning* und *ling*, *min* zugleich *ming*, *ỳ* zugleich ì und *yè* und für *tschī*, das bekannte Genitivwort und Adjektivpronomen schreibt er *tchē*. Ein zweiter Uebelstand ist die grosse Menge der Druckfehler in den chinesischen Beispielen und Textauszügen. Zu meiner Freude erfahre ich, dass ein Verzeichniss derselben nachträglich veröffentlicht werden soll. Die chinesischen Typen sind sehr klein, aber von vollkommener Schärfe und meist sehr zierlicher Ausführung.

Dass der Verfasser sich nicht selten in einer gewissen Breite zu ergehen liebt, habe ich schon angedeutet. Wiederholungen, z. B. wo es gilt, die chinesische Sprache als eine besonders leicht erlernbare, regelmässige, schöne u. s. w. zu preisen, kommen dabei oft genug vor. Es spricht sich aber in solchen Fällen immer, selbst in den kühnsten Ueberschwänglichkeiten, eine so aufrichtig warme Begeisterung des Schriftstellers für seine Sache aus, dass man sich die kleinen Geduldsproben gefallen lassen wird.

Darf man das Buch empfehlen? Für den ersten Anfang ganz gewiss nicht; dazu ist es zu dickleibig, in der Anordnung des Stoffes zu wenig methodisch und in der Erklärung der Beispiele zu wenig elementar und analysirend. Wer aber etwa Rémusat's Élémens durchgearbeitet und keine Lust hat, sich Julien's und Prémare's Werke anzuschaffen, der mag für Beide bei Perny einigen — nicht vollen — Ersatz und überdies noch manches Andere finden, was er sich sonst mit beträchtlichem Aufwande an Zeit und Geld zusammen schaffen müsste, auch dies aber nur, wenn erst das Buch durch ein sorgfältiges Druckfehlerverzeichniss zu einem zuverlässigen gemacht sein wird.

II.

Aufgaben der grammatischen Behandlung des Chinesischen.

1) Die grammatische Darstellung einer uns fremdgearteten Sprache bietet dem Linguisten ein ebenso schwieriges wie reizvolles Problem. Die Schwierigkeit liegt in dem Verhältnisse zwischen der Sprache als der Gesammtheit ihrer Erscheinungen und der Sprache als einem Darstellungsmittel. Jene gleicht einem

geometrischen Körper, der zu jeder Zeit nach allen Richtungen hin betrachtbar ist, — diese einer Linie, die immer nur von einem Punkte aus zu einem bestimmten anderen führen kann, immer auf einmal nur Eine Richtung verfolgt. Wie soll sie den Körper durchmessen? Dies ist die erste Frage, und die Antwort scheint nahe zu liegen: man lasse die Linie nach und nach den Körper in allen seinen Hauptrichtungen durchlaufen.

2) Dieser Körper aber ist ein gegliederter, seine Theile sind erkennbar verschieden. Die Darstellung, soll sie sachgemäss sein, muss dieser Gliederung folgen. Dies wird sie leisten, wenn sie erstens den Körper als einen so und so gegliederten, und zweitens jedes Glied einzeln beschreibt.

3) Nun ist diese Gliederung eine organische, der Körper ist ein Organismus, in welchem jeder Theil in zweckmässiger Wechselwirkung zum Ganzen steht, — einer den andern bedingend, jetzt unterstützend, jetzt beschränkend, das Ganze beherrscht von einem gemeinsamen Lebensprincipe, zu welchem sich die einzelnen Organe ungleichartig und ungleichwerthig verhalten. Hier zeigt es sich, wo der Kern- und Ausgangspunkt einer systematischen Darstellung liegen muss: jenes herrschende Princip will begriffen, will an die Spitze gestellt, will aber auch, eben weil es ein herrschendes ist, im weiteren Verlaufe, in der Einzelbeschreibung immer und immer wieder als solches erkennbar sein. Es giebt, so scheint es, eine Linie, welche dieser Darstellungsweise entspricht: die Spirale meine ich, deren jeglicher Punkt durch Zeichnung eines Radius ohne Weiteres mit den entsprechenden Punkten der inneren und äusseren Umgänge zu verbinden ist.

4) Wovon ein System der chinesischen Grammatik, um ein organisches zu sein, auszugehen habe, das hätte schon, seit der alte Marshman sein classisches: „The whole of chinese grammar depends on position" (Clavis sinica, Preface pg. IX) ausgesprochen, kein Geheimniss mehr sein sollen. Es war Marshman nicht gegeben, diesen Satz thatsächlich durchzuführen. Rémusat schreibt seine Élémens zu Ende, ehe er den Wortstellungsgesetzen ein kurzes Résumé widmet. Julien, der sie in seinem Examen critique und namentlich in seinen Exercices pratiques nach Gebühr betont, wurde ein Greis, ehe er seine Syntaxe nouvelle verfasste, ein Buch, dessen Systemlosigkeit wir kennen. Erst Schott war es vorbehalten, den Stellungsgesetzen den ihnen zukommenden Platz anzuweisen; — ein Wunder, dass bisher nur Einer, Summers, ihm zu folgen gewagt.

5) Es war bisher die Rede von der Sprache als von einer Gesammtheit von Erscheinungen. Diese Erscheinungen sollen begriffen werden als ebensoviele Faktoren des Gedankenausdruckes. Somit ist dieser der Zweck und die Sprache das Mittel. Hier ergiebt sich ein zweiter Gesichtspunkt der Sprachbetrachtung, die Frage: wie verhält sich dieses Mittel zu seinem Zwecke, welche

Füglichkeiten bietet die Sprache zur Bezeichnung der verschiedenen möglichen Gedankenverknüpfungen und -modificationen?

6) Treten wir dem näher. Eine Sprachlehre, sie sei so ausführlich oder so elementar wie sie wolle, soll den Lernenden bis zu einem gewissen Punkte der betreffenden Sprache mächtig machen. Weiss ich weiter nichts, als welchen Ursprung und Werth jede Form, jedes Hülfswort, jede Construktion hat: so ist mein Wissen nur ein halbes, einseitiges. Es wird erst dann vollkommen, sagen wir relativ vollkommen oder harmonisch, wenn ich gleichzeitig die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten kenne, welche sich mir in der fremden Sprache für jeden Gedanken zur Verfügung stellen. Ich muss, — noch concreter gesprochen, — nicht nur aus dem fremden Idiome in mein eigenes, sondern auch aus diesem in jenes übersetzen und in Letzterem mich aussprechen können. Bei einer früheren Gelegenheit [1]) habe ich diese Doppelseitigkeit des sprachlichen Wissens mit einer Tabelle verglichen, welche man nach Belieben senkrecht und waagrecht ablesen kann. Eines sollte, so däucht mir, nach dem Anderen, Jedes besonders geschehen, mindestens da, wo es sich um eine von den uns geläufigen Begriffen so weit abweichende Sprache handelt. Liefe dies auf eine blosse Wiederholung hinaus, so läge Rechtfertigung genug in dem Satze: repetitio est mater studiorum. In der That handelt es sich jedoch um mehr; denn der nämliche Gegenstand, wenn er von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet wird, nimmt sich verschieden aus, will folglich auch verschieden dargestellt werden.

Rémusat hat in seinen Élémens im Anschlusse an Prémare eine unseren beiden Systemen entsprechende Zweitheilung herzustellen beabsichtigt. Er stellt unser zweites System voran und macht es zum vorwiegenden, behandelt aber im § XI seines ersten Theiles noch einmal die einzelnen Partikeln der Reihe nach, eine jede in ihren verschiedenen Anwendungen. Eine geschickte Verbindung beider Systeme fanden wir in Edkins' trefflichen zwei Grammatiken. Gonçalves' Werk darf, unbeschadet seines Werthes als Fundgrube, hier ausser Betracht bleiben. Schott hat aus dem zweiten Systeme nur einzelne besonders wichtige Partieen herausgegriffen; der Schwerpunkt ruht bei ihm im ersten. Bei Summers findet so ziemlich das umgekehrte Verhältniss statt: beide Betrachtungsweisen kommen zur Geltung, die zweite etwas mehr als die erste und vielleicht beide noch nicht scharf genug prinzipiell geschieden. Alle Uebrigen haben das zweite System sehr entschieden bevorzugt; ihre Bücher erklären nicht sowohl die Sprache, als sie vielmehr anweisen dieselbe zu gebrauchen. Dabei gehen sie, und gehen mehr oder weniger ausser Schott auch die Anderen

---

1) Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissensch., Band VIII, S. 130—131.

von den Anschauungen und Eintheilungen unserer europäischen Grammatiken aus.

7) Ein solches Anlehnen an Bekanntes soll nicht getadelt werden, solange es mit Takt und Maass geschieht; es mag zweckmässig sein, sofern es den Eintritt in eine neue, fremde Gedankenwelt erleichtert. So gewiss man aber dem Fassungsvermögen der Lernenden nicht zuviel zumuthen soll, so gewiss darf man auch ihre Anschauungen nicht verwirren. Dies thun Morrison, Bazin und Perny, — Letzterer vielleicht noch am Wenigsten, — indem sie ihren Schülern für jede Ausdrucksform ihrer Muttersprache eine angeblich entsprechende im Chinesischen nachweisen wollen. Es übersetze nur Einer nach solchen Recepten in's Chinesische und frage dann einen Eingeborenen, ob das seine Muttersprache sei? Es nehme nur ein mit solcher Milch Getränkter ein chinesisches Buch zur Hand und schaue sich nach den eingelernten Formen für Pluralis, für Conjunktivus Imperfecti u. dgl. um: die Enttäuschung wird nicht auf sich warten lassen, und der erste Verdruss wäre besser gewesen, als der letzte.

8) Man sollte auch hier schärfer scheiden zwischen den logischen Kategorien und den ihnen regelmässig entsprechenden Formen unserer Muttersprachen. Letztere können die Ersteren erläutern, nicht sie schlechtweg vertreten. Unsre d u r c h und m i t können das Mittel, unsere a u s, d u r c h und v o n die Ursache ausdrücken: kein chinesisches Wort deckt sich aber mit jenen deutschen, sondern gewisse chinesische Formwörter verhalten sich zu gewissen deutschen, und Beide wieder zu gewissen logischen Kategorien wie sich schneidende Kreise. An dieser Stelle entdeckt sich der Grundfehler Stanislas Julien's, der mit wahrem Wohlbehagen, ohne Ordnung, ohne Kritik Nummer für Nummer aufzählt, durch wieviele verschiedene französische Wörter eine und dieselbe chinesische Partikel sich übersetzen lasse. Das nennt er soviele verschiedene Anwendungen, und darin irrt er. Ein grosser Theil davon sind thatsächlich nur verschiedene Uebersetzungsmöglichkeiten, die sich ganz anders herausgestellt haben würden, wenn der Verfasser statt der französischen irgend eine andere Sprache herbeigezogen hätte. Man sieht, die Trugsynonyma spielen im analytischen Systeme der Grammatik vielleicht eine harmlosere, aber schwerlich eine verständigere Rolle, als im synthetischen.

9) Es dürfte nicht schwer fallen unsre beiden Systeme nach ihrer wissenschaftlichen und praktischen Bedeutung miteinander zu vergleichen. Wie angedeutet bilden sie in Rücksicht der grammatischen Darstellung zwei trennbare, doch einander nothwendig ergänzende Hälften eines Ganzen, in Rücksicht auf die Sprache selbst ein untrennbares Ganze, so zu sagen Kette und Einschlag eines Gewebes. Die Fäden Beider sind je von besonderer Art und sollten vom Grammatiker, wenn er Charpie zupft, in gesonderten Haufen geordnet werden. Allein nirgends, — und hierin dürfen

wir selbst Schott's geistvolles Buch nicht ausnehmen, — nirgends finden wir die beiden Systeme scharf auseinander gehalten, und meist war das zweite das entschieden bevorzugte. Gebührt ihm diese Bevorzugung?

10) Man unterscheide wohl zwischen Lehrsystem und Methode. Bei jenem lautet die Frage: wie stelle ich meinen Gegenstand sachgemäss dar? Eine vorläufige Antwort zu geben war der Zweck der obigen Erörterungen. — Bei der Methode fragt es sich, wie dem Lernenden am leichtesten und sichersten das von ihm begehrte Wissen beizubringen sei. Diese Rücksicht sollte selbst in streng wissenschaftlichen Werken nie vernachlässigt werden; sie kann aber auch in sprachlichen Lehrbüchern dermaassen vorwalten, dass diesen Büchern ein unmittelbarer wissenschaftlicher Werth nicht verbleibt. Der Kaufmann in der Hafenstadt, der Dragoman eines Consulates oder einer Gesandtschaft, der Missionar — Letzterer freilich mit Unrecht, — mögen ein Jeder besondere Bedürfnisse der Sprachkenntniss, unter ihnen wieder die einzelnen Individuen verschiedene Sprachbefähigung haben, verschiedenen Nationalitäten angehören: — so und soviele Sonderwünsche, denen so und soviele Taschen-, Hand- und Uebungsbücher Rechnung tragen müssen, um welche sich aber der Philolog ebensowenig zu kümmern hat, als der Linguist.

11) Und wiederum kann eine Grammatik bei gleicher Wissenschaftlichkeit ihrer Fassung nach vorwiegend didaktisch oder kritisch sein. Wie stellt sich der Verfasser zum Leser? Als Lehrer, der da weiss, zum Schüler, der da lernen möchte? — oder als forschender Gelehrter zum mit- und nachforschenden Fachgenossen? Nicht nur Zahl und Auswahl der Beispiele, sondern auch Form und Umfang des Paragraphentextes werden sich darnach zu richten haben. In beiden Hinsichten ist der Gelehrte ungebundener als der Lehrer. Er darf sich im Aufstellen, Begründen und Bekämpfen von Meinungen ergehen; die Beispiele sind ihm nicht sowohl Verdeutlichungsmittel, als vielmehr Beweisinstanzen, deren er nicht leicht zu viele beibringen kann und deren er just da am meisten bedarf, wo sich der Lehrer höchstens zu Hindeutungen versteigen mag: bei den streitigen Punkten.

12) Man darf wohl von vorn herein annehmen, dass sowohl die kritische wie die didaktische Behandlungsweise auf beide Systeme gleich anwendbar sei. Ob vielleicht aus Rücksichten der Methode die eine hier, die andere dort mehr empfehlenswerth wäre? Dies bejahen hiesse doch wohl, aus einem Buche deren zwei machen. Auch wüsste ich nicht, wie ein Lehrer zu früh anfangen könnte, den Schüler nach dem Maasse seiner Kräfte mit forschen und entdecken zu lassen, oder wie er zu spät aufhören könnte, ihm die Ergebnisse seines eigenen Forschens fix und fertig wie sie sind mitzutheilen.

13) Aber beide Systeme sind, wie wir sahen, mit gleichem,

nur anders geschichtetem Inhalte gefüllt. Wie, wenn man dem Lernenden nur eines der beiden Gefässe in die Hand gäbe, damit er schliesslich den Inhalt ausschütte und selbst in veränderter Ordnung in eine zweite Form einfülle? Sollen damit die einseitig gefassten Grammatiken gerechtfertigt werden, so mag ich es nicht gelten lassen; denn der Verfasser würde damit der Mehrzahl seines Publikums zuviel zumuthen, aber auch zuviel zutrauen, zumal wenn er seinerseits das zweite System zum einzigen gemacht hat.

14) Für den Umfang des Buches werden, nächst der Natur des Gegenstandes, Zweck und Anlage bestimmend sein. Eine kritische Grammatik dürfte nach oben hin keine Schranke kennen; ist sie zu kurz, so wird sie thesenhaft ausfallen. Für eigentliche Sprachlehren aber dürfte sich eine natürliche Zweitheilung ergeben.

a) Es sei die Absicht, den Schüler soweit zu bringen, dass er mit Hülfe von Wörterbuch und Uebersetzungen Texte richtig analysiren oder bei einem Sprachmeister mit wissenschaftlichem, nicht blos praktischem, Gewinne Unterricht im Gespräche und der Lektüre empfangen könne: so ist das hierzu Nothwendige der gegebene Inhalt einer Elementargrammatik. Vorschulen, Rudiments und Büchlein ähnlichen Titels dürfen wegen ihrer unselbständigen Tendenz hier wohl ausser Betracht bleiben.

b) Es werde bezweckt den Lernenden, gleichviel ob er in den Elementen vorbereitet ist oder noch nicht, zum Lesen und Verstehen von Texten mit alleiniger Hülfe des Wörterbuches und etwa noch zur selbständigen Abfassung von Aufsätzen in der fremden Sprache zu befähigen: so ist die Grammatik eine ausführliche. Eine solche wird an sich des Lehrstoffes nicht zuviel enthalten können. Wenn man besonders umfängliche Werke dieser Art Handbücher nennt: so beruht dies wohl nur darin, dass man lieber in ihnen nachschlagen, als sie Paragraph für Paragraph durch- und einlernen wird. Einen wesenhaften Unterschied gegenüber den ausführlichen Lehrbüchern vermag ich nicht zu erkennen.

15) Es mussten in dem Bisherigen Erörterungen angestellt werden, welche auf sehr viele andere Sprachen gleich passen dürften wie auf die chinesische, zu welchen aber nicht leicht eine zweite in gleichem Grade anregen wird. Die ihr eigenen Schwierigkeiten stellen den Sprachforscher einer Anzahl prinzipieller Fragen gegenüber, von deren klarer Erkenntniss und richtiger Beantwortung hier mehr denn je die Lösung seiner Aufgabe abhängt. Jene Schwierigkeiten müssen im Folgenden dargethan werden, damit es sich erweise, wie ihnen gemäss der entwickelten Grundsätze Rechnung getragen und begegnet werden könne.

16) Im Verlaufe eines viertausendjährigen Lebens hat chinesische Sprache sich vielfach, sowohl in ihrem Lautsys wie in ihrem grammatischen Baue, entwickeln und verä müssen. Diese Entwickelung war aber eine freie, daher stä

diese Veränderungen geschahen nicht sprungweise, ja, soweit wir wissen, nicht einmal ruckweise, wie dies bei plötzlichen mächtigen Beeinflussungen durch andere Völker und Sprachen möglich gewesen wäre. Von Alters her erweiterten sich Reich und Nation durch Einverleibung benachbarter Barbarenstämme. Diese wurden Chinesen, nahmen chinesische Sprache und Sitten an, mochten auch wohl durch die Nachwirkung ihrer Stammessprachen die Dialektbildung befördern. Und weiter: bald ist diese, bald jene Stadt kaiserliche Residenz und Sitz der obersten Behörden gewesen, und die Mundart der Reichshauptstadt mochte in jenem classischen Lande der Centralisation die Sprache der Gebildeten färben: immer jedoch, soviel wir wissen, hat der Schwerpunkt des Reiches im Gebiete des heutigen ***Kuān-hoá***, oder, wenn man diesen Begriff enger fassen will, jedenfalls im Bereiche des nördlichen Dialektes gelegen. Also auch von dieser Seite nichts, was zu einer Periodentheilung führen könnte.

17) Der Literatur blieb es vorbehalten, Epoche zu machen im eigentlichen Sinne des Wortes. Blüthezeiten brachen an und vergingen, klassische Muster hinterlassend, welche von den Schriftstellern nachgeahmt wurden, nachdem längst die Umgangssprache ganz andere Formen angenommen hatte. Die Zeit der grossen Weltweisen, der ***Laò-tsï̀***, der ***Khung-fu-tsï̀*** und ihrer berühmten Nachfolger war eine solche, sie war die klassische *κατ' ἐξοχήν*. Was davor liegt, nennen wir vorklassisch, das bis auf den heutigen Tag sich fortsetzende Epigonenthum: nachklassisch. Der Stil der Schriften ernsteren Inhalts ist im Laufe der Jahrhunderte, dem Gange der Sprachentwickelung von Ferne folgend, wortreicher geworden; die Sprache selbst aber ist im Wesentlichen die nämliche geblieben und steht grammatisch jener der Klassiker näher, als selbst jene, welche uns in den jüngeren Theilen des *Schu-king* erhalten ist. Die von den Neueren so hoch geschätzte elegante Prosa, ***Wēn-tschhang*** beruht auf der Grammatik des klassischen Stiles, — nur ihr Inhalt und das eigentlich Stilistische sind modern.

18) Es giebt einen Punkt in der Geschichte der Literaturen, auf welchem sich die Beibehaltung der veralteten Sprachformen als unmöglich erweisen muss. Die Redeweise der Alten ist der grossen Menge der Zeitgenossen unverständlich geworden; will man zu den Massen reden, so muss man sich ihrer Sprache bedienen. Oder aber: man will Zeitgenössisches aus dem Alltagsleben erzählen: wie passte da das altehrwürdige Gewand? Im Mittelreiche scheint Letzteres, vornehmlich das Aufkommen des socialen Romans und Dramas die Neuerung herbeigeführt zu haben. Hier wurde eine Literatur geschaffen, welche raschen Schrittes dem Wandel der Umgangssprache folgen musste und folgte. Classiker in ihrem Fache, deren Ausdrucksweise bewundert und zum Vorbilde genommen wird, erstanden freilich auch hier, und andrer-

seits bemühten sich realistische Schriftsteller, recht im allerneuesten Slang zu schreiben. Allein bei aller Mannichfaltigkeit in Redewendungen und Stil ist sich die Grammatik des *Kuān-hoá* (fälschlich so genannten Mandarinendialektes) in der Hauptsache gleich geblieben. Hier haben wir die dritte Periode der chinesischen Schriftsprache, den neueren Stil. Wahre Mischformen zwischen ihm und der älteren Sprache, wie sie in allen Schattirungen vorkommen, bedürfen selbstverständlich keiner gesonderten Behandlung. Von den Dialekten aber, welche wenigstens zum Theile ihre kleinen Literaturen besitzen, können wir vorläufig schweigen.

19) Die Frage ist: wie soll sich der Grammatiker diesen Perioden gegenüber verhalten? soll er jede für sich allein behandeln, oder soll er jeden Theil der Grammatik Schritt für Schritt durch das viertausendjährige Bestehen der Sprache hindurch verfolgen?

Ich mag die Antwort nur in bedingter Weise geben. Schlechterdings steht mir nur soviel fest, dass jede Sprachlehre, sofern sie sich nicht blos mit Einer Phase des Chinesischen beschäftigt, jene hauptsächlichsten Entwickelungsstufen der Sprache scharf hervorheben muss. Es darf der Lernende nie im Zweifel sein, welcher Periode diese Beobachtung gelte, jenes Beispiel angehöre.

20) Im rein wissenschaftlichen Interesse wünschte ich nun Beides; eine dreifache, jede Stilart für sich darstellende Grammatik und eine Art grammatischer Sprachgeschichte. Zunächst jene, schon weil ein Einzelner einen so riesigen Stoff nicht leicht gleichmässig beherrschen wird. Diese Arbeit kann nicht sorgsam, nicht eingehend genug, darum auch wohl nicht zu weitläufig hergestellt werden; der Sprachhistoriker bedarf dieses Dreifusses als Unterlage.

21) Für den Lehrzweck aber ist mir hier wieder Rémusat Muster, und auch das billige ich, dass er, der für Anfänger schrieb, den vorklassischen Stil mit dem klassischen verbunden hat; denn zur verständigen Lektüre der ältesten Sprachdenkmäler gehört mehr als das Wissen eines Elementarschülers. Die philologische Schulung muss der Ausbildung des linguistischen Verständnisses vorausgehen. Der Schüler soll zunächst entweder das Eine oder das Andere: entweder die alten Schriftsteller studiren, oder die heutige Umgangssprache verstehen. Wer nach China selbst reisen will, dem mag Letzteres das praktisch Näherliegende sein, und darum begreife ich, warum Prémare, Gonçalves und Perny die neuere Sprache vor der alten behandeln. Wer aber Chinesisch, sei es um seines sprachlichen Wesens, sei es um seiner Literatur willen treiben will, wird unbedingt den umgekehrten Weg einschlagen müssen. Die heutige gebildete Umgangssprache und die in ihr verfassten Bücher sind voll von Ausdrücken, welche den Classikern und Nachclassikern entlehnt sind. Sprüchwörter, die noch jetzt

im Munde des Volkes erklingen, sprüchwörtliche Anspielungen geschichtlicher Art tragen den sprachlichen Stempel längst vergangener Jahrhunderte. Wir in Europa kennen nichts was dem gleich käme; die alte Sprache, mögen auch Gelehrte in ihr schreiben und disputiren, Priester in ihr beten und singen, ist für uns eine todte. Das ist im Mittelreiche anders.

22) Es liegt nahe und ist für den Sprachphilosophen nicht ohne Interesse, das Chinesische seinem Baue nach mit gewissen neueren europäischen Sprachen, etwa der englischen oder französischen zu vergleichen. Diese streben, so scheint es, dem isolirenden Typus zu: Schwund der Wortformen und der durch Letztere möglichen Freiheit der Wortstellung, Ersatz jener Formen durch Stellungsgesetze und Partikeln. Allein eben an dieser Stelle zeigt sich ein bedeutsamer Unterschied: was bei uns Folge des Verfalles, neuer Erwerb, — das ist im Chinesischen, soweit wir es zurückverfolgen können, erstes, innerstes Lebensprinzip. In der lebendigen Rede des heutigen Chinesen herrschen dieselben Stellungsgesetze wie in den ältesten Theilen des *Schu-king*. Und noch einen anderen Unterschied nehme ich wahr: dem Engländer und Franzosen sind seine Hülfswörter ebenso unumgänglich geworden, wie seinen Vorfahren die entsprechenden Wortformen waren; diese mochten verblassen, abbröckeln, — das Formenbedürfniss blieb. Der Chinese dagegen hat ein solches von Hause aus nicht mitgebracht; darum will er im Gebrauch seiner Partikeln das Thun und Lassen haben. Man wird mit Genuss und Nutzen beobachten, wie die chinesischen Commentatoren die lakonischen Sätze alter Texte durch Einfüllen immer neuer Partikeln und durch Anbringung zweisylbiger Synonymcomposita so zu sagen farçiren [1]). Und wenn heute noch der Chinese im mündlichen Verkehre Hülfswörter und Composita verschmäht, so oft der Zusammenhang der Rede ihm gestattet, ihrer unbeschadet der Deutlichkeit zu entrathen, wenn dann für Augenblicke ein uralt Gepräge unter der neuen Form hervorzuschimmern scheint: so glaube ich, es hiesse dem Sprachinstinkte des Redenden Zwang anthun, wenn man da von Ellipsen reden wollte, vielmehr zeigt sich hier wie dort, was in dieser Sprache das Ewige ist, und was das Wandelbare.

23) Es liegt auf der Hand, dass eben jenes Unvergängliche in einer nach Sprachperioden eingetheilten Grammatik als solches, d. i. also vor der Darstellung der verschiedenen Stilarten behandelt werden muss — vgl. oben 2, 3 —. Alle späteren Theile der Sprachlehre werden sich als eine Spezification der Wortstellungsgesetze erweisen, innerhalb dieser Gesetze selbst aber wird sich schnell ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen ergeben. Es laute der allgemeine Grundsatz: die nähere Bestimmung steht vor

1) Beispiele bei Premare, Notitia linguae sinicae pg. 192—194, englische Uebersetzung pg. 230—233; entlehnt von Perny, Grammaire, T. II pg. 246—248.

dem näher zu Bestimmenden. Nun sind der Genitiv im Verhältniss zu dem von ihm determinirten Substantivum, und der Locativ in Verhältniss zum Verbum nähere Bestimmungen. Daraus folgen die besonderen Gesetze, dass das Substantivum im Genitive vor dem mit ihm construirten Substantive, und das Substantiv im Locative vor dem Verbum zu stehen habe. Aus diesen Gesetzen erklären sich die Postpositionen, d. i. die Theil- und Verhältnisswörter welche, von einem Genitiv abhängig, als Locative das Prädicat näher bestimmen. Die Spirale, von welcher ich oben — 3) — sprach, hätte an dieser Stelle ihren dritten Umlauf vollendet.

24) Die Frage, bis zu welchem Punkte die Wortstellungslehre in einem solchen grundlegenden Abschnitte zu entwickeln sei, wird man nach mehr methodischen als sachlichen Erwägungen zu beantworten haben. Ich meinestheils kann ein zu weites Vordringen nicht für räthlich erachten; ich würde auch hier Wiederholungen nicht scheuen, schon um der Beispiele willen, denen doch meist in anderen Dingen die Eigenart einer bestimmten Sprachperiode ankleben wird. Ob diesem Abschnitte noch überdies eine kurze Uebersicht der Pronomina und der Zahlwörter einzufügen sei, lasse ich vorerst dahingestellt. Um mehr als ein Stück Vocabular könnte es sich dabei wohl kaum handeln.

25) Die Sprache der vorklassischen Literatur hat noch keine grammatische Behandlung erfahren; man pflegte zeither sie zugleich mit dem klassischen und nachklassischen Stile ohne scharfe Hervorhebung ihrer wirklich sprachlichen Eigenthümlichkeiten zu besprechen. Nur das eigentlich Stilistische wurde hin und wieder als unterscheidend betont, doch hierbei hielt man sich wieder an das schwächste Merkmal, das quantitative. Auffällig genug ist die allmähliche Verweitläufigung der Ausdrucksweise allerdings; doch ist sie nur zum Theile vom Zustande der Sprache selbst, zum anderen Theile von Eigenart und Laune des Redenden abhängig. Der berühmte Historiker *Ssï-ma-Ts'ien* (2. Jahrh. v. u. Z.) schreibt wortkarger als der einige Jahrhunderte ältere *Tso-K'ieu-ming;* Beider Schreibweise gilt für musterhaft, und es ist mir nicht bekannt, dass der Jüngere gezierter Alterthümelei beschuldigt würde. Die qualitativen Veränderungen der Sprache, die Entwickelung eines wohlgegliederten Periodenbaues, die schneidigere Durchführung gewisser Wortstellungsgesetze, der Verlust oder die begränztere Anwendung mancher alter, die Aufnahme verschiedener neuer Partikeln, z. B. des wichtigen *čè* (rad. 125), — diese Erscheinungen halte ich für weitaus bedeutsamer als die wachsende Sylbenzahl gleichbedeutender Sätze.

26) Ein ausführlicheres grammatisches Programm für jene älteste Phase des Chinesischen vorzulegen maasse ich mir noch nicht an. Der Rahmen wird in seinen Hauptfächern mit demjenigen übereinstimmen, welcher der Darstellung der zweiten Sprachperiode zukommt. Insoweit wir desfalls Schott's Anordnung als maassgebend

erkannten oder ihre Richtigkeit bezweifeln mussten, bedarf es im Folgenden keiner Wiederholung. Einzelne Lehren der Grammatik verlangen jedoch noch von ihrer prinzipiellen Seite eine Besprechung.

Die Casus.

27) Wir nennen, wie bereits angedeutet, das substantivisch fungirende Wort, einerlei ob es seiner Hauptbedeutung nach Haupt-, Eigenschafts-, Theil- und Verhältniss- oder Zeitwort ist, Substantivum. Die Vorfrage lautet: darf man von Casus eines solchen Wortes oder eines Pronomens reden? Hierauf haben die Einen aus Bequemlichkeitsrücksichten bejahend, die Anderen aus Gründen der Sprachverfassung verneinend geantwortet. Es wird wahrhaft sachlicher Erwägungen bedürfen, ehe man mit den Ersteren stimmen darf. Aus der Analogie der neuromanischen und gewisser neugermanischen Sprachlehren dürfen wir keine Instanz entlehnen; denn diese besitzen an der Declination der Pronomina einen Rückhalt wie ihn das Chinesische, mindestens gleich mächtig [1]) nicht darbietet. Auch ist dort überall die Formlosigkeit Folge eines Schwundes ursprünglicher Casusendungen, dergleichen das Chinesische nie besessen.

28) Diese Sprache hat nun einmal kein anderes Unterscheidungsmittel als ihre Wortfolgegesetze. Was sie vermöge dieser voreinander auszeichnet, das, sollte ich meinen, dürfen und müssen auch wir verschieden bezeichnen; und was sie nach Ausweis dieses Merkmals gleich behandelt, das haben auch wir einheitlich aufzufassen. Nach beiderlei Richtung aber gelten die selbstverständlichen Einschränkungen, welche sich aus der beabsichtigten Wirkung, der Bedeutung der jeweiligen Wortstellung ergeben. Wenn also das Personalpronomen als Objekt zwischen die Negation und das regierende Verbum treten darf, so steht es darum nicht minder im Objektscasus, tritt es doch in der Adversative, nach Wegfall des Verneinungswortes, sofort hinter das Verbum.

29) Aus der Reihe der Casus möchte ich ausscheiden:

a) die absolute Stellung des Substantivs,

b) den Vocativ, — Beide weil in ihnen das Wort ausserhalb der Satzverbindung steht;

c) die Apposition und

d) die aufzählende oder gegensätzliche Aneinanderreihung, — diese zwei, weil bei ihnen die Substantiva in jedem beliebigen Casus stehen können.

---

1) Bemerkt sei doch, dass das pron. III pers. *k'i* nie (einzige Ausnahme meines Wissens *šu-king* IV, VII, II, 6) objektiv, sondern dafür das bekannte *či*, und dieses wieder fast nie als Subjekt gebraucht wird, und dass nach meinen bisherigen Beobachtungen auch gewisse Pronomina I. und II. pers. vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliesslich in bestimmten Casus angewandt zu werden scheinen, wohl Aeusserungen eines Dissimilationstriebes.

30) Hiernach nehme ich an, es habe das Substantivum folgende eigentliche Casus:

a) den Subjektivus, wenn es als Subjekt vor einem Verbum — vgl. auch b) — steht;

b) den Prädicativus, wenn es ohne von einem Verbum regiert zu sein, am Ende des Satzes steht; in diesem Falle gilt es als verbum neutrum, sofern es den Begriff der Copula in sich trägt, dagegen in Rücksicht auf seine etwaigen Attribute (Genitive, Adjektiva) als Substantivum;

c) den Objektivus, wenn es hinter einem Verbum (oder einer Präposition) als deren Regimen steht;

d) den Genitivus, wenn ihm ein Substantivum folgt, dessen nähere Bestimmung es bildet;

e) den Adverbialis, wenn es mittelbar oder unmittelbar vor einem Prädicate oder Attribute als dessen nähere Bestimmung steht.

Der Fall, wo ein Nennwort sich durch seine Stellung in ein verbum transitivum verwandelt, gehört nicht hierher, und analog möchte ich auch den gelegentlichen (seltenen) Gebrauch eines an das Satzende tretenden Substantivums als passiven Verbums nicht unter den Prädicativus begreifen.

31) Das Gesagte macht hoffentlich den Eindruck ziemlicher Klarheit; und doch bietet die Casuslehre ganz erhebliche Schwierigkeiten, welche ich im Folgenden nur theilweis zu lösen, zum anderen Theile aber wenigstens als zu lösende Probleme darzustellen versuchen will. Blicken wir nur auf obige fünf Casus, sehen wir von der Apposition und Coordination — 29, c. und d. — ab und denken wir uns zwei Substantiva A und B unmittelbar aufeinander folgend: so ergeben sich folgende Möglichkeiten:

a) A ist Subjekt und B Prädicat. Dann bilden Beide zusammen einen vollständigen Satz. Es wurde früher angedeutet, dass in Ausrufesätzen die umgekehrte Wortstellung zulässig sei. Dieselbe ist oft die naturgemässe, wenn die Erscheinung zum Ausrufe reizt, und dann deren Träger oder Urheber erklärend hinzubenannt wird (psychologisches Subjekt — psychologisches Prädicat); und sie wird regelmässig nichts Sinnverdunkelndes haben, weil die Bedeutungen von A und B ergeben, welches von Beiden logisches Subjekt sei.

b) A ist Genitiv und B durch A näher bestimmt. Dann sind AB nur Satztheil und B kann in jedem beliebigen Casus, auch absolut, stehen; es kann u. A. auch wieder Genitiv zu einem dritten Substantivum C sein.

c) A ist Adverbialis und B Prädicat. Dann werden AB am Ende des Satzes stehen. Dieser Fall ist wohl sehr selten, und ich wüsste ihn augenblicklich nicht durch Beispiele zu belegen. Jedenfalls ist er in thesi möglich.

d) A ist Adverbialis und B Subjekt,

e) A und B sind direktes oder indirektes Objekt, letzteres

in der Regel zuerst stehend. Hier muss ein begrifflich geeignetes transitives Verbum vorausgehen, oder endlich

f) A ist Subjekt und B Adverbialis. In diesen beiden Fällen muss ein Prädikat folgen. Die Bedeutung der beiden Substantiva wird auch hier erkennen lassen, ob der Fall d) oder e) vorliege. Die folgenden Erörterungen werden noch deutlicher zeigen, wie nothwendig für das grammatische Verständniss chinesischer Texte die Beachtung des materiellen Wortinhaltes sei.

32) Das Subjekt wird, wo es ausgedrückt ist, durch seine Stellung leicht erkannt; es wird jedoch oft verschwiegen, und dann kann seine Ergänzung Schwierigkeiten machen.

33) Ein Substantivum im Prädicativus hat hinsichtlich eines zugehörigen Genitivs oder Adjektivums sowie gegenüber einem Verbum des Seins, Werdens oder Nichtseins als Substantivum, hinsichtlich des Subjekts und etwaiger Adverbien als Verbum zu gelten.

34) Der Objektivus setzt ein nach chinesischen Begriffen transitives Verbum oder eine Präposition voraus. Ein solches kann auch das Verweilen an, die Bewegung von oder nach einem Orte bedeuten, und hieraus in Verbindung mit dem Begriffe des Objektswortes wird sich der genauere Sinn des jedesmaligen Objektsverhältnisses ergeben. So begreift dieser Casus in sich:

a) das direkte Objekt (Accusativ), welches entweder durch die Handlung berührt oder vermittels ihrer erst hervorgerufen sein kann;

b) das indirekte Objekt (Dativ);

c) den Ort wo (Inessiv);

d) den Ort woher (Ablativ, Elativ);

e) den Ort wohin (Illativ);

f) die Zeitdauer, — man vergleiche die analoge Anwendung des Accusativs in unseren Sprachen.

35) Der Genitivus deckt sich sonst als possessivus, partitivus u. s. w. so ziemlich mit dem unsrigen, nur dass er natürlich nie adverbial zu verstehen ist. Es können ihm, vorbehältlich der Zwischenschiebung einer Genitivpartikel, unmittelbar nur Substantiva folgen, zu welchen auch insoweit die als Postpositionen verwendeten Theil- und Verhältnisswörter gehören. Hervorzuheben ist

a) seine Verwendung bei Maasseinheiten: „eines Bechers Wein" statt: „ein Becher Weines", „dreier Ellen Seide", statt: statt: „drei Ellen Seide" u. s. w.

b) sein Gebrauch bei Wörtern des Stoffes: „ferri gladium" statt: gladium ferreum u. s. f.

36) Am meisten theoretische Schwierigkeiten entdecke ich beim Adverbialis. Vermöge seiner Stellung vor dem Verbum collidirt er mit dem Subjektivus. Dieser kann ausgedrückt sein oder nicht, und ersteren Falles kann er vor oder nach dem Ad-

verbialis stehen. Treffen beide Casus zusammen, so wird der Sinn meist das Nöthige errathen lassen; wie aber in folgenden Sätzen: „China hat viele Kanäle“, „dies Jahr erzeugt saueren Wein“? Hier lassen die entsprechenden chinesischen Verba sowohl transitive als intransitive Bedeutung zu, und auch letzterenfalles wäre ihre Stellung die nämliche, weil sie als Verba substantiva: „vorhanden sein, wachsen“ gelten würden. Somit ergiebt sich die zweite Uebersetzungsmöglichkeit: „In China giebt es viele Kanäle, in diesem Jahre wächst saurer Wein“. So auch bei regelmässig transitiven Verbis: „Korea verfertigt oder in Korea verfertigt man gute Tusche“. Endlich kann, wenn auch seltener, die Frage entstehen, ob zwei den Satz eröffnende Substantiva genitivisch zu construiren oder ob Eins derselben im Adverbialis, das Andere im Subjektivus gemeint sei: „des X Hand gab dem Y den Brief“, oder: „X gab mit seiner Hand dem Y den Brief“. Man sieht, der Sinn ist überall der gleiche; allein welche Uebersetzung ist dem Sprachgeiste gemäss? Ich meinestheils bin geneigt, mich überall für den Adverbialis zu entscheiden, weil meines Wissens der nüchterne Chinese es nicht liebt, Unpersönliches zu personificiren oder nach Semitenart die pars pro toto zu setzen.

37) Der Adverbialis kann je nach der Natur des betreffenden Hauptwortes und dessen begrifflichem Verhältnisse zum Subjekt und zum Verbum sehr Verschiedenes ausdrücken:

a) den Ort wo,
b) den Ort woher,
c) die Zeit wann,
d) (seltener) die Zeit wie lange (Dauer),
e) den Urheber oder
f) die Ursache eines verbum passivum oder neutrum,
g) das Werkzeug oder Mittel, oder den Stoff vor einem verbum transitivum oder passivum,
h) die Art und Weise: wie ein x, als x, x-ähnlich, x-mässig u. s. w.

Redewendungen dieser letzten Art sind nicht häufig und um so schwieriger richtig zu erkennen.

Zu e) sei eines eigenthümlichen Zusammentreffens gedacht. Wo das participium pass. als Attribut in der blossen Wortstellung Ausdruck finden soll, da tritt es dem bekannten Stellungsgesetze zufolge vor das von ihm näher bestimmte Substantivum. Letzterem würde, wenn das Verbum aktiv wäre, als dessen Objekte die nämliche Stellung zukommen. Und zweitens hat nach obigem Gesetze der Urheber des Verbums (Instrumental im Sinne der Sanskrit-Grammatik) vor dem Participium zu stehen, also da wo bei aktiver Redeweise der Platz des Subjektes wäre. Folglich können die drei Worte: „Hund — beissen — Kind = sowohl: der Hund beisst das Kind“ als auch: „ein vom Hunde gebissenes Kind“ bedeuten, je nachdem sie einen vollen Satz oder nur einen Satztheil bilden sollen. Da hätten wir einen zweiten Fall, wo ver-

schiedene grammatische Auffassungen materiell zu dem nämlichen Ergebnisse führen. Ich zweifle, ob hier mehr als ein Zufall im Spiele sei.

38) Wenn Adverbialis und Subjektivus zusammentreffen, welchem von Beiden gebührt der erste Platz? Soviel ich bisher beobachtet habe, kommt in den Fällen e, f, g, h immer die zweite, in den Fällen a, b und c meist die erste Stelle dem Adverbialis zu. Man könnte versucht sein aus diesem Grunde den Adverbialis in zwei Casus zu spalten, — mit welchem Rechte, lasse ich einstweilen dahingestellt; einen praktischen Werth wüsste ich einer solchen Unterscheidung nicht zuzusprechen.

Fragen wir für jetzt nach der ratio legis: warum das eine Mal so, das andre Mal so? Ich glaube in meinen Untersuchungen zur vergleichenden Syntax (Wort- und Satzstellungslehre) [1]) ein Gesetz dargelegt zu haben, welches uns zu einer vorläufigen, apriorischen Antwort ermächtigt. Enthält das Wort im Adverbialis dasjenige, wovon der Sprechende reden will, so hat es als psychologisches Subjekt den Satz zu eröffnen; alles folgende, einschliesslich des grammatischen Subjektes verhält sich dazu als psychologisches Prädikat. Der Sprachgebrauch konnte hier Schranken setzen, indem er das nach der Natur der Sache Gewöhnliche zur Regel erhob und das nach der Natur der Sache Seltene geradezu verbot. Jetzt dürfte einleuchten, warum die Fälle unter a, b und c meist als psychologische Subjekte, die unter e bis h regelmässig als blosse Attribute des Verbums behandelt werden. Uebrigens besitzt die Sprache in der absoluten Wortstellung ein Mittel, auch solche Wörter ebenso wie das Objekt an die Spitze des Satzes zu befördern.

39) Dass Objektivus und Adverbialis sich sachlich mehrfach berühren, war von vornherein anzunehmen, sind doch Beide bestimmendes Zubehör des Verbums. In der That waren sowohl unter § 34 als auch unter § 37 Orts- und Zeitbestimmungen aufzuführen, weil der Formsinn der Sprache für Beide eine doppelte grammatische Behandlung zulässt.

40) Schott hat die Casuslehre seinen beiden Kapiteln: Nennwort zum Nennworte und: Nomina und Verba zu einander eingestreut. Ich gebe zu erwägen, ob ihrer näheren und zusammenfassenden Behandlung nicht besser ein besonders Kapitel zu widmen sei, welches vielleicht hinter dem letztgedachten einen passenden Platz fände.

Die Wortkategorien.

41) Bei Besprechung von Schott's Sprachlehre wurde eines Stückes der chinesischen Grammatik gedacht, welches einer einheitlichen und sachgemässen Bearbeitung noch harret. Die un-

---

1) Ztschr. f. Völkerpsych. und Sprachwissensch. 1869 S. 376—384, 1874, S. 129—165 und 300—338.

geheuere Mehrzahl der chinesischen Wörter kann je nach der Stellung im Satze, sei es vermöge begleitender Hülfswörter, sei es ohnedem, sehr verschiedenen grammatischen Redetheilen angehören. Dem Leser chinesischer, namentlich älterer Texte erheben sich fast auf Schritt und Tritt Fragen wie die: ist dies Wort Adverb, Adjektivum oder Substantivum? habe ich hier ein aktives oder passives Verbum oder ein Verbalsubstantiv vor mir? Man ahnt, dass es zu den wichtigsten Erfordernissen der Sprachkenntniss gehöre, in solchen Lagen sicheren Blickes das Richtige zu treffen.

42) Es handelt sich um ein Hauptstück, welches die Lehren von der Wortstellung und von den Partikeln als nothwendig voraussetzt, und auf welches diese vorbereiten. Kehren wir zu dem Vergleiche mit der Spirale zurück, so bezeichnet die Lehre von den Hülfswörtern gegenüber den Wortfolgegesetzen einen weiteren Umlauf. Diese Gesetze erleben hier eine neue Entfaltung. So sind z. B. die Präpositionen transitive Verba, welche sammt ihren Objekten zu einem anderen Verbum im adverbialen Verhältnisse stehen; andere Partikeln werden sich als Fürwörter in verschiedenen, aus der Stellung erkennbaren Casus erweisen; manche dienen zu schärferer Kennzeichnung der Casus oder der absoluten Stellung u. s. f. — Die Spirale wird jetzt noch einmal umlaufen, ein neues Element wird, quantitativ erweiternd, qualitativ enger bestimmend hinzutreten. Welches Element?

43) Wilhelm von Humboldt, dessen Ansichten über die chinesische Sprache man in vielen anderen Dingen nicht mehr theilen dürfte, bemerkt: „Dans la langue chinoise le sens du contexte est la base de l'intelligence et la construction grammaticale doit souvent en être déduite. Le verbe même n'est connaissable qu'à son sens verbal. La méthode usitée dans les langues classiques, de faire précéder du travail grammatical, et de l'examen de la construction, la recherche des mots dans le dictionnaire n'est jamais appliquable à la langue chinoise. C'est toujours par la signification des mots qu'il faut y commencer" [1]). Hier spricht sich eine Ahnung dessen aus, was später Stanislas Julien mit so glänzendem Erfolge auszubeuten wusste. Was dem deutschen Sprachforscher wie eine Art kluges Errathen erscheinen mochte, wusste der französische Meister in praktisch klare, nur vielleicht etwas zu mechanisch geformelte Regeln zu fassen; sie waren der Stab an welchem er nie strauchelnden Schrittes durch soviele halsbrecherische Partien der chinesischen Literatur wandelte, und mit welchem er gelegentlich den armen Pauthier zu prügeln liebte. Seine Streitschriften, zumal die Exercices pratiques sind gerade darin ungemein belehrend; nur ab und zu jedoch geben sie allgemein gefasste Lehren, oft überlassen sie es dem Leser, der einzelnen Beobachtung die zu Grunde liegende Regel zu entnehmen.

1) Lettre à M. Abel-Rémusat sur le génie de la langue chinoise &c pg. 42.

Dass er dabei keine terminologische Unterscheidung zwischen Wortkategorie und Redetheil eingeführt hat, halte ich für mehr unmethodisch als sinnverwirrend.

44) Diese Julien'schen Regeln sollten in keiner altchinesischen Sprachlehre fehlen, am Allerwenigsten in einer von mehr praktischer Tendenz. Wie gesagt aber ist der Bau noch nicht vollendet, und ich erblicke im Ausbau dieser Lehre eine der wichtigsten Aufgaben der Grammatik. Von vornherein, — ich meine für die Anlage der Collektaneen — dürfte es sich empfehlen unter Zugrundelegung sowohl der Natur der Sache wie der Eigenart der Sprache soviel als möglich zu scheiden; das Zusammenfassen und Kürzen möge der Ausarbeitung überlassen bleiben. Man begreift, dass jenes Scheiden zum grössten Theile eine Arbeit logisch-encyklopädischer Art sein wird.

45) Es sei mir gestattet, vorläufig und ganz unvorgreiflich folgende Wortkategorien aufzustellen:

a) Ausrufwörter;
b) Schall- (nachahmende) Wörter;
c) Für- und Deutewörter;
d) Hauptwörter;
e) Theil- und Verhältnisswörter;
f) Zahlwörter;
g) Eigenschaftswörter;
h) Zeitwörter;
i) Verneinungswörter.

Diese Reihenfolge ist insofern eine absichtliche, als sie von den s. g. Naturlauten (a und b) ausgeht, dann unter c, — soweit nicht die Pronominalpartikeln hineinfallen —, ferner d, e, f und g die Nennwörter, und unter g und h die sich vielfach berührenden Zustandswörter aneinandergrenzen lässt. Ob den Eigennamen in dieser Lehre ein besonderes Kapitel gebühre, bleibe zur Zeit dahingestellt. Umstandswörter, d. h. Wörter von wesentlich adverbialer Bedeutung, glaube ich ausser den Verneinungen (i) nicht aufführen zu sollen; die übrigen Adverbien möchten in den Kategorien b—h unterzubringen sein.

46) Die Ausrufwörter dürften in diesem Hauptstücke eine besondere Berücksichtigung nicht verdienen. Ich wüsste wenigstens nicht, dass eine Wanderung durch verschiedene Redetheile bei ihnen stattfände; denn als eine solche kann es sicher nicht aufgefasst werden, wenn gewisse Finalpartikeln zufällig mit denselben Zeichen geschrieben werden wie gewisse Präpositionen. Inwieweit die einzelnen Finalen dieser Kategorie zuzurechnen, inwieweit sie etwa von Deut- oder Zeitwörtern (*yün* = sage ich, u. s. w.) herzuleiten seien, steht mir noch nicht fest. Die Partikellehre wird diese Wortkategorie erschöpfend mit behandelt haben.

47) Auch die schallnachahmenden Wörter werden wohl zum grössten Theile mit entlehnten Schriftzeichen geschrieben, ohne

dass dies ihrer Selbständigkeit Eintrag thun könnte. Sie treten keineswegs blos isolirt, sondern gern auch in der Satzverbindung auf; für ihre Syntax ist indessen, soviel ich weiss, noch nicht viel geschehen. Das *Schi-king* wimmelt von Beispielen, aber auch in prosaischen Werken finden sich deren genug.

48) Für- und Deutewörter. Dass die Pronomina sich vermöge einer ihnen eigenen Wortstellungserscheinung von den Substantiven abheben, wurde bereits bei Besprechung von Schott's Sprachlehre erwähnt; nicht minder, dass ein bedeutender Theil der Partikeln ihnen seinen Ursprung zu verdanken scheine. Bis auf jenen Punkt schliessen sie sich in der Casuslehre eng an die Substantiva an, ohne indessen die Hauptwörter auf deren Wanderung durch die Redetheile zu begleiten. Ich glaube kaum, dass diese Klasse in der Wortkategorienlehre einer besonderen Besprechung bedürfe. Eher empfiehlt es sich, auch die Pronomina in der Partikellehre mit zu behandeln, — etwa zu Eingange derselben, sodass sich die Pronominalpartikeln unmittelbar daran schliessen. Es wäre dies auch der chinesischen Auffassung mit nichten zuwider [1]; das Chinesische kennt ja nur Indeclinabilia. Man vergleiche übrigens das oben unter 24) Bemerkte.

49) Die Hauptwörter, d. h. Wörter von wesentlich substantivischer Bedeutung, berühren sich als Substantiva

a) im Genitivus mit dem Adjektivum,
b) im Adverbialis mit dem Adverb,
c) im Prädikativus mit dem Verbum.

Allein sie können auch vermöge der Wortstellung zu ächten Verben mit der Bedeutung: zu x machen, für x halten, als x behandeln oder bezeichnen, — werden, ja es geschieht, dass sie in Passiva solcher Verben übergehen; z. B. *wang* = König; *k'ò* = können mit folgendem passiven Verbum: *k'ò-wang* = kann zum Könige gemacht werden. Dass manche von ihnen höflichkeitshalber statt persönlicher Pronomina eintreten, ist grammatisch weniger erheblich.

50) Wie in der Casuslehre angedeutet wurde, ist der materielle Inhalt des Substantivums vielfach für den Sinn seines jeweiligen Casus maassgebend. Im Adverbialis z. B. werden belebte Wesen vorzugsweise als Urheber, gelegentlich als Mittel zu verstehen, Namen von Stoffen und Werkzeugen mittels der Präpositionen a u s, v o n, bez. m i t, d u r c h zu übersetzen, Ortsbezeichnungen als Locativ oder Ablativ aufzufassen sein. Aber auch für die Frage, ob Subjektivus oder Adverbialis, ist in der Regel die Bedeutung des Substantivums entscheidend. Dies Alles ergiebt sich wohl bei näherer Betrachtung mit logischer Nothwendigkeit von selbst, will aber doch von den Lernenden zur Erlangung der nöthigen Fertig-

1) Vgl. Edkins, A Grammar of . . . the Shanghai Dialect, 1. Aufl. pg. 62—63.

keit eingeübt, und will den Betrachtenden behufs Herstellung eines wohlausgeführten Bildes dargestellt sein. Ueber den Funktionswandel der Hauptwörter vergleiche man Julien, Syntaxe nouvelle I pg. 44—45, 46—47, 53, 54—55; dess. Examen critique No. 103.

51) Die Theil- und Verhältnisswörter stehen mitten zwischen den Haupt- und den Eigenschaftswörtern. Die Ausdrücke für Ober- und Untertheil, für Mitte, Innen- und Aussen-, Vorder- und Hinterseite gehören hierher. Sie sind

a) Substantiva, wenn sie von einem Genitive regiert werden und in einem anderen Casus als dem Adverbialis stehen, oder als Objekt auf ein transitives Verbum folgen (vgl. b), oder wenn unmittelbar hinter ihnen *čè* = is qui — est, id quod — est, steht;

b) Adverbien, wenn sie, ohne von einem Genitiv regiert zu sein, vor einem Verbum stehen. Auch wenn sie im Objektivus hinter ein Verbum des Wo-verweilens oder Sichfortbewegens treten, sind sie wenigstens adverbial (oben, hinauf; unten, hinunter u. s. w.) zu übersetzen.

c) Postpositionen (auf, über, unter u. s. w.) sind sie, wenn sie, von einem Genitiv regiert, im Adverbialis stehen;

d) Adjektiva (der obere, untere u. s. w.), wenn ihnen ein Substantivum folgt, welches sie näher bestimmen, und mit welchem zusammen sie einen Satztheil bilden;

e) endlich Verba transitiva, wenn ihnen ein Substantivum im Objektivus folgt. Alsdann ist nicht selten ihre Bedeutung eine andere als die im § 49 angegebene, nämlich: sich nach dem und dem Theile des Objektes hin bewegen oder ähnlich z. B. *šáng* = oben: *šáng-mà* ein Pferd besteigen. Die Anwendung von *hià*, Untertheil als eines verbum impersonale, in *hià-iü*, es regnet und ähnlichen Redensarten, wäre schliesslich noch zu erwähnen [1]).

52) Das Eigenschaftswort grenzt, insofern es nach chinesischer Ausdrucksweise ein „volles", dabei „todtes" Wort ist, an das Hauptwort, sofern es logisch einen Träger der Eigenschaft erheischt, an das Zeitwort, welches nicht ohne ein Subjekt gedacht werden kann. Die Beobachtungen, welche Julien in seinen Exercices pratiques pg. 12 und an mehreren Stellen der Syntaxe nouvelle betreffs der Wanderung dieser Wortkategorie durch verschiedene Redetheile verzeichnet hat, scheinen mancher Ergänzung Raum zu lassen. Die nachfolgenden Regeln, insoweit sie sich nicht ausdrücklich auf Julien's Angaben beziehen, sollen nur versuchsweise zur weiteren Prüfung aufgestellt werden. Einen solchen Versuch erachte ich hier für erlaubt; denn diese Partie der Grammatik ist wie wenige dazu angethan, zu Deduktivschlüssen zu ermuthigen.

53) Ein Eigenschaftswort ist

a) Adjektivum in zwei Fällen:

---

1) Hierher gehörige Beobachtungen bei Julien, Exercices pratiques pg. 175, 178, 183; Syntaxe nouvelle I, pg. 237, 253, 254, 269, 270, 272.

α) wenn es vor einem Substantivum steht, welches es näher bestimmt, und mit welchem zusammen es einen Satztheil bildet (Ex. prat. § 2, § 2 A, § 22 E; Synt. nouv. I pg. 11);

β) wenn es als Prädikat auf ein verbum substantivum folgt;

b) Verbum neutrum, wenn es auf ein Substantivum ohne Dazwischentreten eines verbum substantivum folgt und zu Ende des Satzes oder Satztheils steht. Alsdann ist es mittels des Verbums „sein" zu übersetzen (Ex. prat. § 2 A, § 16 B, Synt. nouv. I, pg. 38).

c) Adverb, wenn es vor (sehr selten auch hinter) einem Verbum activum und eventuell dessen Regimen, oder neutrum steht, mit welchem zusammen es einen Satztheil bildet (Ex. prat. § 2 A);

d) Verbum transitivum mit der Bedeutung dazu machen, dafür halten,

α) wenn ihm als Subjekt der Name oder die Bezeichnung einer Person oder ein persönliches Fürwort vorausgeht und ihm ein substantivisches oder pronominales Objekt folgt (Ex. prat. § 2 A; Synt. nouv. I, pg. 47—48);

β) wenn ihm die Partikel *sò* = id quod unmittelbar vorausgeht (Ex. prat. § 4 C). Hier könnte auch von einem passiven Verbum die Rede sein, wenn man *sò* seiner Stellung zuliebe als passives Subjekt auffassen wollte;

e) Verbum reflexivum, wenn es auf ein Reflexivpronomen folgt;

f) Verbum passivum (vgl. auch d, *β*), wenn unmittelbar davor das Hülfsverbum *k'ò* = können steht;

g) Substantivum in den Fällen:

α) wenn es von einem davorstehenden Genitive regiert wird,

β) wenn es hinter einem aktiven Verbum als dessen Objekt steht [1]),

γ) wenn es hinter einem Zahlworte steht, — in diesen drei Fällen ist überdies erforderlich, dass es nicht attributiv vor einem Substantivum stehe (vgl. a, *α*),

δ) wenn die Partikel *čè* unmittelbar darauf folgt (Synt. nouv. I pg. 125, no. 5 und 6 scheint die Regel nicht ganz correkt zu fassen).

Dem Leser werden die vielfachen Analogien mit dem von den Theil- und Verhältnisswörtern Bemerkten nicht entgangen sein.

54) Betreffs der Zahlwörter wären die substantiven Funktionen besonders hervorzuheben. Solche können sie natürlich nur dann versehen, wenn sie nicht selbst attributiv vor Substantiven stehen. Dies vorausgesetzt, ist ein Zahlwort

a) substantivische Cardinalzahl, wenn ihm ein attributives Demonstrativpronomen,

---

1) Julien, Ex. prat. § 2 A, Synt. nouv. I, pg. 11 stellt die Bedingungen *α* und *β* cumulativ, — ich sehe nicht ein, mit welchem Rechte.

b) substantivische Ordinalzahl, wenn ihm ein Genitiv unmittelbar vorausgeht; z. B. diese Drei, — der Dritte von ihnen. Im Uebrigen wird man sich an das zu den Eigenschaftswörtern Bemerkte halten können.

55) Bei den Zeitwörtern werden sich zunächst gewisse innere Unterschiede geltend machen. Es kann nicht einflusslos sein, ob ein dahin gehöriges Wort seiner Natur nach

a) kein Objekt, oder

b) ein dingliches oder persönliches, oder

c) zwei Objekte, sowohl ein dingliches als auch ein persönliches (Dativ und Accusativ), oder

d) ein verbales Objekt, oder endlich

e) ein Attribut des Subjektes hinter sich erheischt. Als Verbum wird es demnach regelmässig: zu a neutrum, zu b und c activum oder transitivum, zu c mit der Bedeutung des Gebens, Nehmens oder Mittheilens, zu d Hülfsverbum, zu e verbum substantivum sein.

56) Will man den Funktionenwandel dieser höchst beweglichen Wortgattung darstellen, so dürfte sich folgendes empfehlen:

a) Man beschränke sich auf die Beobachtung des einfachen Satzes oder Satztheiles. Es kann nur verwirren, wenn man etwa die Lehre vom Periodenbau hier mit hineinziehen und z. B. das Hauptverbum, weil es einem Adverbialsatze angehört, als adverbiales Particip statt als verbum finitum bezeichnen will.

b) Nur das verbum finitum und allenfalls das verbale Regimen eines Hülfsverbums bezeichne man als Verbum. Auch dieses Regimen liesse sich als verbum finitum auffassen, wenn man sich die Hülfsverba adverbial denken wollte. Wo Zeitwörter als Subjekt oder Objekt, als adverbiale oder adjektivische Participien angewendet werden: da bezeichne man sie als abstrakte Substantiva, als Adverbien oder Adjektiva, oder meinethalben als Participialsubstantiva, Infinitive u. s. w. Die sogenannten Präpositionen werden sich hierbei je nach ihrer Stellung vor oder nach dem Hauptverbum als Adverbialparticipien oder als Verba finita erweisen. Eine sorgfältige Durchsicht der beiden ersten Abschnitte von Julien's Syntaxe nouvelle dürfte ziemlich vollständig ergeben, was in dieser Lehre zu erklären ist, von Aufstellung eines Schemas möge aber vorläufig noch abgesehen werden.

56) (bis) Wir fassten — § 45 — die Eigenschafts- und Zeitwörter unter dem Namen Zustandswörter zusammen. Der Chinese wurde frühzeitig durch eine philosophische Betrachtung der Dinge dahin geführt, einzelne der hierher gehörigen Begriffe abstrakt, d. h. ohne Rücksicht auf den Träger der Eigenschaft oder auf das Subjekt der Thätigkeit zu denken. Solche Begriffe konnten dann, im Gegensatze zu anderen der nämlichen Kategorie, ohne Weiteres zum Gegenstande der Betrachtung, zu Subjekten von Sätzen gemacht werden. Hierin berühren sich die ihnen ent-

sprechenden Wörter (z. B. Tugend, Weisheit, Regierung) mit den Hauptwörtern, und insofern dürfen wir von einer Kategorie der Zustandshauptwörter reden. Der Sprachgebrauch allein lehrt, welches die hierher gehörigen Vocabeln seien.

57) Die Verneinungswörter verhalten sich auch dem Sprachgeiste gemäss zu den verbis substantivis gegensätzlich. Beider Syntax ist meinen Beobachtungen zufolge die nämliche, und beiden dürfte in der Hülfswörterlehre ein Kapitel zu widmen sein.

58) Der Lehrer, welcher mir bis hierher gefolgt ist, wird nach den mitgetheilten Proben, § 51, 53, 54, einen naheliegenden Einwand erheben. Gegeben, d. h. durch einfaches Nachschlagen im Wörterbuche auffindbar, ist die Wortkategorie; unbekannt und aus dem Zusammenhange zu ermitteln ist der Redetheil. Aus welchem Zusammenhange aber? Aus dem mit anderen Redetheilen. Heisst das nicht, ein Unbekanntes aus anderem Unbekannten erklären wollen? Hiergegen gilt ein Doppeltes.

a) Einmal treffen die Wortkategorien, wenn ihnen nicht durch beigegebene Hülfswörter andere, leicht erkennbare Stempel aufgedrückt sind, vorzugsweise mit den ihnen entsprechenden Redetheilen zusammen; und wenn wir Eigenschaftswörter, wo sie als Prädikate auftreten, verba neutra, Infinitive und Participien der Zeitwörter Substantiva, Adjektiva oder Adverbien nannten: so bleibt gerade dem Europäer die Verwandtschaft, — dort mit dem Adjektivum, hier mit dem Verbum — erkennbar genug.

b) Zweitens wird die Satzlehre, soweit sie nicht schon einleitend die nöthigen Fingerzeige gegeben, in dem ihr zu widmenden folgenden Hauptstücke vor Allem anweisen, die Haupt- und Nebentheile des Satzes aufzusuchen und zu unterscheiden.

59) Beiläufig noch eine andere Frage: Warum unterscheiden wir zwischen Genitivus und Adjektivum? Beide sind doch nähere Bestimmungen, haben die nämliche Stellung und gelegentlich dieselben Hülfswörter? Die Unterscheidung dürfte in erster Reihe eine logische sein. Von zwei Wörtern A + B sei A ein Genitiv: so gehört B dem A; statt dessen sei A ein Adjektivum: so gehört die Eigenschaft A dem B. Nun ist B gleich der Gesammtheit seiner Eigenschaften. Mithin kann man das Adjektivum A durch die blosse Umstellung B + A zum Prädikate machen: B ist A. Solche Umstellungen gehören zu den gewöhnlichsten Erscheinungen. Eine analoge Verwandlung des (attributiven) Genitivs in ein genitivisches Prädikat wüsste ich dagegen nicht mit Beispielen zu belegen. Statt: „dies Haus ist des Königs" wird der Chinese lieber sagen: „dies ist des Königs Haus". — Und weiter, wenn A Adjektivum ist, so kann auch die Umkehrung B + A ohne Weiteres mit der Wirkung geschehen, dass B Genitiv wird: das grosse Haus: des Hauses Grösse. War aber A ein Genitiv, so ist natürlich eine entsprechende Umkehrung des Verhältnisses nur in ganz besonderen Fällen denkbar: eines Bechers (= ein Becher)

Wein (vgl. § 35 a) — ein Weinbecher; ein Topf von Kupfer (§ 35 b) — das Kupfer des Topfes u. s. w.

60) Der praktische Werth des hier besprochenen Lehrstückes dürfte auch Fernerstehenden einleuchten. Dafür bleibe denn nicht verschwiegen, dass dieser Werth auch die wissenschaftliche Bedeutung der ganzen Lehre entschieden überwiegt. Diese bietet Regeln, deren manche nicht ausnahmslose Geltung haben, und welche, soweit sie auf den allgemeinen Wortstellungsgesetzen beruhen, sich aus diesen in Verbindung mit der Wortkategorie folgerecht ergeben, soweit sie aber auf Hülfswörter Bezug nehmen, nichts weiter als Hinweise auf das in der Partikellehre dargelegte zu enthalten brauchen [1]).

In einem Elementarlehrbuche — § 14 a — wird gerade dies Hauptstück sehr kurz zu fassen sein. Wo dagegen der Lernende zur selbständigen Textlektüre vorbereitet werden soll — § 14 b —, da wünschte ich ihn recht gründlich in der Verwerthung der Wortkategorien unterwiesen zu sehen.

Die Satzlehre.

61) Mein erstes grammatisches System will die Frage beantworten: Welches sind und was bedeuten die Erscheinungen der chinesischen Sprache? — mit andern Worten: Wie kann man einen chinesischen Text oder eine chinesische Rede verstehen? — § 1—6 —. Dieses System will ein rein analytisches, die Satzlehre, in welcher es sich vollendet, darf daher keine synthetische sein. Nicht, wie man Sätze bilden, sondern wie man sie zergliedern, d. h. wie man ihre Gliederung erkennen soll, will sie darlegen. Ihr, wie diesem ganzen Systeme gilt der Ausdruck als das Gegebene, der Gedanke als das zu Suchende, — nicht umgekehrt.

62) Dieses System ging aus von der Betrachtung des Satzes in Rücksicht auf seine hervorragendsten Bestandtheile: Subjekt, Prädikat, Objekt, Attribut, Coordination, und die ihnen anhaftenden Stellungsgesetze. — Vgl. oben bei Besprechung von Schott's Sprachlehre. — Damit löste es die Aufgabe des vorbereitenden Abschnittes, welcher den Bau der Sprache nach seinen obersten Gesetzen schildern sollte — § 23, 24 —. Es wendete diese Gesetze auf die einzelnen Redetheile an: das war der Inhalt des ersten Hauptstückes; es erläuterte die Einwirkungen der Hülfswörter auf die Rede- und Satztheile: dies geschah im zweiten Hauptstücke. Das dritte wurde nach Zweck und Inhalt soeben besprochen; die Frage ist: was bleibt für das vierte übrig?

63) In den vorausgegangenen Hauptstücken war der abge-

---

1) Der Partikel *či* habe ich im Obigen beim Genitive und beim attributiven Adjektive absichtlich überall nicht gedacht. In einer ausgearbeiteten Grammatik wäre sie selbstverständlich zu erwähnen gewesen.

gränzte Satz das Gegebene; innerhalb seiner bekannten Gränzen wurde seine Analyse gesucht. Jetzt sei die Scheidung und Verknüpfung der Sätze das zu Suchende, so entsteht die Frage: an welche Merkmale muss ich mich halten? Gegeben sei, wie leider nur gar zu oft, ein athemlos ohne Interpunktion, ohne Absatz fortlaufender Text: wie soll ich ihn abtheilen? wie fängt es der Chinese an, dass er ihn versteht? Ich habe das Problem, um es recht handgreiflich hinzustellen, etwas schroff formulirt; diese Schroffheit wird sich im Folgenden von selbst mildern.

64) Es gilt, dass ich mich so ausdrücke, distributive Gerechtigkeit zu üben unter den vielen Sätzen. Um dies zu können, muss man zunächst wissen, was jedem Satze als solchem nothwendig zukommt. Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: ein Subjekt und ein Prädikat, — nur freilich bleibt im Chinesischen das Subjekt oft unausgedrückt.

65) Um so gewisser hat man sich an das Prädikat zu halten. Wir betrachten solches in allen Fällen als verbaler, oder doch zugleich verbaler Natur — §§ 30 b, 49 c, 53 b —. So erwächst die Frage: hat dies Verbum ein Objekt oder nicht? erheischt es logischerweise ein solches, und beziehenden Falles: kann das logische Objekt nicht grammatisches Subjekt, das Verbum also ein Passivum sein? Wo die Satzgränze gefunden ist, ergiebt sich die Antwort hierauf durch das Stellungsgesetz von selbst.

66) Ist das Prädikat gefunden, so wird das Subjekt durch seine Stellung, vielleicht auch durch Partikeln, welche es charakterisiren, zu ermitteln sein. Nimmt ein Verbalsubstantivum (Infinitiv oder Participium) die Subjektsstelle ein, so kann es seinerseits wieder Objekte hinter sich haben, und alle diese Satztheile sind der Erweiterung durch nähere Bestimmungen, — Genitive, Adjektiva, Adverbien, — fähig. Alle diese Dinge sind in den früheren Hauptstücken vollkommen vorbereitet. Die Satzlehre wird sich insoweit begnügen können, das dort Enthaltene unter ihrem Gesichtspunkte, d. h. in Rücksicht auf die richtige Abgränzung der Satztheile und Sätze in neuer Ordnung kurz zusammenzufassen. Auch der absoluten Wortstellungen wird sie gedenken müssen.

67) Als Subjekt, als Prädikat und als Objekt können ganze Sätze dienen. Das Chinesische besitzt in der That die Gabe eines sehr entwickelten Periodenbaues mit klar erkennbaren Gliedern. Wilhelm von Humboldt freilich sagt: „Presque toutes les phrases chinoises sont très-courtes, et même celles qui, à en juger par les traductions, paraissent longues et compliquées, se coupent facilement en plusieurs phrases très-courtes et très-simples, et cette manière de les envisager paraît la plus conforme au génie de la langue“ [1]). Dieser Auffassung dürfte indessen eine unvollkommene

1) Lettre à Monsieur Abel-Rémusat sur le génie de la langue chinoise, pg. 44.

Kenntniss vom Werthe gewisser Partikeln zu Grunde liegen, deren unter- oder überordnende Bedeutung für die Satzverbindung man noch nicht begriffen hatte. Gleich der Lehre vom einfachen Satze wird sich die vom zusammengesetzten zunächst mehr recapitulirend verhalten dürfen.

68) Die vier vorigen Paragraphen behandelten die Mechanik des chinesischen Satzbaues, von deren Darstellung die Satzlehre zweckmässigerweise wird ausgehen müssen. Der zweite Standpunkt der Betrachtung ist der ästhetische. Er ist nicht minder wichtig als der erste, ja, insofern er nicht nur die Dinge von neuen Seiten, sondern geradezu neue Dinge zum Gegenstande hat, noch lohnender. Jener hoch entwickelte Sinn des Chinesen für scharfe Antithesen, für Concinnität, Rhythmus und Parallelismus der Sätze und ihrer Glieder u. s. w. muss vom Sinologen verstanden, analysirt und am Ende möglichst in's eigene Ich aufgenommen werden. Vermöge dessen erst kommt der Leser seinem Schriftsteller mit ahnendem Verständnisse entgegen. Bei Besprechung von Prémare's Notitia (No. 6 des geschichtlichen Theiles) habe ich hiervon soviel gesagt, als für den Zweck der vorliegenden Arbeit zu genügen scheint [1]).

69) Das ganze Hauptstück von der Satzlehre wird aus einer Elementargrammatik wegfallen dürfen. Die Zwecke, denen es dient, ragen über jene eines derartigen Buches weit hinaus. Wer die da vorzutragenden Lehren verstehen und voll würdigen will, der sollte sich zuvor durch die aufmerksame Lektüre sorgfältig gewählter Texte einen gewissen Vorgeschmack erworben haben; dann wird ihm das Lernen dünken nicht wie das Erwerben eines Neuen, sondern wie das Erwachen von Etwas, das schlummernd bereits in ihm vorhanden war.

Um so unerlässlicher ist dieser Lehrgegenstand für ein ausführlicheres grammatisches Werk, hier erst vollzieht sich jene, der alten Cultursprache so wesenseigene Verquickung des stilistisch-ästhetischen mit dem grammatisch-mechanischen Prinzipe.

70) Wir stehen am Schlusse unsres ersten Systemes. Ungesucht und, wenn ich nicht irre, lediglich folgerecht waren wir nach unserem Ausgangspunkte, dem Satze selbst, zurückgelangt. Wäre Rundung eines Systemes ein Beweis für seine Richtigkeit, so läge dieser Beweis nun vor. In der That handelt es sich nicht um einen Rücklauf, sondern um einen neuen Umlauf. Wir konnten den Satzbau nicht betrachten ohne einen weithin musternden Blick zu thun in ein Gebiet, welches nicht mehr zum Bereiche des analytischen Systemes gehört. Wenn der Chinese seine Gedanken

---

1) Hierzu vergleiche man besonders: Prémare, Not. l. s., P. I, art. III: de figuris, pg. 120 sqq., P. II, cap. III, pg. 188—218 (pg. 135 fg., 226—306 der englischen Uebersetzung); auch Edkins' Mandarin Grammar, P. III, ch. IX, X, XI. Eine Probe in Ztschr. f. Völkerpsych. X, S. 230—234.

so und so auszudrücken pflegt: wie müssen seine Sätze zu verstehen sein? — so förmelt sich am Ende die Frage unsres letzten Hauptstückes. Wie drückt der Chinese seine Gedanken aus? — Diese Frage beantwortet das zweite grammatische System, in welchem die Satzlehre ihre Stützpunkte zu suchen hatte.

Es lässt sich fragen, ob es für den Unterrichtszweck nicht gerathener wäre, diese Lehre wegen ihrer Feinheiten und Schwierigkeiten an's Ende der ganzen Grammatik zu verweisen? Dies mag ich nicht so unbedingt verneinen. Nur komme man mir nicht mit dem logischen Einwande einer petitio principii. Denn die Analyse konnte ja nichts Anderes ergeben, als was die Synthetik verwerthen wird; und auch die Redefiguren erlauben und verlangen die doppelte Betrachtung als Spracherscheinungen und als Mittel des Gedankenausdruckes. Dass die Kunst der Composition und Disposition schriftlicher Aufsätze nicht mit hierher gehöre, bedarf kaum der Hervorhebung [1]).

Gesammtübersicht des ersten grammatischen Systems für den alten Stil.

71) Mit gegenwärtiger Zugabe zu dem Bisherigen beabsichtige ich ein Doppeltes. Einmal will ich dem der Sache fernerstehenden Leser meine Ansichten von der Entfaltung der Sprachfaktoren kürzer und übersichtlicher, als dies seither geschehen, vortragen; und zweitens wünschte ich die Prüfung meines grammatischen Systemes in Rücksicht auf seine Folgerichtigkeit und Zulänglichkeit den Fachgenossen zu erleichtern. Es wird in die Augen fallen, dass dieses Programm in seinen verschiedenen Theilen von sehr ungleicher Ausführlichkeit ist. Man wolle indessen diesen Uebelstand als einen unvermeidlichen hinnehmen, da ich selbst noch in vielen Einzelheiten mit mir nicht einig bin. Der Plan selbst gilt zunächst einer ausführlichen Sprachlehre; was nur für diese bestimmt ist, habe ich durch Sternchen, was nur in einem Elementarbuche nothwendig, durch Einklammerung, Zweifelhaftes durch Fragezeichen gekennzeichnet. Eingeschaltete Anmerkungen werden stellenweise Näheres besagen.

Einleitung. (I.) Die Grundgesetze der Wortstellung.
a) Subjekt — Prädikat.
b) Objekt.
c) Nähere Bestimmungen.
d) Coordination und Disjunktion.
e) Isolirte Stellung.
(II. Uebersicht der Pronomina.)
(III. Uebersicht der Zahlwörter.)

1) Prémare und nach ihm Perny, sowie Gonçalves widmen, wie angedeutet wurde, auch diesem Gegenstande eingehende Berücksichtigung.

Erstes Hauptstück. Verhältniss der Wörter und Satztheile, sofern es aus der blossen Wortstellung erkennbar.

A. Verdoppelung der Wörter.
B. Nomen zu Nomen.
  I. Substantiva bez. Pronomina zueinander.
  II. Substantiva und Adjektiva bez. Numeralia zueinander.
C. Verbum zu Verbum.
D. Nomina und Verba zueinander.
E. Die Casuslehre.
F. Absolute Stellungen.
*G. Satzfolge.

Zweites Hauptstück. Hülfswörter.

*A. Pronomina.
B. Pronominalpartikeln.
  I. Den pronn. II. pers. entsprechende (*rĭ*, *nà i*, *žu*, *žoh*).
  II. Den Demonstrativpronominibus verwandte (*či*, *čè*, *tsĭ*, *tseh* u. s. w.).
  III. Interrogative (*hò*, *kih* u. s. w.).
C. Hülfsverba.
D. Verba substantiva und Negationen.
E. Verbalpartikeln (= Präpositionen).
*F. Adverbien (ob besser in's 2. System gehörig?).
G. Interjektionen und Finalpartikeln.

Drittes Hauptstück. Die Wortkategorien.

A. Einleitung und Uebersicht.
*B. Schallnachahmende Wörter.
C. Hauptwörter.
D. Theil- und Verhältnisswörter.
  (Hierher die Lehre von den Postpositionen).
E. Eigenschaftswörter.
F. Zahlwörter.
G. Zeitwörter.
*H. Zustandshauptwörter.

*Viertes Hauptstück. Satzlehre.

A. Ihre Aufgabe.
B. Grammatische (mechanische) Faktoren (vgl. vorläufig § 64—67).
C. Stilistische (ästhetische) Faktoren (§ 68, 69).

Das zweite (synthetische) System.

72) Das zweite System der Grammatik wird man sich nach den früheren Erörterungen nicht anders denken können, denn als eine geordnete grammatische, oder, wenn man die Hülfswörter dem Wörterbuche zuweisen wollte, — grammatisch-lexikalische Synonymik. Wie kann man diese Begriffs- oder Gedankenverknüpfungen ausdrücken? wodurch unterscheiden sich diese Ausdrücke ihrer

Wirkung nach voneinander? wann habe ich also den einen, wann den anderen zu wählen? So stellen sich im Allgemeinen die Aufgaben, welche ein solches System lösen will.

73) Die Synonymik soll eine geordnete sein. Frage ich: welche Ordnung gebührt ihr? — so sehe ich mich von allem Anfange an vor einem Scheidewege. Gegeben ist der Gedanke, gesucht wird der Ausdruck. Die Verknüpfung und Scheidung der Begriffe und Gedanken zu ordnen ist Aufgabe der Logik. Soll ich also bei den Logikern borgen? In der That ist nicht nur der auszudrückende Gedanke, sondern auch der Wille, ihn auszudrücken gegeben. Dieser Ausdruck bezweckt eine bestimmte Einwirkung auf den Angeredeten, nicht um's Selbst-Denken ist es mir zu thun, sondern darum, dass der Hörer mir nachdenke, wohl auch nachempfinde und das und das sage oder so und so handle. So und so ist mir zu Muthe, darum treibt es mich nicht nur das, sondern auch es so auszusprechen. Die Form, das ist der Ausdruck welchem der Eindruck entsprechen wird, ist nicht weniger als der Inhalt meiner Rede durch mein Aeusserungsbedürfniss bedingt; jene Beiden müssen diesem Bedürfnisse entsprechen. Somit erweist sich die Macht eines anderen Faktors: des psychologischen, welchem nicht die Logik, wohl aber die Sprache gerecht zu werden strebt. Wie vereinigen sich Beide in ihr? mit anderen Worten: wie wird sie richtig angewandt?

74) Man weiss, das sicherste Mittel richtig zu sprechen ist, in einer Sprache zu reden, deren man mächtig ist. Dies wird man in der Regel keiner in höherem Grade sein, als der eigenen Muttersprache. Ist doch auf der untersten Stufe des theoretischen Sprachunterrichtes unsre Handhabung des fremden Idiomes nichts weiter, als ein Uebersetzen aus dem eigenen. Und unwillkürlich und naturgemäss fällt auch noch bei fortgeschrittenerem Wissen die Frage nach dem richtigsten Ausdrucke für einen bestimmten Gedanken gern zusammen mit jener nach der besten Uebersetzung eines bestimmten Satzes der heimischen Sprache in die zu erlernende. Schon hierin finde ich eine erste, vorläufige Rechtfertigung derjenigen von unsern Vorgängern, welche bei der Anordnung ihrer Lehrbücher das ihnen geläufigste grammatische Schema zu Grunde legten. Hätten sie klar begriffen, dass dieses Schema nur von einseitigem Werthe sein könne, so wüsste ich, einzelne Ausschreitungen etwa abgerechnet, — nicht was man dabei ernstlich tadeln könnte. Solche Ausschreitungen habe ich in dem geschichtlichen Theile dieser Arbeit an mehreren Orten zu tadeln gehabt. Sie sind in der That um nichts besser als Julien's Verhalten gegenüber den Anwendungen der Hülfswörter (vgl. § 7 und 8).

75) Eine andere Erwägung gesellt sich hinzu. Jede Sprache entspringt und entspricht zugleich dem Bedürfnisse und der Befähigung des sie redenden Volkes. Dieses Sprachbedürfniss und

Sprachvermögen kann bei zwei Nationen sowohl quantitativ als auch qualitativ sehr verschieden sein. Sollen sich nun meine Gedanken in ein fremdes Gewand kleiden, so mögen sie sich den ungewöhnten Zuschnitt gefallen lassen, wenn nur das Maass nicht zu knapp genommen ist. Es ist ja bekannt, wie christliche Sendlinge sich bei ihren Verdolmetschungen in rohe Sprachen oft jämmerlich wenden und würgen müssen. Umgekehrt darf aber auch das Gewand nicht allzuweit gemessen sein, sonst füllt es der Geist nicht aus, ehe er nicht hinein gewachsen ist. Wir in unserem Falle haben hoch entwickelte Cultursprachen hüben und drüben und sehen es vor Augen, wie munter die Beiden in wechselseitigen Uebersetzungen miteinander ringen. Da vollzieht sich des Glaukos und Diomedes Panzertausch Jahr für Jahr von Neuem, — der Forscher braucht nur zu beobachten.

76) Man bedenke indessen: was ich als das europäisch-grammatische Schema bezeichne, ist nicht die Schablone einer einzelnen Sprache, sondern ein Rahmen, etwa von der Einrichtung und Weite, dass Englisch und Deutsch, Französisch und Russisch sich gleich gut hineinschicken würden. Nicht der Deutsche oder Franzose, sondern der Europäer tritt dem Chinesen gegenüber. Einen solchen Rahmen zu zeichnen ist weniger schwierig, als ihn auszufüllen; aber auch minder wichtig, weil hier nicht die Ordnung des Ganzen, sondern die Vollständigkeit an Einzelheiten als die Hauptsache betrachtet werden muss. Jene, die Anordnung, dient ja zunächst nicht einer Erkenntniss, sondern einer Anlernung; die Menge und die scharf abhebende Zeichnung des Stoffes erst wird eine theoretische Aufgabe lösen, die Aufgabe, Reichthum und Feinheit der Sprache zu bezeugen.

77) Von dem Verhältnisse des zweiten Systemes zum ersten möge ein Beispiel eine klarere Vorstellung geben. Es handele sich um Ortsbestimmungen, so gehören der Adverbialis und (gelegentlich) der Objektivus (§§ 34, 36) der Wortstellungslehre, die Präpositionen der Partikellehre, die Postpositionen der Lehre von den Wortkategorien an. So kreuzen sich Aufzug und Einschlag, oder, um ein anderes Bild zu wiederholen: so wird die Tabelle erst waage- und dann lothrecht abgelesen. Ich kann es für keinen Zufall halten, dass der Ausdruck immer bestimmter wird, einem je späteren Hauptstücke des ersten Systems er angehört. Nicht die didaktische Darstellung allein, die Sprache selbst hat sich entfaltet.

78) Angenommen, es begegne mir die Präposition *iü* in locativer Bedeutung, so muss ich bei ausreichender Sprachkenntniss mit Einem Blicke sowohl alle übrigen Bedeutungen dieses Hülfswortes als auch alle anderen möglichen Ausdrücke für Ortsbeziehungen überschauen können, — sozusagen von jedem Kreuzungspunkte im Gewebe aus die beiden sich kreuzenden Fäden in ihrem ganzen Verlaufe. Beide Systeme können diese Wechselseitigkeit nicht wohl zu auffällig in die Augen springen lassen, indem sie

immer und immer herüber und hinüber auf einander verweisen. Die Anhänger vermittelnder Methoden verfahren anders. Sie durchlaufen das Gebiet nur nach Einer Richtung, bleiben aber hin und wieder stehen um seitwärts zu blicken, und müssen dabei, wenn sie Acht haben, empfinden, dass man nicht mit einem Male nach zwei verschiedenen Richtungen hin vom Flecke kommen kann. Man kennt zu viele und zu ausgezeichnete Grammatiken von solch combinirender Verfassung, als dass man über letztere leichthin absprechen dürfte. Für den praktischen Lehrzweck ist diese Verfassung längst erprobt, während die von mir befürwortete erst noch Probe zu bestehen hat. — Ist zu erwarten, dass sie bestehen werde?

79) Ich stelle die Frage in thesi und zaudere nicht, sie also zu bejahen. Es sei eine chinesische Grammatik nach meinem Recepte gut aus- und durchgeführt: so hat der Lernende die Wahl, ob er beim ersten Systeme anfangen will oder beim zweiten. Beides ist zulässig, Letzteres vielleicht dem schwächer begabten Anfänger anzurathen. Nehmen wir also an, ein solcher schlage diesen Weg ein: so wird er, am Ende des synthetischen Theiles angelangt, eine dem Umfange des Buches entsprechende Fertigkeit in Handhabung und Verständniss der Sprache erworben haben und so ausgerüstet sich doppelt schnell und sicher durch's erste System durcharbeiten. Jetzt wird er seine Fertigkeit sich nicht nur verdoppeln, sondern auch gleichzeitig in ein wissenschaftliches Begreifen umsetzen sehen, er hat nicht nur Wissen zu Wissen addirt, sondern recht eigentlich sein Wissen potenzirt. Möchte er wohl dieser hohen Schule entrathen?

Wer schwungkräftigeren Geistes der heimischen Sprachvorurtheile sich zu entfesseln vermag, trete ohne Weiteres in's analytische Lehrgebäude ein und ernte für doppelte Mühe dreifachen Lohn. Soll ich erst sagen, warum er des zweiten Systems doch noch bedarf, wie viel Neues er aus demselben zu lernen hat?

80) Mit diesen letzten Worten habe ich einen Gegenstand berührt, hinsichtlich dessen ich doch nicht sicherer erscheinen möchte, als ich es bin. In der That ist die Gränze und das qualitative Verhältniss zwischen den beiden Systemen leichter im Grundsatze festgestellt, als in der Ausführung richtig zu treffen. Gar zu weit darf und mag ich mich an dieser Stelle nicht in Einzelfragen einlassen; in dem Programme § 71 musste ich selbst an einer Stelle bezweifeln, ob ich nicht die selbst gezogene Scheidelinie überschritte.

Wollte Jemand vorschlagen, zunächst ein kurzes zweites, und, darauf folgend, ein ausführliches erstes System zu liefern, so wüsste ich wohl theoretisch zu antworten: das hiesse zwei halbe Bücher schreiben statt eines ganzen; dass aber eine solche Zusammenkittung nicht am Ende ein ganz brauchbares Lehrmittel ergeben könnte, würde ich ohne gemachten Versuch nicht behaupten, son-

dern nur dies, dass günstigsten Falles der Schüler selbst bei nachgängiger Ergänzung des benachtheiligten Systemes das beste Theil gethan haben werde.

81) Wie unterscheidet sich rücksichtlich dieses Systemes eine Elementargrammatik von einem ausführlichen Lehrbuche? Ich greife auf § 14 zurück und antworte nunmehr conkreter: Es beantwortet das Elementarbuch die Frage: Wie wird das in der Regel ausgedrückt, wie kann ich es also ausdrücken? — Dagegen erörtert eine vollständige Sprachlehre die Frage: Welches sind hier alle die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten, und welche von ihnen verdient im einzelnen Falle den Vorzug? — Mir scheint fast, wer den vorhin besprochenen Vorschlag mache, der sage dem Lehrer zur Unzeit Ade.

Schluss.

82) Die vorstehenden Untersuchungen mussten allgemeiner, abstrakter gehalten werden, als der Leser nach der Ueberschrift gegenwärtiger Arbeit zu erwarten hatte. Der Grund war zunächst ein äusserlicher, die Schwierigkeit chinesische Typen in den Text zu erlangen. Ich gestehe indessen, dass ich nicht ungern aus der Noth eine Tugend gemacht. Meine chinesischen Collektaneen und Hülfsbücher haben mich auch so auf Schritt und Tritt begleiten müssen, und die mir auferlegte Beschränkung war mir eine heilsame. Sie nöthigte mich, sorgsam zu beschreiben, wo ich sonst mit Hülfe weniger Federstriche hätte darstellen dürfen. Die sinologischen Leser werden es zu entschuldigen wissen, wenn ich um der etwaigen übrigen willen hierin etwas zuviel gethan. Ich meinestheils wüsste kaum, wie dies möglich wäre. Denn, täusche ich mich nicht, so ist, was ich einleitend vorausschickte, nunmehr eingetroffen: aus dem einzelsprachlichen Problem ist ein eminent sprachphilosophisches geworden, dessen endliche Lösung scharfes und tiefes Denken nicht minder erfordern wird, als umfassendes und gründliches Wissen.

Wenn ich dies anerkenne und ausspreche: wie komme ich da zu einem solchen Versuche? Eben weil ein Versuch, ein greifbarer, gemacht sein will, damit endlich die Frage ernstlich auf die Tagesordnung komme. Nicht Glauben verlange ich, sondern ich bitte um Prüfung und thunlichst um Berichtigung.

83) An Ergänzungen, wenn sie verlangt würden, wollte ich es selbst nicht fehlen lassen. Obenan steht mir die etymologische Aufgabe, die Untersuchung nach der alten Lautgestalt der chinesischen Einsylbler, nach ihren etwaigen Bildungselementen und deren Werthe. Hier werden wieder Philologie und vergleichende Linguistik Arm in Arm zu gehen haben: denn auch die Sprachgeschichte fordert nun endlich ihr Recht.

Die Lieder des Kurgvolkes.

Von

A. Graeter.

Literatur. — Die „Coorg Songs" wurden im Jahre 1869 von A. Graeter in der Kurgsprache herausgegeben. Mangalore, Basle Mission.

Mittheilungen über das Kurgland enthalten die, nun vergriffenen, „Coorg Memoirs" von Dr. H. Mögling, 1855, sowie eine erweiterte deutsche Ausgabe derselben unter dem Titel: Das Kurgland von Dr. H. Mögling und V. D. M. Th. Weitbrecht. Basel, Missionshaus, 1866.

Die beiden letztgenannten Werke sind bei Abfassung des „Manual of Coorg" von Rev. G. Richter benützt worden. Mangalore, Basle Mission, 1870. Für das Manual of Coorg hat Verf. eine metrische Uebersetzung von einigen der „Coorg Songs" in englischer Sprache geliefert.

Eine etwas ungenaue gereimte Umarbeitung dieser englischen Uebersetzung befindet sich in den „Folk Songs of Southern India" von Ch. E. Gover. Madras, 1871.

A. C. Burnell's „Specimens of South Indian Dialects". No. 3. Koḍagu (Mangalore, 1873) enthält einige interessante Bemerkungen über die Kurgsprache [1]).

Die kleine britische Provinz Kurg (eigentlich „Koḍagu", das „steile Gebirge") [2]) in den West-Ghaṭṭs von Ostindien enthält eine Bevölkerung von etwa 90,000 kanaresisch sprechenden Einwohnern verschiedener Abstammung. Die herrschende Classe des Landes ist jedoch seit unvordenklicher Zeit ein kriegerischer Stamm von Ackerbauern, welche als eigentliche „Kurgleute" von der übrigen Bevölkerung unterschieden werden. Die Anzahl derselben beläuft

1) Bei Wiedergabe von indischen Wörtern ist in den folgenden Zeilen durchweg die gewöhnliche Sanscrit-Transcription befolgt worden; also c = tsch, j = dsch etc.

2) Von „koḍi", Spitze, Gipfel.

sich gegenwärtig auf ungefähr 30,000. Ihre Wohnsitze befinden sich hauptsächlich in der südlichen Hälfte des Landes, im Quellengebiete der Kâvêri, des grössten Flusses in Südindien. Die Spitzen der Ghaṭṭs erheben sich hier bis zu einer Höhe von 6000 Fuss über dem Meere. Der grösste Theil des Landes ist mit dichten Wäldern bedeckt. Die Bewohner dieses früher fast unzugänglichen Hochlandes sind, in Folge ihrer abgeschlossenen Lage, Jahrhunderte lang von fremden Einflüssen verhältnissmässig unberührt geblieben. Sie haben eine eigene Sprache, welche aus einer Mischung von Altkanaresisch und Maleyâḷam besteht. Eine besondere Eigenthümlichkeit des Kurgdialektes ist die Abwesenheit aspiriter Consonanten, welche demselben eine gemüthliche, angenehme Weichheit verleiht. Die Sibilanten ç, sh und s werden in c (tsch) oder j (dsch) verwandelt. Das neukanaresische v ist, wie im Altkanaresischen, p. Die Kurgsprache enthält einige Sanskrit-Ausdrücke, aber meistens in sehr entstellter Form [1]. Der Kurgdialekt ist die einzige Umgangssprache der Stammesgenossen unter einander; die meisten derselben sprechen jedoch auch das Kanaresische geläufig, und bedienen sich desselben ausschliesslich zum schriftlichen Verkehr.

Die Kurgsprache besitzt keine Literatur, mit Ausnahme einer Anzahl höchst merkwürdiger Volkslieder, von denen sich Manuscriptsammlungen in den meisten Kurghäusern befinden. Zwischen den Jahren 1865 und 1870 hatte ich, als Lehrer an einer Regierungsschule in Kurg, Gelegenheit, eine Anzahl dieser Lieder zu sammeln, mit deren Inhalt, vor jener Zeit, fast niemand als die Kurgleute selbst bekannt gewesen waren. Der Kurgdialekt hat mit dem Altkanaresischen eine Eigenthümlichkeit gemein, wodurch derselbe sich zur Poesie besonders eignet — er ist kürzer und gedrängter als das Neukanaresische, welches in seinen metrischen Compositionen stets auf altkanaresische Sprachformen angewiesen ist.

Die Kanaresen haben, gleich andern dravidischen Kulturvölkern, die Kunst des Lesens und Schreibens von den Ariern empfangen, und die schönsten Schöpfungen altkanaresischer Dichtkunst sind unter brahmanischem Einfluss entstanden. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Sanskrit-Ausdrücke in diesen Gedichten fast häufiger vorkommen, als kanaresische, und dass die Versification derselben sehr complicirter und schwieriger Art ist. Eines der Hauptmerkmale des kanaresischen Versbaues ist die Alliteration, indem die zweite Sylbe (mâtre) von jedem Vers (pada) mit dem

---

1) This language, owing to the retired position of the people who speak it, has preserved its form comparatively free from changes. That the inhabitants of Coorg early settled in the mountains of the Western Ghatts, is shown by the primitive Dravidian custom of polyandry which they still follow (richtiger gesagt — which they followed till quite recently). A. C. Burnell, S. Indian Dialects.

gleichen Consonanten beginnt. Eine lange Sylbe zählt für zwei kurze Sylben. Eine kurze Sylbe wird lang, wenn ein Doppelconsonant nachfolgt. Auch die letzte Sylbe eines Verses oder einer ganzen Strophe (gaṇa-sâlu)[1]) wird lang, wenn der darauf folgende Vers mit einem Doppelconsonanten beginnt. Die Contraction der Wörter und Sylben geht ins Unglaubliche. Sätze, welche wir durch Semicolon und Punkte von einander trennen würden, fliessen oft in Einer aus zwei Wörtern condensirten Sylbe in einander über. Auf der andern Seite werden die Wörter oft unnatürlich auseinandergerissen, indem ein Theil des Wortes eine Strophe abschliesst, und der andere Theil des Wortes die folgende beginnt.

Die Kurgsprache, der verachtete Dialekt eines abgeschlossenen Bergstammes, ist dem bildenden Einfluss der Brahmanen entgangen[2]), und wir haben in den Kurgliedern Proben rein dravidischer Volksdichtung vor uns, in der die künstlichen Regeln der vom Sanskrit beeinflussten Hindumetrik nicht in Anwendung kommen, und deren Versmass sich nicht nach der schwer zu erkennenden Quantität und Position bestimmt, sondern einfach nach der Zahl der Sylben.

Der Kurgvers besteht aus vier trochäischen Füssen. Jambische Verse wären in der Kurgsprache unmöglich, da in dieser, wie in anderen dravidischen Sprachen, jedes Wort mit einer betonten Sylbe beginnt. Der vierte Fuss ist gewöhnlich einsylbig. Der zweite und dritte Fuss des Verses ist nicht immer trochäisch; der Accent und die Quantität der Sylben kommt mithin gar nicht in Betracht. Auch Reim und Alliteration sind in den Kurgliedern fast unbekannt. Und dennoch legen diese schlichten Verse für die dichterische Begabung ihrer Verfasser ein rühmliches Zeugniss ab, und besitzen zugleich einen eigenthümlichen Werth als anziehende und belebte Schilderungen der Sitten und Gebräuche dieses isolirten Gebirgsvolkes. Während ein Zug gutmüthigen Humors in den meisten dieser Lieder vorwaltet, erhebt sich der Ton in einigen, namentlich in der Todtenklage, zum ergreifendsten elegischen Pathos. Aber die bezeichnendste Eigenthümlichkeit der Kurgpoesie ist ein bedeutender Sinn für materiellen Wohlstand, häusliches Glück und geselliges Vergnügen im Kreise der Stammesgenossen. Der Kurg ist mit sich selbst und mit der ganzen Welt zufrieden. Die Erde ist für ihn kein Jammerthal. Die bestehende Ordnung aller Dinge erfüllt sein Herz mit Freude und Bewunderung. Er beginnt die meisten seiner poetischen Ergüsse mit dem Lobe seines Schöpfers, mit dem Lob der Sonne und des Mondes, die am Himmelszelt

---

1) Sans. gaṇa, Fuss und Kan. sâlu, Reihe.

2) They are, as yet, very far from being Brahmanized. A. C. Burnell, S. Indian Dialects.

regieren, und mit der Verherrlichung seines reichgesegneten Heimathlandes, des schönsten Landes unter dem Himmel [1]).

Die Kurglieder werden mitunter als „Paḷame“ oder „alte Traditionen“ bezeichnet, und die meisten derselben scheinen schon vor mehreren Menschenaltern entstanden zu sein. Die im Hochzeitlied und im Lied von der Kâvêrifähre gelegentlich erwähnte Eintheilung des Landes in 12 Districte (kômbü) und 35 Gaue (nâḍü) bestand, der Volksüberlieferung zufolge, zur Zeit als Kurg noch von eingeborenen Häuptlingen (Nâyaks) regiert wurde. Die Nâyaks lebten in beständiger Fehde miteinander, und kamen allmälig unter die Gewalt einer Dynastie von lingaitischen Râjas, die mit der Königsfamilie von Ikkêri oder Bednore im Norden des Maisûrlandes verwandt waren. Die Ikkêri-Könige herrschten von 1560 bis 1763. Wann die Herrschaft der Kurgrâjas begann, ist nicht genau bekannt. Muddurâja, der Sohn Appâjirâja's und Enkel Vîrarâja's, regierte ums Jahr 1633 in Hâlêri, in der nördlichen Hälfte des Landes, zog aber später nach Mercara (Merkâra, eine englische Corruption von Maḍikêri), etwa zwei Stunden weiter gegen SW., wo er im Jahre 1681 seinem Sohn und Nachfolger Siribâyi [2]) Doḍḍa [3]) Vîrappa einen Palast und eine Festung baute. Nachdem Doḍḍa Vîrappa seine feindlichen Nachbarn in Maisûr und Malabar besiegt hatte, regierte er mehrere Jahre lang im Frieden und befestigte die Grenzen des Landes. Sein Enkel Cikka [4]) Vîrappa herrschte von 1734 bis 1766 in Mercara. Aus jener Zeit soll auch die jetzt noch bestehende Eintheilung des Landes in 6 Districte (tâlûku) und 21 Gaue (nâḍu) herrühren. Wenn der im Hochzeitlied und im Lied von der Kâvêrifähre vorkommende Ausdruck „Voḍea“ (Landesfürst) sich auf die Râjas bezieht, so dürften diese Lieder während der siegreichen und glücklichen Regierung der ersten Merkârakönige entstanden sein. Die Verfasser dieser Lieder sind unbekannt. Die Sprache derselben ist das reine Kurg ohne Beimischung neukanaresischer Ausdrücke. Dasselbe gilt auch vom Erntelied und der Todtenklage, welche derselben Zeit anzugehören scheinen [5]). Andere Lieder sind späteren Ursprungs, wie z. B.

1) Gott, Sonne, Mond und Erde werden bei feierlichen Verträgen als Zeugen angerufen. „God, sun, moon, and earth be witnesses“ sind die letzten Worte des im Jahre 1790 abgeschlossenen Vertrages zwischen dem Kurgkönige Virarâja und der Ostindischen Compagnie. Man. of Coorg p. 253.

2) Kan. Mit der Hasenscharte.

3) Kan. Der Grosse.

4) Kan. Der Kleine.

5) Ihre Ueberlieferung, welche in den „Paḷame“, den alten Liedern, die bei festlichen Gelegenheiten gesungen werden, fortlebt, reicht in eine Zeit zurück, wo das Kurgvolk eine Kriegerrasse war. Die alte Zeit mit ihren Lebensgewohnheiten ist dahin. Jetzt hat der Beamte und der Reiche den ersten Rang in der Gesellschaft . . . . . Das Kurgvolk ist alt geworden und erinnert sich nur noch bei jährlichen Festen der glorreichen Zeit seiner Jugend, welche in beständigem Kampf mit der Mannschaft anderer Nâḍu (Bezirke), mit benachbarten Fürsten und den wilden Thieren des Waldes dahinfloss. Kurgl. p. 80.

das Lied auf die Königin von England, das ums Jahr 1839 verfasst wurde. Bis auf den heutigen Tag werden bei jedem beliebigen Anlass Lieder gedichtet und während des Singens neue Verse improvisirt. In diesen Gedichten sind neukanaresische und andere Fremdwörter nicht ungewöhnlich. In dem Kurg-Râmâyaṇa, Mahâbhârata, und Kâvêri Purâṇa ist brahmanischer Einfluss deutlich bemerkbar. Das Lied auf die Königin, welches, in einer den Engländern unbekannten Sprache, seit vielen Jahren bei Kurgfesten gesungen wird, ist ein sprechender Beweis für die Loyalität des Volkes. Noch wäre eine Anzahl von sehr gemüthlichen und scherzhaften Ammen- und Kinderliedern zu erwähnen, welche mit europäischen Producten dieser Art die grösste Aehnlichkeit haben.

Die klimatischen Eigenthümlichkeiten des Landes üben auf das Leben und Treiben der Bewohner einen bedeutenden Einfluss aus. Die Kurgberge sind der vollen Gewalt des S. W. Monsuns ausgesetzt, welcher von Juni bis August das Land mit schweren Regenfluthen überschwemmt. Sobald die ersten Schauer des Monsun das Erdreich befeuchtet haben, pflügen die Kurgs die Beete, in denen der Reis gesät wird, um einige Wochen hernach in breiten geraden Reihen versetzt zu werden. Die Reisfelder, dem Lauf der Flüsse und Bäche folgend, erheben sich terrassenförmig über einander. Jedes Feld ist vollkommen geebnet und von Erdwällen eingefasst, in denen das Wasser Monate lang wie in einem Becken zusammengehalten wird. Wenn die Frucht reift, wird das Wasser allmälig abgelassen. Zur Erntezeit, in den kalten Monaten December und Januar, sind die Reisfelder trocken. Die Kurghäuser sind auf erhöhtem Grund in der Nähe der Reisfelder gebaut, umgeben von Bananengärten, Weideland und Wald. Die Reisthäler bilden zu jeder Jahreszeit einen lieblichen Gegensatz zu dem dunkeln Grün der sie umgebenden ausgedehnten Wälder; während und nach der Regenzeit, als seenartig erweiterte Flüsse; in den Herbstmonaten, als Bänder von zartem Smaragdgrün; und zur Erntezeit, als breite Reihen goldener Kornfelder, welche in zahllosen Terrassen dem Lauf der Flüsse und Bäche folgen.

Die Aussicht von den Spitzen der Ghatts ist ungemein lieblich und grossartig; ringsumher lange, waldige Höhenzüge, steile schwarze Felsen und grasige Berggipfel; im Westen, tief unter den Füssen, die weite Ebene von Malabar, in welcher silberhelle Bäche, den Kurgbergen entsprungen, in weiten Windungen dem Meere zuströmen, das in einer Entfernung von etwa 14 Stunden wie ein blauer Gürtel die Landschaft begrenzt. Gegen Osten sieht man die Wälder, Reisthäler und Kaffeepflanzungen von Kurg und die weite, fruchtbare Hochebene von Maisûr.

Die Kurgs, wie alle dravidischen Stämme Indiens, verehren die bösen Geister der Abgeschiedenen durch wilde Tänze und blutige Opfer. Dass früher auch Menschenopfer vorkamen, beweisen verschiedene Traditionen des Kurgvolkes. Einst hatte sich

ein junger Mann, der geopfert werden sollte, in die Wälder geflüchtet und war nicht zu finden. Die Priester sagten zur Göttin: „Ueber's Jahr âḍu.“ Aḍu — heisst „es geschehe“, aber auch „eine Ziege.“ Das Jahr darauf brachten die Kurgs der betrogenen Göttin eine Ziege dar, und das Menschenopfer war abgeschafft. Die Kurgs hatten ein eigenes Priestergeschlecht, Ammakurgs [1]) genannt. Später kam das unwissende und leichtgläubige Volk mehr und mehr unter den Einfluss der Brahmanen, welche die Ammakurgs aus ihrer früheren Würde verdrängten.

Das Kurgland wurde, wie oben erwähnt, in alten Zeiten von eingebornen Häuptlingen regiert, kam aber später unter die Herrschaft eines Zweiges der Königsfamilie von Ikkêri im Norden von Maisûr. Der mohammedanische Abenteurer Haider Ali, welcher den König von Maisûr abgesetzt und die höchste Gewalt im Lande an sich gerissen hatte, eroberte im Jahr 1762 Ikkêri, und im Jahre 1774 unterjochte er auch das Kurgland. Die Kurgs erhoben sich gegen seinen Sohn und Nachfolger Ṭîpu Sultan, und vertrieben seine Besatzungen aus dem Lande. Der Kurgkönig Vîrarâja schloss in Cannanore ein Bündniss mit der Ostindischen Compagnie, welche damals mit Ṭîpu Sultan Krieg führte. Im Jahre 1799 eroberten die Engländer Seringapatam, die Residenz Ṭîpu Sultans, welcher im Kampfe umkam; und ein Nachkomme der alten Maisûrkönige wurde unter dem Schutz der englischen Regierung auf den Thron gesetzt.

Da der Kurgkönig Vîrarâja keine männlichen Nachkommen hatte, bestimmte er seine älteste Tochter zur Thronfolgerin. Der Tod seiner Lieblingsfrau versetzte ihn in trostlose Schwermuth. Aufgewachsen unter Verrath, Mord und Blutvergiessen, wurde er von Jahr zu Jahr argwöhnischer und blutdürstiger. Er umgab sich mit einer Leibgarde von afrikanischen Scharfrichtern, und Eunuchen von Maisûr bewachten seinen Harem. Während des Jahres 1808 hatte der König wiederholte Anfälle von Wahnsinn, und zahlreiche Opfer seiner Wuth fielen dann durch Kugeln oder unter den Messern seiner Leibgarde.

Er starb im Jahre 1809, und sein Bruder Lingarâja brachte durch verschiedene Umtriebe die Herrschaft an sich. Kurgleute sowohl als Engländer hatten sich durch seine erheuchelte Friedfertigkeit und Einfalt berücken lassen; aber bald gab er unverkennbare Beweise von tückischer Grausamkeit und schnöder Geldgier. Den Kurghäuptling, durch dessen Einfluss er auf den Thron gekommen war, liess er lebendig an einen Baum nageln, weil er es gewagt hatte, dem König über sein tyrannisches Regiment Vorstellungen zu machen. Lingarâja starb im Jahr 1820.

Sein Sohn und Nachfolger Vîrarâja, ein Jüngling von 20 Jahren,

1) Kurgs im Dienste der Kâvêri-Amma oder Mutter Kâvêri.

war ein launenhafter, schwachsinniger Despot und beging Handlungen, welche an seinem Verstand zweifeln liessen. Er verband die herzloseste Grausamkeit mit der niedrigsten Sinnlichkeit. Wer sich seinen Launen widersetzte, wurde umgebracht, sein Haus zerstört und sein Weib einem Sklaven gegeben. Greuliche Verstümmlungen von Männern und Frauen waren an der Tagesordnung. Seine eigene Schwester floh mit ihrem Gemahl, um Ehre und Leben zu retten, nach Maisûr, und flehte den Schutz der englischen Regierung an. Der Râja machte verzweifelte Anstrengungen, die Flüchtlinge wieder in seine Gewalt zu bekommen, und dang sogar Meuchelmörder, dieselben in Maisûr umzubringen. Im Jahre 1833 liess er die Tochter des verstorbenen Vîrarâja, die rechtmässige Erbin des Kurgthrones, im Palaste zu Merkâra erdrosseln, und bemächtigte sich ihrer Reichthümer. Den Vorstellungen der englischen Regierung antwortete er durch die unverschämtesten Drohbriefe und forderte sie zum Kampfe auf. Die Ostindische Compagnie säumte denn auch nicht, Executionstruppen zu schicken, welche nach kurzem Kampfe das Land eroberten. Die Kurgs bewillkommten die Engländer als Befreier. Das Land wurde von einem britischen Beamten verwaltet, und der Râja nach Benares verbannt.

Die Kurgs hielten ihr Land von den alten Râjas zum Lehen. Sie hatten nur sehr geringe Steuern zu entrichten, waren aber genöthigt, Kriegsdienste zu leisten, im Palast Wache zu stehen und den Râja auf seine Jagden zu begleiten. Das Pachtgut der Kurgs, welches seit uralten Zeiten der Regierung des Landes gehört, ist unveräusserlich und untheilbar, was den Häuptern der Familien grosse Macht verleiht, da oft 50 bis 60 Personen im gleichen Hause beisammen wohnen, und Schaaren von Sklaven und Untergebenen um dasselbe her angesiedelt sind. Unter der englischen Regierung bezahlen die Kurgs immer noch die frühere, unbedeutende Steuer, nur halb soviel als andere Pächter, haben aber keine Kriegsdienste zu leisten. Dabei erhalten die Kurgbeamten schöne Besoldungen, mitunter soviel in einem einzigen Monat, als sie früher im ganzen Jahre hatten. Dass die Kurgs unter solchen Umständen das britische Regiment sehr lieben, ist natürlich. Nur wünschen sie, dass die Regierung die früher in Kurg bestandene Sclaverei anerkennen möge. Obgleich nun die Regierung in diesem Punkt ihnen nicht willfahren kann, so ist sie doch bemüht, in jedem andern Stück den Häuptern dieses loyalen Bergvolkes alles zu gewähren, was sie wünschen. Die Kurghäuptlinge machen sich auch die bestehenden Verhältnisse bestens zu Nutze, und suchen zugleich ihre alten Sclaven soviel als möglich in der alten Botmässigkeit zu halten. Die Yeravas und andere unwissende Eingeborene von niedriger Kaste werden in betrunkenem Zustande von den Kurgs veranlasst, unter falsche Schuldscheine ihr Zeichen zu setzen, und kommen so in die Gewalt der letzteren, bis sie die Schuld tilgen können, was nie der Fall ist, da Arbeiter

dieser Art nicht in Geld, sondern in Naturalien bezahlt werden. Trotz dieser und anderer kleiner Unregelmässigkeiten in der Handlungsweise der Kurgs ist jeder Regierungsbericht voll von dem Lobe dieses „interessanten Bergstammes". Es ist auch in der That zu verwundern, wie manche der edleren Züge des Kurgcharacters, welche dieses kleine Volk vor den anderen Hindus auszeichnen, Menschenalter der schmachvollsten Bedrückung überdauert haben.

1. Putteri Pâṭü.

1. Bâḷo! bâḷo, nangaḍa
dêva'[1])! bâḷo, Mâdêva'[2])!
paṭṭo[3]) bâḷo, cûriya'[4])!
kûḍo bâḷo, caṇṇura'[5])!
bûmi bâḷo, jabbûmi[6])
jabbaranḍa bûmilü!
2. î bûmîra mîda'lü!
jambudvîpatuḷḷalü,
yeccakuḷḷa' râjiya
râjiyakkarejâpa
yêdü dêja'[7]) colluḷḷa'?
nôṭi nôṭi kâmbaka,
bûmikelloyanda[8])dü
Mahamêru parvata;
pûmarakkoyandadü
manjappe[9])ya pûmara;
dêjakelloyandadü
pommâle[10]) Koḍavâpa
bâḷennaḍa cangâdi!
3. cangâdi mana[11])pôle
candeḷattü câyoḍe
konḍâḍittü kôpôḍe,
voppâratteḷattitü,
vororü moḷiyeṇi,
îranḍü poraleṇi,
nûittondü kavi[12]) kaṭṭi!
4. celü pôle cêroḍe,
cekkottü cara[13])mbôle,
mâmbaṭṭi[14]) maḍipôle,
pacce paṭṭü meipôle,
kembaṭṭi narambôle,
bîrâḷi kuripôle,
kannaḍi naḷapôle,
cûriya koḍepôle,
bâna dumba mîmbôle,
tôṭa dumba pûpôle,
pommâle Koḍavülü,
sîme[15]) dumba vokkalü, —
tangannane ippaka,
Apparaṇḍra Aṇṇaya: —
5. bûmi bâḷo jabbûmi!
jabbaranḍa bûmina
î bûmi naḍatitü,
naṭṭa boḷe koyonḍu, —
yendeṇi paranditü,
6. kârepaḷḷi Meisûrü,
Muttupâla ceṭṭira
cômanippa koṭṭinji,
punḍüra naḍüwülü,
nuppattârü cômana
bendaṭṭi bele kêṭü,
ânjeḍa'tü; — Cômaya',
Nandiyana', Muddana',
nucci pôle Keccana',
côre pôle Cômana',
ânjeḍa'tü konḍitü,

---

1) a' — nachlässig ausgesprochen, wie im schweizerschen „drobba", droben, oder „drunta", drunten. 2) Mahadêva. 3) Sanscrit. Paṭṭâ, Diadem, Königswürde. 4) Sûrya. 5) Candra. 6) janma bhûmi, erbliches Lehen. 7) dêsa. 8) oyanda = unnata, das Höchste. 9) mânjappe = mahâ campaka. 10) mâle = mâlâ, Kranz. 11) manas, Sinn. 12) kâvya, kavitwa, Gedicht. 13) sara, Perlenschnur. 14) mahâ und Kan. baṭṭe, Tuch; prächtiges Tuch. 15) Land; einer der seltenen Fälle, in denen das s von Sanskrit-Wörtern beibehalten wird, anstatt in j oder c verwandelt zu werden.

tânenna' nenepaḷa: —
7. jabbûmina uppa'kü
cômangottü muṭṭâṇḍu, —
yendeṇi paranditü,
muṭṭü jôḍü kûṭa'ne.
yennanendarivira? —
mâñjappeya nênguṭṭe,
pûlira puḍiyâyi,
baṭṭi pane pârâyi,
keimara kaḷinoga,
pâtûra toḍe kaṭṭü,
cêrira[1]) tamiyâyi,
pênarira nâvülü
kobbupaṇi tûêtitü,
pênarira woyipôle
kobbükâṇi iṭṭitü,
kâteḷatitippakka,
8. pon[2])nâdare[3]) tingatü,
mêlulôga[4]) dêj[5])inji[6])
têmbôle maḷe pojja',
âyiraṇḍa jabbûmi
bella pôle bûmiyü
pâpôle padabudda'.
andalla piniyândü,
kôḷiküra' pâdira',
meiküra' polecekkü,
cûriyaṇḍ[7])udayakkü[8]),
panneraṇḍü bâlanga[9]),
Câṇḍâḷa[10]) Pole[11]) makka[12])
boḷḷi maḍa paṭṭikkü,
cômanippa koṭṭinji
nuppattâru cômana,
bendaṭṭitüḷüpitü,
âṭiyanḍü pôyitü,
âyiraṇḍa bûmilü,
kannaḍiyēkatülü,
tekkora moga[13]) becce,
côma jôḍü kaṭṭitu,
câlü iṭṭituttitü.
woraṇḍiraṇḍeṇṇane,
kannaḍiyēkatülü
yêḷü câlü uttitü,
mâra'ṭṭü tâyacitü.
andalla piniândü.
keimuruweḷe bâla
kei bittü kanicitü.
înagoṇḍü pôrândü
âyiranḍa bûmina
ârü câlü uttitü
bellapôle bûmiyü
pâpôle pada budda'.
9. â tinga kayacitü,
mêle bappa' tingatü,
nallorâcenâḷâyi,
cûriyaṇḍudayakkü
panneraṇḍü yeḷeponga,
mulle pûvu pongaḷü
kannaḍiyanêkakkü
meppuṇikkü banditü
küppuṇikküḷinjitü,
ponnage pericitü,
beirangatti kaṭṭitü,
andalla piniyândü,
yêḷü mûle âkakü
ka'ṭṭü nêra' beccitü
andalla piniyândü,
pûmanjipolecekkü
yêḷü mûle âkülü
câlü iṭṭituttitü,
mâra'ṭṭü tâya'citü,
ka'ṭṭü nêra' bittitü
kaḷi kaḷi naṭa'tü.
woranḍiranḍeṇṇane,
â tinga kayaca'tü.
mêle bappa' tingatü
beirangatte[14]) naṭṭidü,
kunyiṭṭü boḷandatü.
10. woranḍiranḍeṇṇne
â tinga kayacatü.
mêle bappa' tingatü,

1) Engl. coir; Kokosnussbast. 2) Kan. Gold. 3) mithuna, Juni — Juli. 4) lôka. 5) diç, Himmelsgegend, Richtung. 6) Ablativendung; Kan. mêlu lôka deçeyinda, vom Himmel her. 7) Genitiv von sûrya. 8) Dativ von udaya; Kan. sûryana udayakke, beim Aufgang der Sonne. 9) Nom. Plur. von bâla, Knabe, Junge; Altkan. bâlangaḷ. 10) Sanscr. canḍâla, Auswürfling, kastenlos. 11) holeya, ein Paria. 12) Kan. makkaḷu, Kinder. 13) mukha. 14) beira, gross und katte, Sans. kanthe, kante, Garbe.

pongadü kaḍandatü.
pongadü kaḍakane,
mâṇika'[1]) Malenâṭü[2])
Nâyamma[3]) tiruvülü,
Nâyammaḍa[4]) makkakü,
Cingiyâra'[5]) tingatü,
Wôṇi banda Putteri,
Putteri kayacatü.
înagonḍü pôrandü
pommâle Koḍawülü,
Pâḍimê torakâle
Pâḍi banda Putteri.
Ammanu Koḍavünu
yêḷu nâḷoyappattü
ûruḍa naḍüvülü,
pûvalanda Mandülü,
ûraḍanga kûḍitü
ken[6])dâvare[7]) keiyonḍü
pâtûrera kôlâyi,
yêḷü nâḷoyappattü,
kôlâṭü kaḷikane,
11. pâboḷena koiwakkü,
mûrütta[8])kkü nêrâci.
keimuruveḷebâla,
ponguḷi kuḷicitü,
mâjûti maḍiyâyi,
boḷḷôḍüra pâkutti,
ponnari neratitü,
kâma dêva bill[9])onḍa,
âne kombü koi katti,
ponnerina kaṭṭitü,
keikeḍattü konḍitü,
kombâyi koḷalâyi,
sidda râma koṭṭâyi,
âyiranḍa bûmikü,
âḍi pâḍi pôyitü,
yêḷü mûleḍâkatü,
kuppuṇilü ninditü,
dêvara nenatitü,
tittü boḍi beccitü,
kaḷi kaḷi neṭṭüna
poli poli kojjatü
tammanekkü banditü
boḷḷôḍira kuttina
nellêkilü beccitü
kanni[10])kamba[11])nallângü
ponnerina kaṭṭitü
unḍuḍütitâḷâyi
nâṭ[12])âjâra[13]) cammâyi[14]).
12. andalla piniyândü,
Igüttappa dêvanḍa
appaṇe parakâra[15])
ûraḍanga kûḍitü,
ûruḍa naḍüvulü
pûvalande mandülü,
paṭṭüpole ûranḍa
muttupôle bâlanga
dêva kôlü pojjatü.
andalla piniyândü,
nâḍüḍa naḍüvulü
nâḍümandü nallâlü,
nâḍaḍanga kûḍitü,
nâḍu kôlü pojjatü.
13. kûḍeḷata' cangâdi!
Putterira collâle
ningaḍa daya[16])gonḍa'[17])
nânariva' pâḍune.
nallêngi tudi[18])côḷi,
tiyêngi paḷinjôḷi,
tappu koppu mâḍira!
14. nâ pâḍüva beppinô
beppakkommeḍüpakka: —
âdi[19]) mûla[20]) lellelô.

---

1) Rubin, Karfunkel. 2) Kan. male, Hügel; nâḍu, Gebiet; Maleyâḷa, Malabar. 3) Kan. Nâyimâra, Plur. Nâyimâraru, die Nâyer; gleich den Kurgs ein kriegerischer Stamm von Ackerbauern. 4) Genitiv Plural; Kan. Nâyimârara. 5) simha mâsa, August—September. 6) Kan. kempu, roth. 7) Kan. tavare, vom Sans. tâmarasa, Lotus. 8) muhûrtâ, die günstige Zeit. 9) Kan. billu, Bogen; Kama Deva's (Cupido's) Bogen, der Regenbogen. 10) Kanye, Jungfrau. 11) Kan. kambha; Sans. stambha, Säule. 12) nâṭü, Kan. nâḍu, Gau, Land. 13) âcâra, Gesetz, Brauch. 14) sama, gemäss und âyi oder âyitü, Kan. âgi, geworden seiend, Adverbialendung. 15) S. prakâra, gemäss. 16) Gunst. 17) Ablativendung. 18) stuti, Lob. 19) Anfang. 20) Ursprung.

Erntelied.

1. Leb', o lebe, unser Gott!
Lebe, grosser Herr und Gott!
Leb' als König, Sonne du!
Leb' als Königin, o Mond!
Land der Väter, lebe hoch,
Land als Lehen uns vererbt!

2. Auf der Erde weitem Rund
In dem grossen Jambudwîpa [1]),
Wo so viele Reiche sind,
Welches ist das schönste Reich,
Welches aller Länder Kron'?
Schau umher in aller Welt:
Ueber allen Bergen thront
Mahamêru's leuchtend Haupt;
Aller Blüthenbäume Zier
Ist der edle Campakbaum [2]);
Aller Königreiche Kron'
Ist das kleine Bergland Kurg.
Lebe glücklich d'rin, mein Freund!

3. Freunde froh beisammen sitzend
Gegenüber euch in Reihen [3]),
Stimmet an den Sang des Ruhmes,
Und von Anfang an erklärend
Und mit Bilderschmuck verschönend,
Singet Hunderte von Liedern!

4. Herrlich lebte und in Freuden,
Schön und stattlich anzuschauen;
Wie ein Kranz von edlen Perlen;
Wie ein Kleid von feinster Seide,
Prangend in der Gluth der Farben,
Und gewirkt mit feinem Schmucke;
Lieblich wie ein Bild im Spiegel;
Strahlend wie die goldne Sonne;
Und sein Haus ein Sternenhimmel,
Ja, ein Garten voller Blumen, —
Also lebte froh und glücklich
Apparaṇḍra Aṇṇeya
In dem schönen Lande Kurg.

5. Und er sagte zu sich selber:
Lebe herrlich, Land der Väter,
Land der Häuser und der Felder!
Diese Felder zu bebauen,
Ist die Zeit herbeigekommen,
Soll die Ernte draus erwachsen.

6. Sprach's und wanderte nach Maisûr,
Voll der Flecken, Städt und Dörfer.
In den reichgefüllten Ställen
Von dem Händler Muttupâla [4])
Wählt er aus der Heerde Mitte
Sechsunddreissig schöne Ochsen [5]).
Er betastet sie und handelt,

---

1) Indien, die „Jambosinsel". Der Dschambu-baum (Jambosa vulgaris) gehört zur Familie der Myrtaceen.

2) Die indische Magnolie (Michelia Champaka), Kanaresisch „Sampige", Kurg „Jappe", wird wegen ihrer weissen, duftenden Blumen allgemein bewundert.

3) Beim Singen der Kurglieder sitzen vier Männer paarweise einander gegenüber. Das erste Paar singt, unter Trommelbegleitung, nach monotoner Melodie zwei Verse; die zwei anderen Sänger wiederholen den letzten Vers und fügen noch einen hinzu. Hiebei wird oft improvisirt, was bei der Einfachheit der Metrik und Sprache sehr leicht ist.

4) Perlenkönig.

5) Kurg hat schöne Viehweiden, und nahrhafte Futtergräser im Ueberfluss. Aber anstatt dieselben zur Bereitung von Heu zur Stallfütterung während der Regenzeit zu benützen, lassen die Kurgs es verdorren, bis es von den Waldfeuern verzehrt wird; wesshalb das schlecht genährte Vieh jährlich massenweise an verschiedenen Seuchen dahinstirbt. Die Kurgs ersetzen diese Verluste durch jährliche Einkäufe in dem benachbarten Maisûrlande, das den Regenfluthen des Monsun weniger ausgesetzt ist.

Gibt das Geld und kauft die Ochsen,
Sechsunddreissig schöne Ochsen.
Schaut, sie wandern stolz und stattlich
Aus dem Stall in langer Reihe,
Schaut den Nandi [1]) dort und Muddu [2])!
Da kommt Kitscha, der gefleckt ist
Und besprenkelt wie mit Staub.
Schauet jene, roth wie Blut!
Und der schwarze Ketscha zieht
Vor dem Reigen her als Führer.

7. „Aber nun", sprach Aṇṇeya,
„Fehlt der Pflug mir zu den Ochsen".
Weisst du, wie er diesen machte?
Campakholz nahm er zur Pflugschar,
Sagopalmenholz zur Stange,
Macht von Pûliholz den Griff,
Macht das Joch von leichtem Keiholz,
Und mit Bändern von Rotang [3])
Knüpft das Joch er an die Stange.
Palmenbast nimmt er zu Halftern,
Und der Pflugschaar Eisenkante,
Dünn als wie des Tigers Zunge,
Wird mit Nägeln angeheftet
Spitzig wie des Tigers Klauen.
Nun setzt er sich hin und wartet.

8. Als im Juni Regenfluthen
Süss wie Honig niederströmten
Aus dem wolkenschweren Himmel,
Ward der Boden weich wie Brei;
Darauf schäumt wie Milch der Regen.
Morgens um den Hahnenschrei,
Als im Wald die Pfauen kreischten,
Eh' die Sonne aufgegangen,
Gingen in den Stall zwölf Sklaven [4]),
Trieben sechsunddreissig Ochsen
In den Hofraum, dessen Boden
Glatt und glänzend war wie Silber,
Und von dort hinab in's Reisfeld,
Blank und leuchtend wie ein Spiegel.
Gegen Osten schaun die Stiere
Paarweis an den Pflug gespannt.
Und dem Pâlûrappadêva [5])
Opfert Reis und Milch der Hausherr,
Breitet himmelwärts die Hände,
Die gleich Lotosblumen glühen
In der Morgensonne Strahlen,
Ziehet seine erste Furche
Auf dem spiegelhellen Saatfeld.
Siebenmal ward es gepflügt
Und geebnet mit der Egge.
Und ein starker Jüngling streute
In das Beet die goldne Saat.

9. In dem nächsten Monat kamen
Aus dem Haus zwölf junge Weiber,
Lieblich wie des Waldes Blumen,
Stiegen nieder in das Saatfeld,
Rissen aus die jungen Pflanzen,
Banden sie in Eine Garbe,
Stellten die ins grosse Reisfeld,
Das zuvor gepflüget worden,
Bis der Boden weich wie Brei.
Setzten dort mit flinker Hand
Reihenweis die zarten Pflanzen.

---

1) Der Stier des Śiva.

2) Kan. Kuss, Wonne.

3) Spanisches Rohr.

4) Holeyas, eine unreine Kaste, gleich den Parias der Koromandelküste.

5) Vor alter Zeit lebten in Malabar sechs Brüder und eine Schwester, welche, mit Ausnahme des ältesten Bruders, nach Kurg auswanderten. Sämmtliche Geschwister werden als Götter verehrt, und haben Tempel, theils in Kurg, theils in Malabar. Pâlûrappa's Tempel ist in Pâlûru (Milchstadt) in Kurg.

10. Als zwei Monden nun verflossen
Und die Aehre reif geworden
An der Maleyâḷaküste,
Hielt man dort das Erntefest.
Als zwei Monden noch verflossen[1]),
Kam das Fest der neuen Aehren
Durch den Pâḍitorapass
In das schöne Bergland Kurg.
Kurgs und Ammakurgs versammeln
Sich im Pâḍinâlknâḍtempel,
Um nach Igüttappa's [2]) Ausspruch
Zeit und Stunde zu bestimmen
Für das Fest der neuen Aehren.
Abends, als der Blüthenbäume
Dunkle Schatten länger wurden,
Kamen Alt und Jung zusammen
Auf des Dorfes grüner Matte,
Tanzend und mit Stöcken fechtend,
Igüttappa's Lob verkündend;
Sieben Tage währt die Feier.

11. Als das Feld nun weiss zur Ernte,
Zogen aus die jungen Männer,
Alle festlich angethan.
In ein Milchgefäss von Bambus
Steckten sie die Sichel, krumm,
Gleich dem Zahn des Elephanten;
Zogen mit Schalmei und Pauken
In das Feld, das reif zur Ernte,
Schnitten eine Handvoll Aehren
Von der Frucht, einst dünn gepflanzt,
Nunmehr hundertfach vermehrt.
„Segne unsre Felder, Herr!"
Schrieen sie nach Hause kehrend,
Und die goldne Erstlingsähre
Hängten sie, geschmückt mit Laub,
An des Hauses Nordwestpfeiler[3]).
Dann, nach ihrer Väter Weise,
Schmausten fröhlich sie und tranken.

12. Tags darauf versammelt sich
Alt und Jung, wie Perlen glänzend,
Auf der Matte dunklem Grund
Schwellend weich wie grüner Sammet,
Tanzten wiederum und spielten,
Und beim frohen Friedensmahle
Reichten Feinde sich die Hand.
Und des ganzen Gaus Gemeinden
Kamen Tags darauf zusammen
Auf des Gaus Gemeindematte [4])
Tanzend, spielend, fröhlich schmausend [5]).

13. Nun, mit Eurer Gunst, o Freunde,
Und nach bestem Wissen hab' ich
Euch das Erntefest [6]) geschildert.
War es recht, so mögt Ihr's loben;

---

1) Die Ernte reift an der heissen Malabarküste zwei Monate früher als in den kühlen Thälern von Kurg, die zum Theil mehr als 3000′ über dem Meere gelegen sind.

2) Igüttappa, Pâlûrappa's Bruder, hat einen Tempel in Pâḍinâlknâḍ, am Fusse des Taḍiyanḍmôḷ, an dessen nördlichem Abhange der Pâḍipass von Malabar ins Kurgland führt.

3) Die Kurghäuser sind von quadratischem Grundplan. Sie haben in der Mitte einen kleinen offenen Hof, der auf vier Seiten von einer Veranda umgeben ist. Das Dach dieser Veranda ruht auf vier starken hölzernen Säulen, die den vier Ecken des Hofes entsprechen. Die Säule an der NW.-Ecke des Hofes wird kannikamba (kanyâstambha) oder Ehrensäule genannt.

4) Der Sammelplatz des Dorfes heisst „ûrü-mandü", der Sammelplatz des Gaues „nâḍü-mandü".

5) Bei diesen Mahlzeiten werden Streitigkeiten zwischen den Bewohnern des Gaues geschlichtet, und die Feinde ermahnt, sich zu versöhnen.

6) Kurg: „Putteri"; Kanaresisch: „Huttari"; das Fest der „neuen Aehren".

War es schlecht, so mögt Ihr's tadeln;
Findet Fehler Ihr darin,
Seid so gut, sie zu verbessern.

14. Wie am Anfang dieses Lied's,
Also sing ich auch zum Schluss
Immer — lello, lellelo! [1])

---

2. Mangala Pâṭü.

1. Bâḷo! bâḷo, nangaḍa
dêva'! bâḷo, Mâdêva'!
paṭṭo bâḷo, voḍevano!
î bûmîra mîda'lü
pommâle Koḍavülü
2. panneraṇḍü kômbülü,
nuppatanji nâḍülü,
nâḍakê pedaluḷḷa',
vokkalâpa takkano,
nîlakoḍik[4])end[3])oṇḍa[2]),
â takkaṇḍa kundülü
âṇobba' pedaluḷḷa'
cubbarâya' [5]) Mandaṇṇa' [6]).
3. tâmbâvaḷa kâlatü,
andü bâva' voḍevangü
ponnarike mâḍitü
âyiraṇḍa jabbûmi
kaṭṭi jammeḍatitü.
Câṇḍâḷa Poleyâra
pom[7])baṇakk[8])eḍatitü
jammeḍitü konḍa'tü.
nûraccira cômana
pombaṇakkeḍatitü
vokkaḍûnatûetitü
4. taṇṇane polavakka,
cubbarâya' Mandaṇṇa'
uḷḷâlü nenattitü,
uḷḷa' bêra koṇḍanô,
allattondü allala; —
pattiattü nellakki,
unḍütüparâḷille;
poṭṭiluḷḷa' cingara [9]),
iṭṭaṇippa' pongile,
makkaḷillattokkâme
kejjinô pala[10])ville,
nîrillatta' nîkere [11])
tôḍinô palaville;
pûvillatta' pûtôṭa
mâḍinô palaville,
môrillatta' tangûḷü
unḍinô palaville;
kutti bâvô âḷâṇḍu,
vokkatü jana[12])vâṇḍu,
yendeṇi nenattitü,
5. nallorâce nârâce,
pûmanje polecekü,
unḍuḍa'ttü âḷâyi,
keimalengi tottitü,
kâroṇ[13])ara dêvara
uḷḷâlü nenattitü,
ponnarüva bâlana
âḷayaci kâkitü,
cañadi toṇeyâi,
6. gejje taṇḍü keilâyi,
Kuṭṭata' maleyinji
boṭṭata' maleyôḷa,
pondêḍi naḍanditü
angalâḍi tôpôci;

---

1) Das Anstimmen des Liedes mit den Sylben: „Lellê-e lo, lellê-e lo; lellê-e lo, lellê-e lo; lello lello lellelo", giebt den Sängern Zeit, sich auf den Inhalt des Liedes ordentlich zu besinnen.

2) ayanḍa, Kan. avara, derer. 3) Mit, von. 4) Dem Nîlakoḍi (S. nîla, blau und Kan. koḍi, Knospe; eine fabelhafte Blume, deren Besitz Wohlstand verleihen soll). 5) S. çubha râya, der glückhafte Prinz. 6) S. manda, sanft und Kan. aṇṇa, älterer Bruder. 7) Altkan. ponnu, Gold, roth. 8) Dativ des Altkan. paṇa, Geld. 9) çṛingâra, Schmuck. 10) phala, Frucht, Erfolg. 11) S. nîra, Kan. nîru, Wasser und Kan. kere, Teich, Brunnen. 12) Leute. 13) S. kâraṇa, Ursache; Kg. Vorfahr, Ahne.

mandü mandeḷattitü
kuppiattaḍi pôci;
cuḷḷambeda' paṭṭitü
uṭṭi maṇḍoṇangici;
kôkutti naḍanditü
kômone têyanjatü.
7. Mandaṇṇa beimbanü
kêṭa' kêṭa' pongaḍa
vokka cêri bandile;
vokka cêri bandoṇḍa
âḷü cêri bandile;
âḷü cêri bandoṇḍa
côma cêri bandile;
côma cêri bandoṇḍa
bûmi cêri bandile;
bûmi cêri bandoṇḍa
bâṇe cêri bandile;
ella cêri bandoṇḍa
ponga cêri bandile.
8. tânannanê bâvakka
cinna' cuddi kôêṭa'tü;
Nâlünâḍükendoṇḍa
vokkalâpa takkaṇḍa,
Paṭṭamâḍa vokkalo,
â vokka maneyalü,
poṇṇobba pedaluḷḷa'
nîla koḍi Cinnava'
9. î bâkü[1])na kôêpaka
Mandaṇṇa beimbanü
kûṭṭukottorâḷâyi
tâcu melle pônado,
â vokka maneyakü,
mane kêri koṇḍatû.
tânannane pôyitü
kembalacindeimara
bencânjitteḷatta'tü.
î cuddina kôêkaṇe
nîla koḍi Cinnava'
dumba nî[2]) kalattinji
boḷḷi künḍi nîrâyi
cinnôle palambâyi
nîrü konḍü beccatü
cinnôle palambüṭṭa'.
nîla koḍi Mandaṇṇa'
kembalacindeimara
bencânjitteḷattitü
10. Paṭṭamâḍa Cinnava'
ômare paḍimûle
oppârattü ninditü
tâmbâkü parandado; —
vui! ennaḍa benduve[3]),
becca' nîreḍapile,
mêle nîrü kôêpile?
endeṇi pareyaṇe,
tânenna parandado; —
vui! ennaḍa pongaḷe,
indü nîrü beccalô
endu nîrü beccaka
becca nîreḍapinô,
endeṇi paranditü
becca nîreḍatitü
naga môga kattici.
mêle nîru kôêṭile.
11. buddi[4])nalla Mandaṇṇa'
kembalacindeimara
benjânjitteḷattitü
tânenna parandatü; —
vui! ennaḍa pongaḷe,
vui, ningaḍa appeya'
êdü dêja pôniya'? —
vui! ennaḍa appeya'
mandü kûṭa pôyitü. —
vui! ningaḍa avveya'
êdü dêja poniya'? —
vui! ennaḍa avveya'
kumbâra[5])nḍa kêrikü,
mangalakkü pôyitü. —
vui! ningaḍa aṇṇeya'
êdü dêja pôniya'? —
mâṇika' Malenâṭü
côma pôri pôyitü. —
12. ôraṇḍîraṇḍeṇane,
mâvü bandü kêrici.
mâvangottü âjâra
kâtoṭṭü tale becca'.
ôraṇḍiraṇḍeṇane
mavi bandü ninditü.
mavikottü âjâra

1) vâkya, Wort. 2) nîra. 3) S. bandhu, Verwandter. 4) S. buddhi, Weisheit. 5) Töpfer, vom S. kumbha, ein Topf.

kâtoṭṭü tale becca'.
ôraṇḍîraṇḍeṇane
bava' bandü kêrici.
bavangottü âjâra
kei malangi totta'tü.
nâṭâjâra cêmâci [1]). —
13. vui! ennaḍa benduve,
ettü pôle pôyitü
banda pôle bandira?
endeṇi pareyaṇe,
tânenna paranda'do; —
vui! ennaḍa mâveya,
î vokka maneya'lü
mâri pôpa' ettuṇḍü,
kûḍi bâva' poṇṇuṇḍü,
eṇḍeṇi pareyaṇe,
vui, ennaḍa mâveya'
tânenna paranda'tü; —
mâripôpaḍettella
âdire[2])lü pôcila?
kûḍi bâva' poṇṇella
kumbe[3])yattü pôcila?
endeṇi pareyaṇe
tânenna paranda'tü; —
pônarella bâḷaḍü,
uḷḷadê taraṇḍula?
endeṇi pareyaṇe
vui, ennaḍa mâveya'
tanenna paranda'tü; —
vui! ennada benduve,
câce becci kâkuva?
endeṇi pareyaṇe
buddinalla Mandaṇṇa
tânenna parandado; —
poṇṇü nalla' kaṇḍali
câce becci kâkoṇḍu;
cânji mara kaṇḍaka
kaṇṇü nôṭi bekkoṇḍu;
kokku mara kaṇḍaka
kannü dûra bekkoṇḍu,
endeṇi pareyaṇe,
vui, ennaḍa mâveya'; —
tappi kovvineṇici,
înagoṇḍü pôrala,
pongakü teruvadü;
keimuṭṭi taraṇḍula?
14. endeṇi pareyaṇe,
ponnaruvä bâlana
âḷayaci kâkitü
accaḍici poibâḍe
eccoḍiki konḍitü
pomboḷica beccitü,
câlü becci ninditü
keimuṭṭü koḍa'kaṇe,
înagoṇḍü pôrala; —
mangala kuriyâṇḍu,
endeṇi pariyaṇe,
âraccira pommâle
îḍü becci koṇḍa'tü.
âcekâce eṭṭâce
mangala kuriyâce.

Hochzeitslied.

1. Lebe, lebe, unser Gott!
Lebe, grosser Herr und Gott!
Leb' als König, Landesfürst!
Aller Königreiche Kron'
Ist das kleine Bergland Kurg.

2. Dieses Land hat zwölf Districte
Und der Gaue fünfunddreissig.
Doch in diesem Gaue blühet
Gleich des Paradieses Blume
Apparandra's edles Haus,
Dessen Herr, des Volkes Richter[4]),
Weit und breit mit Ruhm genannt wird.

---

1) S. kshêma, wohl, recht und Kg. âci, wurde. 2) mithuna, Juni — Juli. 3) kumbha.

4) Die „Takkas“ oder Aeltesten (vom Kan. takka, würdig oder tauglich) wachen über die Sitten und Gebräuche des Kurgvolkes. Sie halten ihre Versammlungen in dem „Ambala“, einer kleinen, auf der Gemeindematte errichteten Halle. Die Nâḍ-Takkas sind ein Ausschuss der Dorf-Takkas des betreffenden Gaues.

Und in diesem Hause wohnte
Mandaṇṇa, der kühne Held.

3. Dieser bat den Landesfürsten,
Dass er ihm zum Lehen gebe
Felder, Weideland und Wald.
Dann erwarb er für sein Geld
Sklaven, ihm das Land zu bauen.
Ochsen auch, den Pflug zu ziehen;
So bestellt er alles wohl [1]).

4. Als er nun in seinem Haus
Stattlich eingerichtet war,
Dachte er in seinem Sinn:
Meine Speicher sind voll Reis;
Doch wer soll sich damit nähren?
Meine Truhe ist voll Schmuck;
Doch wer soll sich damit zieren?
Müh und Arbeit ist verloren
In dem kinderlosen Hause.
Freud- und nutzlos ist das Leben,
Wenn die Frau es nicht verschönt,
Wie ein Garten ohne Blumen,
Wie ein Brunnen ohne Wasser,
Schmacklos wie der kalte Reis
Ohne Milch und ohne Salz [2]).
Söhne sind des Hauses Stütze,
Kinder sind die Zier der Wohnung —
Also sprach er zu sich selber.

5. Eines schönen Sonntag Morgens
Stand er auf, als noch der Thau
Perlend auf der Erde lag,
Kleidet sich in Festgewand,
Faltet betend seine Hände
Zu den Ahnen und zu Gott,
Sandte seinen Diener aus,
Liess den treuen Nachbar [3]) holen,
Dass er ihn als Freund begleite.

6. In der Hand den Reisestab,
Der mit Silberschmuck behängt [4]),
Wandert er, ein Weib zu suchen,
Weit umher durch das Gebirge,
Wandert sich die Sohlen wund,
Setzet sinnend oft sich nieder,
Bis die Kleider [5]) durchgesessen,
Wandert, bis der Kopf ihm glühte
In der Sonne heissen Strahlen,
Wandert, bis der Reisestab
Kürzer ward in seiner Hand.

7. Wo der kühne Mandaṇṇa
Auch nach einem Weibe fragt,
Da gefällt das Haus ihm nicht;
Oft gefällt das Haus ihm wohl,
Aber das Gesinde nicht;
Oft gefällt ihm dieses wohl,
Doch das Vieh gefällt ihm nicht;
Oft gefällt das Vieh ihm wohl,
Doch die Erntefelder nicht;
Oft gefielen die ihm wohl,
Doch die Waidematten nicht,
Und, wo alles dieses recht,
Da gefällt die Maid ihm nicht.

8. Als er so in schwerer Noth war,
Hört er eine frohe Kunde:
In dem Gaue Nalkunâḍu,

1) Unternehmende Kurgjünglinge erwerben sich mitunter eigene Felder, bauen sich Häuser und gründen neue Familien.

2) Die Hindus bereiten ein sehr erfrischendes Gericht aus geronnener Milch und Reis. Dasselbe wird, mit Zuthat verschiedener Gewürze, kalt verspeist und, in Bananenblätter eingewickelt, auf Reisen mitgenommen.

3) Aruva (der Wissende, d. h. der Vertrauensmann des Hauses). Die Aruvas erscheinen bei allen wichtigen Lebensangelegenheiten als Abgeordnete und Berather von Familien und Einzelnen.

4) Ein achtseitiger, spitzig zulaufender langer Stab von Ebenholz mit silbernem Knauf und silbernen an den Griff angehängten Ringen, durch welche man die Finger stecken kann. Der Stock endigt unten in eine Messingspitze.

5) Das Hauptkleidungsstück der Kurgs ist ein über die Knie hinabreichender Ueberrock mit rothem Gürtel.

In dem Paṭṭamâḍa Hause
Wohnt ein Mädchen reich an Tugend,
Cinn[1])awwa[2]) die holde Jungfrau.

9. Als er dieses Wort vernommen,
Wandert Mandaṇṇa der Kühne
Ganz gemächlich mit dem Freunde
Nach dem Haus und setzt sich nieder
Auf die Bank in der Veranda[3]).
Cinnawwa, die holde Jungfrau,
Hörte schnell von ihrem Kommen;
Aus dem vollen Wasserkruge
Füllte sie ein Silberkännlein,
Stellt's auf eine Palmlaubmatte
In dem Hofraum vor dem Hause[4]),
Breitet eine Palmlaubmatte
Auf die Bank in der Veranda,
Dass die Freunde drauf sich setzen.

10. Sprach die holde Jungfrau nun,
Schüchtern auf der Schwelle stehend,
In dem Zimmer halb sich bergend:
Nehmt Ihr nicht das Wasser, Freunde,
Das ich Euch herausgebracht?
Will das Kännlein wieder füllen.
Drauf erwiedert Mandaṇṇa:
Gerne, holdes Mägdelein,
Wenn Ihr stets mir Wasser bringt,
Wie Ihr's heute habt gethan.
Sprach die Maid: Ich bring' es Euch,
Wenn Ihr alle Tage kommt.
Mandaṇṇa wusch sein Gesicht,
Füss' und Hände mit dem Wasser
Und verlangte keines mehr.

11. Mandaṇṇa der Kluge sitzt
Nun auf die Verandabank,
Oeffnet seinen Mund und spricht:
Ei, mein holdes Mägdelein,
Wo ist Euer Herr Papa?
— Ei, mein Vater, der ist fort,
Er ist im Versammlungshaus.
— Und wo ist die Frau Mama?
— Mama ist im Töpferdorfe
Zu 'ner Hochzeit eingeladen.
— Und wo ist der Bruder denn?
— Der ist fort, die Steig hinunter
Mit den Ochsen, Salz zu holen.

12. Als zwei Stunden nun vorbei,
Kam des Mädchens Vater heim;
Mandaṇṇa verbeugte sich
Zu des alten Mannes Füssen.
Als zwei Stunden noch vorbei,
Kam des Mädchens Mutter heim;
Mandaṇṇa verbeugte sich.
Als zwei Stunden noch vorbei,
Kam des Mädchens Bruder heim;
Mandaṇṇa begrüsste ihn.

13. Und der Vater fragte nun:
Lass uns wissen, lieber Freund,
Was ist Eurer Reise Ziel?
Reist Ihr nur so zum Vergnügen?
Ihm erwiedert Mandaṇṇa:
Nun, Herr Vater, wie ich höre,
Sind in Eurem Hause hier
Ochsen, die Ihr wollt verkaufen,
Mädchen auch, die Ihr wollt geben.

---

1) Gold.

2) Mütterchen.

3) Die Häuser der Kurgs sind von quadratischem Grundplan und umschliessen einen kleinen offenen Hof, der von einer inneren Veranda umgeben ist. Eine äussere Veranda, die als Empfangshalle dient, nimmt die Front des Hauses ein. Die Veranda ist mit einer breiten, niedrigen Mauer eingefasst, deren hölzerne Bekrönung einen bequemen Sitz bietet.

4) Für Hindu-Besucher wird Wasser zum Waschen der Füsse in den Hof vor der Empfangshalle gestellt. Ein bedecktes Portal führt in diesen Hofraum, der von Schuppen und Stallungen umgeben ist.

Sprach darauf der alte Mann:
Alle Ochsen habe ich
In der Regenzeit verkauft,
Und die Töchter haben uns
In dem Wonnemond verlassen [1]).
Drauf erwiedert Mandaṇṇa:
Mögen alle glücklich leben,
Welche Euch verlassen haben;
Mein sei was zurückgeblieben.
Sprach darauf der alte Mann:
Vater nennst du also mich?
Ihm erwiedert Mandaṇṇa:
Wer ein holdes Weib gesehen,
Sucht den Vater zu gewinnen.
Voll Bewund'rung weilt das Auge
An dem Wuchs der schlanken Palme;
Doch die Palme kurz und schmächtig,
Die vergisst man zu betrachten.
Sprach zu ihm der alte Mann:
Wer ein Mädchen nehmen will,
Der giebt auch ein Unterpfand,
Und im Beisein treuer Nachbarn
Wird ein ew'ger Bund geschlossen;
Willst Du drauf die Hand mir geben?

14. Also sprach der alte Mann.
Und er sandte Diener aus,
Liess die treuen Nachbarn rufen.
In dem frischgekehrten Hause,
In des Hauses inn'rer Halle,
Wird die Lampe angezündet,
Welche von der Decke hängt
Bei des Hauses Nordwestpfeiler;
Dort stellt man sich auf in Reihen
Feierlich die Hand sich reichend,
Und besiegelt das Verlöbniss.
Dann bestimmt man Tag und Stunde
Für die schöne Hochzeitfeier,
Und der Bräutigam, beglückt,
Legt ein goldenes Geschmeide
Als der ew'gen Treue Pfand
Um den Hals der schönen Braut.
Als acht Tage noch vorbei,
Feiert man das Hochzeitfest.

3. Câvu Pâṭü.

1. Köṭṭü pôna' kêḍe ajjaya!
ninga köṭṭü kêḍe ajjaya!
âvadille ajjaya;
jôga [2]) pôratâcila?
Nârâyaṇa [3]) dêvaṇḍa
iṭṭa' paḍi têngici,
mêle paḍi iṭṭile!

2. câvakü madicira,
bâvakü kodicira;
câva' kêḍü yettici,
bâva' kodi yettile.
câvodü parapadü
mûlalôkatuḷḷadü;
nangakkoradiyalla.
kâla [4]) tôḍe bâtalla?
kem[5])bakki [6]) kürükoṭa'
bâna cutti bandonde
bûmi cutti bandira.

3. vui, ningaḍa makkaḍa
cûḍuvaḷa pommâle
tunḍi cûre budda'tü!
nôṭuvaḷa kannaḍa
kei tappi nela budda';
buddoḍandü pônôle!
Nârâyaṇa dêvaṇḍa
tittü maḷe pojjitü
kanniboṭṭoḍanditü
câli kûḍi pônado,

---

1) Die Kurghochzeiten finden gewöhnlich im April und Mai statt, wenn die Reisthäler trocken sind und die Feldarbeit ruht.

2) Kan. yôgyate, Werth, Würde, Verdienst; vom S. yôgya, würdig. 3) Das höchste Wesen. 4) S. Zeit. 5) K. roth. 6) S. pakshi, Vogel.

engarinji koṇḍile!
4. vui! naṅgaḍa catturü[1])
kaḷḷapaḍe bandadü
engarinji koṇḍile!
kâlallata' kâlatü
kumbeyâra kâlatü
Tumbe male môḷ[2])a'lü
kâya' bedü kâṇjitü
nellike[3]) ceḍinja'tü,
neyi pillü tittâci;
âne pôle, ajjaya,
î vokkaḍa kundülü
ninga cûre buddira!
ponnâdire kâlatü
Kâḷi[4])kamme[5]) dêvira[6])
kâlikât[7])aḍicitü
mêkiya'toḍiya'tü
bâḷe cûre buddonde,
ninga cûre buddira.
5. puḷḷikoṭṭüḍinjaka
vokkaḍa cani[8])pôle;
ambala tarinjaka
ûraḍa canipôle;
tirike tarinjaka
dêjaḍa canipôle:
ânapôle ajjaya
ninga budda' kovvane,
ningaḍa canipôle
vokkakü bâṭüla!
6. jâti[9])nalla[10]) jôtina[11])
kei bîji keḍa'tici,
ânapôle, ajjaya,
Nârâyaṇa dêveya'
ningaḍa' keḍa'tici!
ban[12])gâḍü[13]) banatülü[14])
kâḍükelloyandado
pongôḷi paḷü[15])mara[16])
katti mattü toḍate
bêroḍe porinja'to,
engarinji koṇḍile.
ûkâḍü[17])koyandado
manjappeya pûmara
pûmaratta' kombülü
pattelakkü kaṇṇele
kottü tunḍi pônôle
ninga cattü konḍira!
7. vui! ennaḍa ajjaya,
ninga bânda' kâlatü
côṇji pôna' vokkala
taṇḍüṭṭütaḍütira
âyiraṇḍa jabbûmi
ûna tuetü koṇḍira.
înagoṇḍü pôrândü
maṇṇü nîki koṇḍitü
maccipoḍe tuetira.
beyamara kettitü
vokkapaṇi tuetira.
8. vui, ennaḍa ajjaya
ninnândicca' nêrakü
buddira nerangira;
indü icca' nêrakü
Nârayaṇa dêvaṇḍa
pâda cêri koṇḍira;
nâḷe icca' nêrakü
môḍatiroḷüva'lü
nêra tândü pônônde,
ninga tândü pôpira!
köṭṭü pôna', kêḍe ajjaya!
ninga köṭṭü kêḍe ajjaya!

1) çatru, Feind. 2) Die „Bienen-wald-spitze", ein hoher Berg in Südkurg. 3) Kan. nelli kâyi (phyllanthus emblica); das Zerplatzen dieser Frucht auf den erhitzten Felsen der Berge soll die Ursache von Waldbränden sein. 4) Pârvati, Gemahlin des Çiva. 5) amme Kan. amma, Mutter; S. Ambikâ, Ambike, Mutter; ein Name der Pârvati. 6) Genitiv von dêvi, Göttin. 7) Kâli-wind, ein zerstörender Sturmwind. 8) çani, Saturn; Missgeschick. 9) S. Kaste, Art. 10) Kan. gut. 11) Acc. vom S. jyôti, Lampe. 12) S. vana, Wald. 13) Kan. kâḍu, Wildniss. 14) Locativ von vana; Kan. vanadalli. 15) Eine Art Ficus indica, S. âla. 16) Kan. Baum. 17) ûru, Stadt und kâḍu, Wald.

Todtenlied.

1. Wehe, Du bist hingeschieden,
Wehe, Du dahin, mein Vater!
Was soll noch das Leben mir?
Hin ist Deine edle Seele!
Und das Theil, das Dir gewährt
Von des Allerhöchsten Hand,
Ist dahin und aufgezehrt,
Und kein weitres Theil beschieden.

2. Vor dem Tode graute Dir,
Hiengest liebevoll am Leben;
Doch umsonst war Dein Verlangen,
Deine Seele ist dahin!
Alle, die geboren werden,
Sind zum Sterben nur geboren.
Rastlos eilen hin die Jahre;
Ach, wie schnell entflohen Deine!
Wie der stolze Königsaar
Stattlich kreist im Himmelsraum,
Schweiftest Du umher auf Erden.

3. Weh! der Kranz der schönsten Perlen,
Unsrer Kinder Halsgeschmeide,
Ist zerrissen und verstreut.
Weh! der Spiegel klar und helle
Ist entfallen unsern Händen,
Ist in Stücke nun zerbrochen.
Weh! des Höchsten Feuerflammen
Schlugen an der Berge Riesen,
Seinen Gipfel unversehens
In die Tiefe niederschleudernd.

4. Wie der Feinde böse Rotte
Nachts in Friedensstätten einbricht
Und die Hausbewohner tödtet,
So ist Gott der Herr gekommen,
Wie ein Dieb in finstrer Nacht.
Wie des Berges blum'ge Triften
In des Sommers heissen Tagen
Leergebrannt und öde stehn,
So ist unser Haus verödet,
Vater, durch dein schnelles Ende!
Wie im Juni Sturmestoben
Der Bananen saft'ge Stämme
Knickend niederstreckt zu Boden,
Also wardst du hingerissen!

5. Wenn des Regens schwere Fluthen
Uns die Hütte weggerissen,
Drin wir unser Brennholz bargen,
Ist das ganze Haus voll Klage[1]);
Wenn in Trümmer fällt die Halle,
Drin die Bürger sich versammeln,
Ist die ganze Stadt voll Klage;
Wenn gebrochen ist der Tempel
Und der Vorhof leer und öde,
Ist das ganze Land voll Klage:
Also, Vater, hat Dein Tod
Unser Haus erfüllt mit Klage!

6. Wie der Lampe schönes Licht
Ausgelöscht wird mit der Hand[2]),
Also, Vater, hat der Herr
Ausgelöscht Dein Lebenslicht.
Wie des Urwalds stolzer Riese,
Den das Eisen nie berührt hat,
Mit der Wurzel ausgerissen,
Krachend niederstürzt zu Boden;
Wie das schönste Blatt der Krone
Von dem Blütenbaume Campak
Abgebrochen fällt zur Erde,
Also wardst Du hingerissen!

7. In den Tagen Deines Lebens
Warst Du unsre starke Stütze;
Unser Feld hast Du bepflanzt,
Hast des Hauses Grund geleget,
Und den edlen Bau vollendet
Bis zum Dach mit feinem Schnitzwerk.

1) Wenn das im Sommer gefällte und in Schuppen aufgespeicherte Brennholz während der Regenzeit nass wird, ist es fast unmöglich dasselbe wieder zu trocknen. 2) Die Hindus blasen nie ein Licht aus, sondern löschen dasselbe durch Wehen mit der Hand.

8. Wehe! Wehe! gestern, Vater,
Sankest stöhnend Du darnieder;
Heute stehst Du vor den Füssen
Des allmächt'gen Herrn und Schöpfers;
Morgen, gleich der gold'nen Sonne
Scheidend in den Abendwolken,
Sinkest Du hinab in's Grab!
Wehe! Du bist hingeschieden!
Wehe! Du dahin, mein Vater!

4. Kâvêri kaḍu.

1. Bâḷo! bâḷo nangaḍa
dêva'! bâḷo Mâdêva'!
paṭṭo bâḷo curiya'!
kûḍo bâḷo caṇṇura'!
î bûmira mîda'lü
bûmi bâḷo jabbûmi!
jabbaraṇḍa bûmilü
pommâle Koḍavülü
panneraṇḍü kömbülü
nuppatanji nâḍülü
nâḍüna pâvuta'dü [1])
ârenditarivirô?
2. Bramagiri [2]) môḷulü
mûla kanni Kâvêri
bânge pâre mîda'lü
kunyi kere nallâlü
mammây[3])atte [4]) puṭṭitü
mây[5])ate boḷanda'tü
daṇḍü kei voḍandatü
Kâvêri Kanikeyo
elli bandü kûḍici?
Pâṇḍumâḍa paṭṭilü
boḷḷi koḍe cangama' [6])
allinji poraṭa'to
tekkôtü mogabecci
Kâvêri parinja'tü.
mêlü nalla Kâvêri
nâḍüna pâvuta'tü,
boḷḷo tengoḍatitü
bâgeraṇḍü [7]) beccônde,
côrenge muricitü
kîteraṇḍü beccônde,
nâḍüna' pâvüta'tü.
3. Kâvêri kaḍakkoṇḍu
ennane kaḍalâpa? —
endeṇi paranditü
andü bâva' voḍeva'nü
bêricittü nôṭici.
bêrakâra' mandri[8])na [9])
kôêṭarinji koṇḍa'tü.
Tacc[10])âri[11])ra kunyikü
vâle âḷayacitü: —
vui! yendakka Taccâri,
Kâvêri kaḍapükü
peddôṇi paṇiyâṇḍu, —
maṇṇoyanda' kundülü
mânjappeya pûmara
pûmara koranditü
peddôṇi paṇiyâṇḍu,
endappaṇe âkeṇe,
Taccârira kunyiyü
peddôṇi paṇi kejja',
kejji paṇi tûêtitü.
ûrü nâḍü kûḍitü
pâtûra balicitü
dôṇirattoḷakküṭṭü
Kâvêrikkü tâtüna'.
4. dôṇi koṭṭi kovvakü
ennâṇḍü koravâpa, —
endeṇi paranditü,
mâṇika Malenâṭü
cîpu[12])tâḍi [13]) Mâpaḷe
tânankûḍi bôṇḍula?
endeṇi paranditü,

1) Vertheilte, vom S. bhâga, Theil. 2) Brahmagiri. 3) S. mamate, Freude, Liebe. 4) Ablativendung. 5) Rastloses Forteilen. 6) S. sangama, das Zusammenkommen, die Vereinigung. 7) S. bhâga, Theil und Kg. eraṇḍü, zwei. 8) S. mantri, Minister. 9) Accusativendung. 10) taccü, klopfen, hämmern. 11) Die Âris oder Âiris aus Malabar sind Zimmerleute und Schmiede. 12) Kamm. 13) Bart; ciputâḍi Mâpaḷe, Mâpiḷḷe mit strammem Bart.

Mâpaḷera kunyina
âḷayaci kâküna',
alli bandü ninditü,
andü bâva' voḍevangü
aḍḍa budditedda'tü: —
vui! endakka voḍevane,
dôṇi koṭṭitoppakü
sambaḷa [1]) perijjâṇḍu, —
endeṇi paranditü; —

cîpü tâḍi Mâpaḷe!
adangenna Mâpaḷe!
sambaḷa perijjâku,
dôṇi koṭṭi kovvaṇḍu, —
endappaṇe âcila?
cîpü tâḍi Mâpaḷe
dôṇi koṭṭi koṇḍa'tü.
Kâvêri kaḍappa'dü
annane kaḍaḷapa.

Die Kâvêrifähre.

1. Leb', o lebe, unser Gott!
Lebe, grosser Herr und Gott!
Leb' als König, Sonne du!
Leb' als Königin, o Mond!
Aller Königreiche Kron
Ist das kleine Bergland Kurg.
Dieses Land hat zwölf Districte
Und der Gaue fünfunddreissig.
Weisst du, wer das Land zertheilt
In zwei Hälften schön und gleich?

2. Aus des Brahmagiri Schooss,
Aus der schroffen' Felsen Kluft
Springt ein Quellenpaar ans Licht,
Kâvêri und Kanake,
Brunnen klar und wundervoll.
Und die Silberbächlein zwei
Treffen sich nach kurzem Lauf
An des steilen Berges Fuss
In dem grünen Pâṇḍuthal [2]).
Weiter eilt der schöne Fluss
Und zertheilt das Bergland Kurg,
Wie man eine Kokosnuss
In zwei gleiche Theile bricht,
Wie die Goldorange man
In zwei gleiche Stücke trennt,
So zertheilet er das Land.

3. Wie baut eine Fähre man
Ueber diesen grossen Strom?
Also sprach der Landesfürst,
Sinnend stand am Ufer er.
Mit dem Kanzler spricht er nun,
Lauschet seinem weisen Rath,
Sendet einen Boten aus
Nach dem klugen Zimmermann:
„Höre, Meister Zimmermann,
Mach' ein grosses, starkes Boot
Für die Kav'rifähre mir!
In dem hohen Bergesforst
Wächst der Campakblüthenbaum,
Höhl' mir aus den Blüthenbaum,
Mach' ein feines Boot daraus!"
Also sprach der Landesfürst,
Und der Meister macht das Boot.
Als es nun vollendet war,
Strömte alles Volk herbei,
Rissen Meerrohrstricke aus,
Banden sie ans neue Boot,
Zogen's an der Kav'ri Strand.

4. „Aber zu der Fähre Werk
Fehlt mir Eines immer noch;
Holt den starken Fährmann mir,
Holt den bärt'gen Mâpiḷḷe [3]),

---

1) S. sambala, Lohn.

2) Einer brahmanischen Fabel zufolge sollen die Pâṇḍus auch nach Kurg gekommen sein. Einige brahmanisirte Kurgs behaupten sogar, dass sie selbst von den Pâṇḍus abstammen.

3) Die Mâpiḷḷes oder Moplas, Nachkommen arabischer Einwanderer und indischer Mütter, sind eine sehr unternehmende und ausdauernde Klasse mo-

Von der Küste Malabars!"
Also sprach der Landesfürst,
Sandte seine Boten aus,
Und der Mâpiḷḷe erscheint,
Neigt sich vor dem Landesherrn,
Lauschet seinem Wort und spricht:
„Wenn ich Eurer Majestät
Diese Fähre machen soll,
Bitte gebt mir höhern Lohn,
Als mir bisher ward zu Theil."
Ihm erwiedert d'rauf der Fürst.
„Mâpiḷḷe mit strammem Bart,
Mâpiḷḷe, für dieses Werk,
Deinen Lohn hab ich erhöht;
Geh' und mach' die Fähre mir."
Und der starke Mâpiḷḷe
Spannt das dicke, straffe Seil,
Dran das grosse Einbaumschiff
Täglich gleitend hin und her,
Uebersetzend Ross und Mann
Nun die Kâvêri befährt.

---

5. Baṭṭe Pâṭü.

Lellêla! pâḍite,
pôkana nanga!
lellêla! pâḍite,
pôkano nânü!
1. Cembü duḍikottü
tôlelli koṇḍa? —
bangâḍü muccaṇḍa
balambari tôlü,
ûkâḍü kôḍaṇḍa
eḍa bari tôlü;
cembü duḍikottü
tôlâci, bâla'!
2. Cembü duḍikottü
kêrelli koṇḍa? —
mêkyi toḍiyattü
kinyôḷinârü;
cembü duḍikottü
kêrâci, bâla'!
3. Cembü duḍikottü
kôlelli koṇḍa? —
kokka malêlü
koḍi cânja' tûra',
kübbûmi nôṭita'
bêrüṭṭa' tura,
âvija [1]) nôṭita'
bângüna' tûra;
cembü duḍikottü
kôlâci, bâla'! —
4. illinji koṭṭüna'
koṭṭelli kôêpa? —
nangaḍa voḍevaṇḍa
dêvaḍi kôêpa. —
illinji pâḍüna'
pâṭelli kôêpa? —
maṇi Malenâṭü
angaḍi kôêpa.
yêngi dvani [2]) bâro,
kôḷi korôḷe!

Weglied.

‒ ⏑ ⏑ ‒ ⏑ ⏑ | ‒ ⏑ ⏑ ‒ ‒

Chorus.

Lellêla! singet eins, lasset uns wandern!
Lellêla! singet eins, lasset mich mitgehn!

---

hammedanischer Handelsleute und Schiffer, welche hauptsächlich entlang der indischen Küste wohnen. Einige Moplafamilien bekamen zur Zeit der Rajahs Ländereien in Kurg, wo sie die Kaffeepflanze einführten.

1) âkâça, der Himmel. 2) dhvani, Schall.

1. Wie wird das Fell gemacht für eine Trommel? —
Rechts eine Haut vom Rothaffen [1]) des Urwalds,
Links eine Haut vom Grauaffen [2]) des Dorfwalds;
Das wär', mein Bursche, das Fell für die Trommel!

2. Wie macht die Schnüre man für eine Trommel? —
Suchet Lianen um Bäume sich schlingend;
Das giebt, o Bursche, die Schnüre der Trommel!

3. Wie macht die Schlägel man für eine Trommel?
Meerrohr im dichtesten Jangel gewachsen,
Krumm an der Wurzel im Erdreich versinkend,
Krumm an der Spitze gen Himmel gerichtet;
Das giebt, o Bursche, die Schlägel der Trommel!

4. Wo wird die Trommel gehört, die wir schlagen?
Bis zum Palaste vom Fürsten des Landes.
Wie weit vernimmt man den Sang, den wir singen?
Bis in die Märkte des Malabarlandes.
Singt denn aus voller Brust liebliche Lieder!

---

6. Râṇira Pâṭü.

1. Bâḷo! bâḷo, nangaḍa
dêva'! bâḷo, Mâdêva'!
paṭṭo bâḷo, cûriya'!
kûḍo bâḷo, caṇṇura'!
bûmi bâḷo, jabbûmi!
2. î bûmira mîdalü,
jabbaraṇḍa bûmilü,
Jambudvîpatüḷḷa'lü,
eimbattârü râjiya
Kunti dêvi makkaḷo
râja paṭṭa bânda'tü.
adangoṇḍü îvara
dêvaḍa dayagoṇḍa'
ôêḷü nele vilâiti [3])
alli paṭṭa bâvado,
pommutta carambôle
mullepûvu pongaḷo
râṇi paṭṭa bâvaka.
3. ôêra daṇḍü [4]) kaṭṭüna'
Ingrêji [5]) bâdara [6])
pon[7])doppi [8]) caradâra [9])
Lârḍa [10]) sâba [11]) beimbanü
caṭṭuran[12])aḍakitü [13])
miturat[14])oṇ iy[15])âyi[16])
katti keiyü mêlâci
pombâvuṭa naṭṭitu,
gedda gedda sîmelü,
Râṇira dayagonḍa'
bâna dumba mîmpôle
sîme dumba vokkalü;

---

1) Kg. mucca, Kan. musye, ein grosser brauner Affe, der nur in den Bergwäldern gefunden wird; sein Fleisch ist ein Leckerbissen.

2) Koḍa, der graue oder Hanuman-Affe (Semnopithecus entellus Duff).

3) Das Vilâyat, Europa. 4) S. daṇḍu, Heer. 5) English. 6) Bahâdar. 7) Gold. 8) Hindustâni ṭôpi, Hut, Helm. 9) H. sardâr, Edelmann, Herr, Beamter. 10) Lord. 11) H. sahib, Herr. 12) Die Feinde. 13) Unterworfen habend. 14) Der Freunde, vom S. mitra. 15) Schutz K. hoṇe. 16) K. âgi, geworden seiend.

tôṭa dumba pûpôle
vokka dumba makkaḷü;
mânjappea pûpôle
kei bâla pera'tatü;
pommuttu carampôle
mulle pûvü pongaḷü;
malligera pûpôle
pongakella keimakka;
dêvakâḍü[1]) mâm[2])bôle[3]),
puṇḍâyi perapaḷa;
Kâvêri maṇapôle,
nelakki perapaḷa;
Râṇira dayagoṇḍa'
î dêja janakella
vondâṇḍü koraville;
taṇṇane polevaḷa.
4. pondoppi caradâra
ken[4])gudare[5]) kunyikü[6])
ponjînü[7]) bigititü
bendaṭṭitteḷattitü,
daṇḍü kaṭṭi ninditü,
bûmi paṭṭa bânda'tü.
tannaḍa caturana
keicere puḍicitü,
kûḍüvaḷe kûṭitü
tanna[8]) pôle[9]) râyaṇḍa[10])
nây[11])adaki[12]) kovvaḷa;
beppaḷa boḍiyella,
kengaḍavü[13]) kunyira
mundôḷäkü beccatü.
beimbâme paḍeyoḷü
pennarinaḍakitü,
gôvü[14]) cere buṭṭätü.
dêvi paṭṭa bâvaka
î lôka janakkella
vondâṇḍa bhaya[15])ville;
ânagoṇḍü râṇiyü,
dêvaḍa dayagoṇḍa'
taṇṇane polevaḍa';
pommâle koḍava'ra
kâtü rakshe[16]) mâḍaḍü.
Côkaṇḍa Appaya. 1839.

Das Lied von der Königin.

1. Leb', o lebe unser Gott!
Lebe, grosser Herr und Gott!
Leb' als König, Sonne du!
Leb' als Königin, o Mond!
Land der Väter, lebe hoch,
Land als Lehen uns vererbt!

2. In den alten Tagen herrschte
Kunti[17]), Mutter der fünf Pâṇḍus,
In den sechsundfünfzig Reichen
Des berühmten Jambudwîpa.
Doch in unsern Tagen herrscht
Durch des Allerhöchsten Gnade
Auf dem hehren Thron von England
Unsre edle Königin,
Strahlend wie ein Kranz von Perlen
Lieblich wie die Jasminblume.

3. Und der grosse Herr und Führer
Ihrer tapfern Siegesheere
Pflanzte auf in jedem Lande
Seiner Königin Panier,
Und, das Schwert in starker Hand,
Nahm er ein die Länder alle,
Und erobert' unser Kurgland,
Das, dem Sternenhimmel gleichend,
Voller Dörfer, voller Häuser,

1) Vom S. dêva, Gott und dem Kan. kâḍu, Wald; ein heiliger Wald, der nie betreten wird. 2) mânü, Damhirsch (Axis maculata). 3) pôle, gleich, wie. 4) Kan. kem, kempu, roth. 5) kudure, Pferd. 6) Dativ von kunyi, ein Junges. 7) H. jînu, jîni, jîna, Sattel. 8) tânü, Gen. tanna, er selbst. 9) pôle, gleich. 10) Genitiv Plur. von râya, König. 11) S. nyâya, Recht. 12) aḍakü, ausüben, handhaben. — Er sprach Recht über Könige gleich ihm selbst. 13) ken, roth und kaḍavü, Elch oder Samber (Rusa Aristotelis) 14) S. gô, Kuh. 15) Furcht. 16) rakshâ, rakshaṇa, Schutz.
17) Konti oder Konti-dêvi.

Häuser voll von schönen Kindern
Wie ein Garten voller Blumen,
Jungen Männern schön und stattlich
Gleich dem Blüthenbaume Campak;
Strahlend wie ein Kranz von Perlen
Sind die Frau'n, die Kinder alle
Lieblich gleich der Jasminblume.
Wie das Wild im heil'gen Forste,
Wo man nie die Flinte feuert,
Also mehren sich die Heerden.
Unser Land hat Reis die Fülle
Gleich dem Sand am Kâv'ristrande.
Durch die Gunst der Königin
Leiden keinen Mangel wir,
Leben alle froh und glücklich.

4. Reitend auf dem stolzen Streitross,
Zog des Heeres tapfrer Führer
Aus, die Lande zu erobern;
Sitzend auf dem Thron der Ehren,
Richtet er die Könige.
Wie das Reh, vom Blei getroffen,
Fielen vor ihm seine Feinde.
Als der Held mit starker Hand
Hingestreckt den Königstiger [1]),
Lebten alle Heerden glücklich.
Sicher leben alle Völker
Weit und breit in den Gebieten
Unsrer edlen Königin.
Lange lebe sie und glücklich
Durch des Allerhöchsten Gnade,
Schirmend unser theures Kurgland!

7. Kinderlieder.

Des Raben Hochzeit.

Ruf Rab! Rab! o Schwester!
Wann ist 's Raben Hochzeit, o Schwester?
Morgen früh; s'ist ein Sonntag;
Der junge Geier
Ist den Fluss hinab;

Der junge Rab
Ist fort und holt Dickmilch;
Der Brodfrucht[2])-kari [3])
Kocht „caḍa caḍa",
Der Kürbis-kari
Kocht „guḍa guḍa".

Im Original scherzhafte Alliteration:

Kâkü kâkêka!
kâkera mangalêkêka?
nâḷe polâka nâraci;
küḍüvanḍa kunyi
poḷe kutta pôci;
kâkera kunyi

mörükü pôci;
cakke kari
caḍa caḍa bêva,
kumbaḷa kari
guḍa guḍa bêva.

1) Ṭipu Sultan. Ṭipu bedeutet Tiger.
2) Jack-fruit, Frucht der Artocarpus integrifolia.
3) Ein würziger Brei, der als Zugabe zum Reis gegessen wird. Die gegewöhnlichsten Bestandtheile desselben sind: Cocosnuss, Ingwer, Coriander, Cayenne-Pfeffer und geschmolzene Butter mit Gemüsen oder Fleisch.

Das Kind und die Turteltaube.

Turteltaub', kuṭṭa'ru, kuṭṭa'ru [1])!
Wieviele Kinderlein hast denn du? —
Vier oder fünf hab ich ausgeheckt. —
Wo hast du die denn hin versteckt? —
Droben im Baume. —
Seh keine dort;
Ist wohl der Rab' mit ihnen fort?

Kuṭṭa'ru, kuṭṭa'ru, tôrêka!
eccakü makkaḷa pettiya? —
nâlanji makkaḷa pette. —
petta' makkaḷelliya? —
kômbüra koḍilü becce. —
alli kâmbadilla;
kâke koṇḍü pôcoyenno?

Halt Regen, halt!

Hält [2]) ein Mann in Bêngünâḍ;
Singt ein Mann in Pâḍinâḍ:
Halt! Regen, halt!

Bêngülobba bênguva;
Pâḍilobba pâḍuva:
bêngü! maḷe, bêngü!

Die Finger einer Hand zu zählen.

Man gibt vor, an den 5 Fingern der Hand eines Kindes auf 10 zu zählen.

Kleiner Finger,
Gold Finger,
Ringe Reihe,
Neune,
Zehne.

aṇibera,
koṇibera,
ôṇakaṇḍ [3])
oimbadü
pattü.

Wiegenlied.

Jûva, jûva [4]), Kindelein!
Wenn die liebe Mutter kommt,
Gibt sie ihrem Kleinen Milch.

jûva, jûva, Kindelein!
Wenn der liebe Vater kommt,
Bringt er eine Kokosnuss.

jûva, jûva, Kindelein,
Wenn der liebe Bruder kommt.
Bringt er ein hübsches Vögelein.

jûva, jûva, Kindelein!
Wenn die liebe Schwester kommt,
Bringt sie eine Schüssel Brei.

1) Nachahmung des Flügelschlages, oder des Girrens.

2) Wortspiel. „Bêngu“ heisst „halt“; „pâḍü“ heisst „sing“. Die zwei Distrikte Bêngünâḍ und Pâḍinâḍ sind durch den Kâvêri-Fluss von einander getrennt.

3) Das 9 und 10 „derer vom Oṇa“ (Maleyâḷi Erntefest), wo im Reigen getanzt wird.

4) Kanaresisch „jôjô“; französisch „dodo“; deutsch „aya popaya“.

jûva jûva, kunyiyê! [1]) kunyir awwa' bappaka [2]) ceppu mole [3]) koṇḍaku.	jûva, jûva, kunyiyê! kunyir aṇṇa' bappaka ciṭṭe pakki [5]) koṇḍaku.
jûva, jûva, kunyiyê! kunyir appa' bappaka koṭṭa [4]) tengi koṇḍaku.	jûva, jûva, kunyiyê! kunyir akka' bappaka caṭṭe puṭṭü koṇḍaku.

Der alte Brahmane.

Sag ein Mährlein, sag ein Mährlein, Alter Priester, sag ein Mährlein! Was soll ich sagen denn? — Erdenklotz.	Paḍimeṇṇa', paḍimeṇṇa', kundi paṭṭa, paḍimeṇṇa'! nânenna yeṇṇaḍa'? — maṇṇangaṭṭi.
Sing ein Liedlein, sing ein Liedlein, Junges Küchlein, sing ein Liedlein! Was soll ich singen denn? — Pyong! Pyong!	Kunyi kôḷi, kunyi kôḷi, nangorü pâṭü pâḍa'! nânenna pâḍaḍa'? — pyong! pyong!

Brahmanen und bittere Gurken.

Der Priester taugt zum Kampfe nicht; Die bittere Gurke zum Kari nicht. So zur Noth Gibt das bittere Zeug auch Kari; So zur Noth Wird auch der Priester kämpfen.	Paṭṭama' paḍekâga, pîreke karikâga. beppaneke beccaka, pîreke karikâku; poppaneke poppaka, paṭṭama' paḍekâku.

Räthsel.

Die Mutter schwarz, Die Tochter weiss, Die Enkelin eine gold'ne Göttin.	Awwa' karata'dü, môva boḷata'dü, môvaḍa môva pondêvi.

Mussaenda frondosa Roxburgh, von der Familie der Rubiaceen, Kurg „Boḷatele", Weissblatt, ein grosser, dichtbelaubter, dunkelgrüner Busch, der überall in Kurg wild wächst. Die Krone der Blume ist goldgelb, der Kelch derselben hat eine weisse Verlängerung von der Form und Grösse der Blätter des Busches.

1) Vocativ von „kunyi". 2) Wenn sie kommt, oder kommen wird; altkanaresisch „bappâga"; neukanaresisch „baruvâga". 3) Eine volle Brust. 4) Faserig. 5) S. „pakshi".

Bemerkungen zu dem Wortlaute der Emunot we-Deot.

Von

M. Wolff.

Von den bedeutungsvollen Schöpfungen auf dem Boden des Judenthums, die ihre Anregung und Entfaltung zum grossen Theile durch die Denkthätigkeit des griechischen Geistes und insbesondere durch den speculativsten und universalsten Genius Griechenlands, Aristoteles, empfangen haben, verdient das religionsphilosophische Werk Saadia Alfajjumi's, des hochberühmten Gaon von Sura [1]), schon deshalb vorzügliche Beachtung, weil es für die Juden des Mittelalters die Bahn philosophischer Forschung eröffnet.

Betrachten wir die Zeit, in der es entstanden, so werden wir von Bewunderung erfüllt für den Wissens- und Fortschrittsdrang, der mitten im tiefen, nur durch einzelne Strahlen aus der zu neuem wissenschaftlichen Leben erwachten arabischen Welt erhellten Dunkel muthig und freudig die Fackel der Philosophie ergriff, um damit die Pfade des Judenthums zu beleuchten, und den Bekennern wie den Gegnern des mit treuer Liebe umfassten Glaubens auf's Klarste darzuthun, dass dieser das Licht der Vernunft nicht zu scheuen habe, vielmehr im Verein mit ihm erst seine volle segenspendende Kraft zu offenbaren vermöge.

Das gedankenreiche und sittlich erhabene Werk, an dem freilich auch der Einfluss der Zeit in seinen schwachen, namentlich den die Eschatologie betreffenden Puncten sich kundgiebt, ist bekanntlich arabisch geschrieben und trägt den Titel: كتاب الامانات والاعتقادات, der am besten wohl mit „Schrift der Glaubenslehren und der Meinungen" wiederzugeben ist [2]).

1) Geboren in Fajjum (Oberägypten) 892, wurde er 928 an die Spitze der Academie zu Sura berufen und starb daselbst 942.

2) Hiermit stimmt auch das ס׳ האמונות והדעות und Munk's: le livre des croyances et des opinions (Mélanges, p. 477 und Guide I, 336, gegen das frühere: des croyances et des dogmes) überein.

Durch die Güte des Herrn Dr. Neubauer bin ich in den Besitz einer von ihm für eigenen Gebrauch angefertigten Abschrift des arabischen Textes gekommen, von dem, soweit bekannt, in Europa das einzige (doch leider nicht ganz correcte und an mehreren Stellen unleserliche) Exemplar auf der Bodleiana in Oxford sich befindet. Mit der Transscription derselben (aus der hebräischen Currentschrift) und mit möglichst genauer Feststellung des Wortlautes seit einiger Zeit beschäftigt, finde ich bei Vergleichung mit der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung in dieser so viele Irrthümer und Ungenauigkeiten, dass es mir geboten scheint, wenigstens einen Theil derselben hier zu besprechen [1]).

Meine Absicht hierbei kann natürlich nur die sein, falschen Auffassungen der Gedanken unseres Saadia nach Möglichkeit vorzubeugen, beziehungsweise dieselben zu berichtigen; dem grossen Verdienste des Uebersetzers um die Wissenschaft soll dies jedoch, wie ich bereits bei Berichtigungen nach dem Arabischen des Maimonides [2]) ausdrücklich erklärt, in keiner Weise Eintrag thun [3]). Auch darf nicht vergessen werden, dass viele Fehler auf Rechnung der Abschreiber oder Drucker zu setzen sind. Die Schuld dieser ist es wohl auch, dass z. B. der siebente Abschnitt (תחיית המתים) in einem ganz verworrenen Zustande vor uns liegt.

So will ich denn mit den einzelnen Bemerkungen beginnen.

In der Einleitung (S. 3 der Leipz. Ausg. v. 1859) heisst es unrichtig: והוא אומר השקר; die Worte قد تحقّق بالباطل bedeuten aber nicht: „er spricht, was falsch ist", sondern: „er hält das Falsche für wahr". — Dass F. V von حقّ gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch mit ب (statt des blossen Accusativs) construirt ist, sei beiläufig erwähnt.

מחזיק בשוא ומניח השוא, was nach Fürst's Uebersetzung: „sie halten wirklich eine Unwahrheit fest, die sie für eine andere Unwahrheit eingetauscht" sein soll, lautet im Arabischen: هو متمسّك بالحرام وتارك المستوى „er hält an dem Verbotenen fest und lässt das Rechte fahren".

1) Unter den von der Petersburger Bibliothek vor zwei Jahren angekauften orient. Handschriften, über die Neubauer in seinem „Report" berichtet, ist auch ein Fragment unseres Werkes in der Ursprache vorhanden (s. das. S. 6, No. 6); es besteht jedoch, wie Herr Prof. Harkavy mir freundlichst mittheilte, nur aus 3 bis 4 Blättchen, deren Benutzung erst später ermöglicht werden könne. Von einer älteren, handschriftl. in verschiedenen Biblioth. befindl., hebr. Uebersetzung macht Zunz in Geiger's Ztschr. 1872, S. 4 ff. ausführliche Mittheilung. Stellen daraus führt auch Bloch in Rahmer's Literaturbl. d. J. an.

2) In Geiger's Zeitschr. und Berliner's Magazin.

3) Dasselbe gilt auch von der verdienstvollen Arbeit Fürst's.

Durch die Worte ויראה בו שום טעות שיתקנה או מלה מסופקת שישיבה אל הישרה (S. 4) wird der Sinn des Originals vollständig verkehrt: von der Verbesserung eines Fehlers und der Zurechtlegung eines zweifelhaften Wortes ist hier gar nicht die Rede; sondern der denkende Leser wird beschworen, falls er in der Schrift „etwas Unrechtes fände, das ihn betroffen (bestürzt) machte“ — سدّره — oder „irgend einen schwierigen (unklaren) Punct, den er nicht billigen könnte“ (صرفه عن [1]احسانه), nicht in dem Gedanken dabei zu verbleiben, dass es ja nicht seine (eigene) Schrift sei.

Seite 5 giebt der Uebersetzer durch כהבקע קצת גשמים richtig das arabische: كانشقاق بعض الاجسام wieder; die hebraisirte Pluralform von גשם (Körper) hat jedoch dazu Veranlassung gegeben, dass dem gelehrten Fürst statt „Körper“, „Regen“ in die Feder fliessen konnte.

Auf der fünften Seite Z. 11 v. u. ist das Suffixum in במינם dem Arabischen zufolge auf das vorhergehende קולות, nicht aber auf בני אדם zu beziehen. Die ganze Stelle lautet folgendermassen: على اصوات خاصّة التى فى نوعها كلّ علم, und soll durch Letzteres wohl nur ausgedrückt werden: „in der Art der Menschenlaute liegt (darauf beruht) alles Wissen“. Es müsste jedenfalls das Feminin-Suffix stehen und so auch מהן heissen. Statt אשר הוא קולנו, was hier gar keinen Sinn hat, ist im Original zur näheren Erklärung des **Naturlauts** الذى هو صوت ! ! „welcher der Laut „a“ „a“ und Aehnliches ist“ hinzugefügt.

In den Worten על כן אל ישיב הכסיל bis אלה הספקות (S. 6 Z. 5 v. u.) ist Verschiedenes zu berichtigen. Erstens ist הוא הטוב unverständlich; sollte הטוב als Epitheton Gottes gefasst werden, so müsste doch הוא wegfallen, im Arabischen steht das gewöhnliche عزّ وجلّ (der Allmächtige und Hocherhabene); dann ist vor אלה הספ׳ etwa 1) ויאמר ausgefallen; das يقول des arab. Textes muss als حال genommen werden „indem er sagte“; 2) ein Satz, der dem arabischen نصّب له („hat ihm auferlegt“) entspräche, also etwa עליו (oder שת) שׂם [ש]הוא; ferner müsste dem Arab. gemäss בסכלותו stehen.

---

1) So ist, wie ich glaube, statt على احسنه, wie die HS. hat, und statt ولا — الّا zu lesen.

Statt des באשכנז או בבבל (das. Z. 6 v. o.) hat das Original (wenigstens in der mir vorliegenden Abschrift) nur ببغداد. Möglicherweise war noch ein anderer Ortsname genannt und او hinzugefügt; אשכנז (besonders in der Bedeutung „Deutschland“, wie es das Neuhebr. gebraucht und auch Fürst hier es nimmt) hat aber sicherlich hier sehr fern gelegen. Mag man bei dem bibl. Worte wegen des askanischen Sees (ἀσκανία λίμνη) mit Bochart an Phrygien und Bithynien oder wegen des πόντος ἄξεινος (euphem. εὔξεινος) mit Anderen, unter den Neueren auch Bunsen, an die Gegenden des schwarzen Meeres denken — Saadia selbst giebt nach Gesenius' Thesaurus das Wort in der Völkertafel der Genesis durch سقالبة wieder —, so kann man doch nur den Ländernamen neben dem Ortsnamen Bagdad unpassend finden.

Seite 7 ist ما الاعتقاد ungenau mit מה היא אמונה statt mit מה היא הדעה wiedergegeben, was hier von wesentlicher Bedeutung ist, und so auch später, wo von der wahren und der falschen Meinung gehandelt wird.

In ממה שחייבה חכמתו (Seite 8) ist das zweite Wort falsch; im Arabischen steht ممّا آلمته „von dem, womit seine Weisheit ihm Schmerz bereitet“.

Statt מחלק אישיי (Seite 12) muss es nach dem Arabischen או חלק heissen; hiernach ist auch die deutsche Uebersetzung zu berichtigen.

In אשר הוא באמצע הכל (das. Z. 16) kann הוא nur Druck- oder Schreibfehler sein: ein so grosses Missverständniss betreffs der auf die Erde sich beziehenden Worte (unzweideutig ja sagt S. التى فى وسط الكل) ist bei I. T. undenkbar. Irregeleitet jedoch von dem unrichtigen הוא (statt היא), lautet die deutsche Uebersetzung: „dass der vorzüglichste Mensch den Mittelpunkt des Landes bildet“. — Durch die Schuld des Abschreibers oder Druckers hat sich auf derselben Seite (Z. 13 v. u.) noch etwas Unsinniges, das auch in der deutschen Uebersetzung wiederkehrt, eingeschlichen, indem statt בגדול שבשני המוחשים (على اعظم المحسوسين) בגבול steht: bis zu einem solchen „Grenzpunkte“ falscher Deutung konnte sich Ibn T.'s nicht zu leugnendes Uebersetzertalent unmöglich verirren. —

Die Worte כמאמר אנשי הקדמות האמיננו, die auch syntactisch sich nicht rechtfertigen lassen, geben zu einer schiefen Auffassung, wie sich auch aus der deutschen Uebersetzung ergiebt, Veranlassung. Mit האמ' (ar. اعتقدنا) soll der Ausspruch der die Ewigkeit der

Dinge Behauptenden beginnen: „wir meinen, dass u. s. w." und der ganze Satz ist im Arabischen als virtueller Genitiv, von كقول — wie hier von כמאמר — abhängig, zu betrachten. Ueber einen solchen Satz s. Fleischer's Bemerkungen in dieser Zeitschr. XXXI, S. 577. — Gelegentlich dieser Berichtigungen der Errata auf S. 12 (der Ausgabe, nach der hier immer citirt wird) sei auch erwähnt, dass daselbst in der Anmerkung שרג׳ (شرج) statt שרח zu lesen ist.

Seite 13, Z. 12 ist אמרי Druckfehler f. אחרי (بعد, wie es im Arab. richtig heisst). — Wunderlich ist das יביאוהו ליום הדין רגלו (Z. 7 v. u.), das in der deutschen Uebersetzung „den führen die Füsse zu dem schweren Gerichtstage" lautet. Durch רגלו sollte nämlich das راجل des Textes wiedergegeben werden, was aber nur „zu Fuss" besagen und den Gegensatz zu dem im Koran Sure 19, 88 den Frommen Verheissenen ausdrücken will. Wie in der Tradition die Koran-Worte: „an jenem Tage werden wir die Frommen so ehrenvoll vor dem Allbarmherzigen versammeln, wie die Gesandten vor den Fürsten erscheinen" gedeutet werden, s. meine „muhammed. Eschatologie" S. 122. — Durch die hebr. Uebersetzung ist der eigentliche Sinn der Worte (was freilich für die Gedankenwelt Saadia's von keinem Belang ist) ganz verwischt. — Ein anderes, vermuthlich durch einen Druckfehler veranlasstes, Curiosum begegnet uns unmittelbar darauf in den Worten ממה שהוא ראוי לשתוק עליו; im Arabischen steht ممّا يستحق منه und so hatte wohl auch die Uebersetzung ursprünglich richtig: לשחוק, was aber auch von Fürst nicht bemerkt worden ist.

Seite 14, Z. 9 ist אם in אם הוא בעל עיון nur dann richtig, wenn es wie Jes. 10, 22 u. a. a. Stellen als „wenn auch" gefasst wird; im Arabischen steht وإن, was hier durchaus nicht ohne Bedeutung ist.

Für דומה אל (Seite 15, Z. 6) wird ursprünglich, dem Arabischen gemäss (يُشير به الى), wohl רומז oder רֶמֶז gestanden haben. — Die Worte ולא שיהיו המון בני יש׳ bis כאמנת (Z. 15 und 16) weichen von dem auch nicht recht klaren arabischen Texte in so vielen Punkten ab, dass ich die Stelle ganz mittheilen muss. Sie lautet folgendermassen: ولو جاز ان يكون سُلّاف[1] بنى اسرايل تواطأوا على هذا المعنى ان يكذبوه فكفى بشرط كلّ خبر صادق und hat, soweit ich verstehe, nur diesen Sinn: „und wenn es mög-

---

1) Die HS. hat סלף, was hier keinen Sinn giebt.

lich gewesen wäre, dass die Vorfahren der Israeliten darin übereinstimmten, in Betreff seiner (des Manna) zu lügen, so hätte bedingungsweise jeder wahre Bericht genügt", nämlich zur Feststellung der zu glaubenden Thatsache.(?) Hiervon steht aber kaum etwas weder in der hebräischen, noch in der deutschen Uebersetzung.

שכר (das. Z. 4 v. u.) ist vermuthlich nur Druckfehler für שבר (ar. خسر) und in der Bedeutung: „Schaden" zu fassen. — ובהכרח (Z. 2 v. u.) muss wie das arabische وبالضرورة auf das Folgende bezogen, daher das ו in ויסמך gestrichen werden.

Was I. T. mit den Worten כי אם ימחה אותנו בידיעת תורתו עליה (S. 16, Z. 5) sagen will, ist nicht gut abzusehen; jedenfalls geben sie nicht Saadia's Worte: ان احالنا فى معرفة دينه عليها „wenn er uns in der Kenntniss seiner Religion bei ihr (der Speculation) beruhen liesse" wieder. Sollte er vielleicht an ינחה oder יניח gedacht haben, obwohl auch dies nicht recht passen würde?

Vor כבר (das. Z. 16) fehlt ש, da im Arab. لانّه قد steht. — Statt כל מי שהוגד לו (Z. 17) hat das Original: على ما نُقل الينا وعلى ما ننقله اليه „weil es uns überliefert worden und wir es ihm (dem Leser od. Hörer) — mit dem Beweise wahrhaftigen Berichtes — überliefern".

הפתאים (S. 17, Z. 17) ist eine ungenaue Wiedergabe von الغُفّل „die Schlaffen, Geistesträgen", wie בענין תאותם (das. Z. 3 v. u.) eine solche von فى امور دنياهم „in weltlichen Gütern", und מלכות (S. 18, Z. 18) von دولة „Glück".

Im ersten Abschnitte zu Anfang (S. 19, Z. 17) fehlt vor כאשר ein dem arab. فاذا entsprechendes ו: „wenn er nun" und vor אין ראוי להרחיקו die Uebersetzung der Worte, die gerade die Veranlassung dieser „Beseitigung" angeben sollen; im Arabischen steht ضدّه بها, was nur mit „sein (des gesuchten Gegenstandes) Gegentheil ist darin" (in der gefundenen Form) übersetzt werden kann und wahrscheinlich als (scheinbar) einen innern Widerspruch involvirend aufzufassen ist.

Nach den Worten שלא ראינו כמהו (das. Z. 8 v. u.) fehlt in der Uebersetzung ein ganzer Satz, der, im Arabischen mit اذ كنّا beginnend, den Gedanken ausdrückt „dass es ja von Anfang an unser Streben gewesen, dass sich uns etwas ergebe (wir zur Er-

kenntniss von etwas gelangen), dessen Gleichen wir nicht gesehen" (ما لم نر مثله).

Seite 20, Z. 7 weicht die Uebersetzung in wesentlichen Punkten von dem Original ab. In diesem heisst es: لانّا انّما نعقل سماء هذا الشيء الذى يدور „wir betrachten als Himmel nur diesen Gegenstand, der sich kreisförmig bewegt", es fehlt also nach משכילים das Wort שמים; ferner steht dort am Schluss des Satzes لا يدور, während das Hebräische סובב hat. Dies wäre nur dann richtig, wenn es so gefasst werden könnte, dass, weil wir von dem דבר אחר glauben, er sei ein Himmel, wir auch sagen, dass er des Himmels Bewegung habe. Im Arabischen scheint jedoch der Gedanke der zu sein, dass wir diesen anderen Gegenstand für einen Himmel hielten und dabei doch wähnten, dass er sich nicht, wie dieser, kreisförmig bewege.

גשמי החוש (das. Z. 4 v. u.) erweist sich schon dadurch als unstatthaft, weil ja alle Körper als solche sinnlicher Natur sind und es ist kaum denkbar, dass I. T. in der That den Ausdruck gebraucht. Im Arabischen steht اجسام الحيوان und ist החוש wohl ein Druckfehler für החי oder החיים.

מקצת המאמינים (S. 23, Z. 9) ist jedenfalls eine ungenaue Uebersetzung von بعض الناظرين. Dass auch Manche der „Gläubigen" zu den „Denkern" gehörten, die der Atomenlehre huldigten, kann doch aus solchen „Denkern" nicht geradezu „Gläubige" machen.

Seite 25, Z. 16 leiden die Worte כי עקר מבוקשנו היה bis שקר גמור an verschiedenen Mängeln; erstens ist عين الاشياء „die Substanz der Dinge" nicht wiedergegeben; statt מדבר, was hier überhaupt keinen Sinn hat, müsste es עצם הדברים heissen; dann fehlt vor כי העושה die Uebersetzung von: والمتعالم عندنا „und das bei uns (allgemein) Erkannte" ist, dass u. s. w. und nach לעשותו die von: فبسباقه عين الشيء يصير الشيء محدثا „und durch sein (des Bildners) Frühersein als die Substanz des Dinges wird das Ding ein (zeitlich) in die Existenz tretendes". Hierauf folgt im Texte das gleichfalls im Hebräischen Fehlende: „wenn wir aber die Substanz für ewig hielten, so würde der Schöpfer nicht früher, als das von ihm Geschaffene sein", wodurch erst die Worte, die auch das Hebräische hat, „und Keines von beiden geeigneter sein, die Ursache der Existenz des Andern zu werden u. s. w." verständlich werden.

Seite 26, Z. 5 v. u. sagt der Ausdruck בנמצא in שלא יודו במה שאינו בנמצא mehr, als Saadia hier beabsichtigt; denn بخلاف

ما في الشاهد heisst ja nur „was von dem in der sinnlichen Erscheinung sich Darstellenden (sinnlich Wahrnehmbaren) verschieden ist“, nicht aber „was (überhaupt) nicht existirt“ [1]).

Die Worte: שהיא חדשה מבריאת היסודות (S. 29, Z. 5) bis zum Schlusse des Satzes zeigen verschiedene unrichtige Auffassungen. שהיא, was sich nur auf חכמה beziehen könnte und auch von Fürst darauf bezogen wird („dass sie die Schöpfung der Elemente bewirkt“), ist wohl ursprünglich nur Schreib- oder Druckfehler für שהוא, da im Arabischen انّه (d. i. Gott) steht; doch ist auch חדשה falsch, da der Text اظهرها „er offenbarte sie“ „manifestirte sie“ hat; für מבריאת wäre, wie mir scheint, dem arabischen حين خلق entsprechender gewesen: בעת בריאת oder blos בבריאת und so hätten auch die Schlussworte כשברא הכל oder genauer כל הדברים האלה (oder blos כל זאת) lauten und für das auf *die Art der Kundgebung der göttlichen Weisheit* sich beziehende محكما „in klar einleuchtender Weise“ ein passenderer Ausdruck gewählt sein müssen, als das auch der *Form* nach ungeeignete מתוקן (wenn dies hier nicht auch *ursprünglich* als Prädicat von הכל gefasst worden).

Auf derselben Seite, Z. 16 muss nach הרחיק אותו das Wort השכל (تنكره العقل heisst es im Original) ausgefallen sein und אותו auf das im Nominativ absol. stehende כל אחד zurückbezogen werden. Von fünf „Beweisen“, wie Fürst frei übersetzt, ist hierbei nicht die Rede.

Unbegreiflich ist das בחירת האדם (das. Z. 14 v. u.), wenn man auch nur das Hebräische in Betracht zieht. Fürst hat im richtigen Gefühl der Schwierigkeit, die der Ausdruck hier bietet, dem ganzen Satze eine andere Wendung zu geben gesucht: es handelt sich aber gar nicht um die freie Selbstbestimmung des Menschen, sondern um den über allen Wechsel und alle Einwirkung von aussen erhabenen, in ewiger Freiheit waltenden Gott, den Allweisen (اختيار الحكيم). — Das היה vor רחוק ist zu streichen, da es dem Arabischen لم يزل عريًّا من هذه, das zwar auch wegen des لم (mit dem Jussiv) eine Perfect-Bedeutung hat, insofern nicht entspricht, als dies das in Ewigkeit Freisein (von diesen Dingen) bezeichnet.

Seite 32, Z. 6 ist statt מעושה אחד zu lesen מַעֲשֶׂה אחד wie

1) So fasste auch Fürst I. T.'s Worte, indem er übersetzt: „die Nichtannahme eines in *Wirklichkeit gar nicht vorhandenen Gegenstandes*“.

im Arabischen فعلاً واحداً. Daselbst Z. 3 v. u. ist כשאר wahrscheinlich nur Druckfehler f. כאשר nach dem arab. على ما.

Die Worte כי החשך באור (Seite 34, Z. 19), in welchen באור jedenfalls in כאור emendirt werden muss, geben das Arabische unvollständig wieder: es lautet ان الظلمة اصل كالنور und auf dies اصل „Ursprüngliches" kommt es an der Stelle gerade an.

Seite 37, Z. 15 heisst es unrichtig: מתנועת השמש, wo das arabische من حرارة الشمس wiedergegeben werden sollte.

Für והם יודעים (Seite 39, Z. 15) muss ההם יודעים gelesen werden; der arab. Text hat: وهل في علمهم, was wohl auch mehr ausdrückt als das Hebräische. — הידוע בקדמות (das. Z. 4 v. u.) ist ein unbegreifliches Missverständniss der Worte des Originals: المعروف بالدهر („das in der Welt bekannte"), das zu der Uebersetzung Fürst's „das allgemeine, die Ewigkeit der Welt behauptende" Veranlassung gegeben: diese Behauptung wird erst in den später folgenden Worten dargestellt. — Unrichtig ist auch die Wiedergabe von ربّما durch אפשר, was ja nur „oft" oder „bisweilen" bedeutet. — Die schwerfällige und leicht irrig aufzufassende Uebersetzung von وربّما فرد وحده („oft tritt [diese Ansicht] getrennt für sich allein, d. h. ohne Anschluss an andere, damit Berührung habende Ansichten auf") mit: ואפשר ששמוהו נפרד לבדו hat auch durch Fürst's „oder auch die Ewigkeit der Welt für sich annimmt" keine Klarheit erhalten.

Seite 41, Z. 1 ist in den Worten: אשר הם מרגישים בצערם והם חושבים שהם עושים בטבעם besonders durch unrichtigen Gebrauch der Suffixa und das unrichtige שהם (st. שהן) der Sinn des arabischen التى يحسّون بألمها وهم يعتقدون انّها تفعل بطبعها ganz entstellt worden, so dass auch Fürst die letzten Worte durch: „auf ihre Natur gut einwirken" (statt: vermöge ihrer [der Arzeneien] Natur wirken) wiedergiebt.

Die Worte: והספרים כבר חברו הידוע אל המושכל ואל המוחש ואל הטבע (das. Z. 16 v. u.), die auf diese Weise von einer dreifachen Wahrnehmung, mit der die h. Schrift das Erkannte verknüpfte, sprechen, sind eine falsche Uebersetzung von: والكتب قد ضمّت معلوم العقل الى محسوس الطبع; es ist also hier nur von einer Vereinigung der Verstandeserkenntniss mit der natürlichen Sinneswahrnehmung die Rede.

— Nach והוא שאלה חושבים (das. Z. 7 v. u.) fehlt der Satz, wodurch erst das Folgende, in dem die Anhänger der neueren Academie (diese sind wohl unter den اصحاب العنود, sonst العنادية genannt, hier gemeint) die Begründung ihrer Ansicht suchen, verstanden wird, nämlich: ان الاشياء ليس لها حقيقة تجرى عليها وذلك عندهم. — Statt שהאמונות (das. Z. 2 v. u.) muss שעשרה אמונות gelesen werden.

Seite 42, Z. 6 geben die Worte ולא האמינו לו ענין כלל nur sehr ungenau die des Grundtextes: فلم يعتقدوا له معنى بتّة („so dass sie durchaus keine Meinung von ihm sich bildeten") wieder; das Verbum האמינו ist hier sowohl der Form wie der Bedeutung nach unpassend.

Statt ואלה הארבעה (S. 43, Z. 13) heisst es im Arabischen richtig فهذه السبع معانى, da ja in sieben Punkten die Ansicht der Pyrrhonisten von dem وقوف (der ἐποχή = ἀφασία und ἀκαταληψία) widerlegt wird. — In הקדמון (das. Z. 15 v. u.) ist das ה zu streichen. — אז יהיו במבוכה (das. Z. 4) ist falsch; es ist hier weder von ihnen (mit denen discutirt wird), noch von einer „Verwirrung", in die sie gebracht würden, die Rede, sondern es heisst: فهو فى عبث „er (der mit ihnen Discutirende) treibt etwas Nutzloses". — עד שיגיע מהם הצמא (das. Z. 3 v. u.) ist eine sclavische, im Hebräischen unverständliche Nachbildung des حتّى يبلغ منهم العطش „bis der Durst sich ganz ihrer bemächtigt", „sie ganz überwindet".

In התחלות המדעים גדולות (Seite 46, Z. 4) wird durch das letzte Wort ungenau und unpassend جليلة, was hier gleichsam die Rohstoffe, die „rudimenta" des Wissens bezeichnen soll, wiedergegeben. — וחמסם, worin das Suff. sich nur auf דרכי המדעים (das. Z. 12) beziehen kann, ist jedenfalls formell zu beanstanden; im Arabischen steht nur (absol.): وتعدّى „und hat unrecht gehandelt". Sachlich ist das Wort wohl wie חמסו תורתי (Ez. 22, 26) genommen.

אינם בושים (Seite 48, Z. 10) kann durch einen Druckfehler entstanden sein (entw. אינם st. הם, oder בושים st. אומרים)[1]; im Arabischen heisst es: لا يفصحون بتجسيمه „sie sprechen

1) Während der Correctur ersehe ich aus dem „Magaz. f. d. W. d. Jud." V, 49, dass die ed. princ. בוטים hat.

seine Körperlichkeit (eig. die Auffassung seines Wesens als eines Körperlichen) nicht offen aus". — Auf derselben Seite hat sich (Z. 14 v. u.) ein bei der Sorgfalt des Uebersetzers unbegreiflicher Irrthum eingeschlichen, der auch in die deutsche Uebersetzung übergegangen ist, indem כבר בארתי בשער המדע (welche „Pforte der Erkenntniss" in dem ganzen Buche gar nicht vorkommt) statt des richtigen في باب حدث العالم, also des ersten Abschnittes, geschrieben und so „die Welt" in „die Erkenntniss" (العلم) verwandelt worden. Die Stelle, auf die der Autor sich hier bezieht, ist zu Anfang des 1. Abschnittes unseres Buches.

In den Worten עד שלא יתכן לעמוד על קצתה כלל (das. Z. 6 v. u.) ist קצתה unrichtig; die Stelle lautet im Arabischen: حتّى لا يمكن ان يقف على كيفيّتها بتّة; es handelt sich also um die Qualität (der frühern Stufe — المنزلة —), bei der der über Alles erhabene Schöpfer unmöglich beharren könne.

כל טענה שהיא מפרידה בין שנים (Seite 50, Z. 4 v. u.) was in Fürst's Uebersetzung: „jede Einwendung, durch welche man das Wesen Gottes in zwei Wesen sondert" lautet, ist eine unrichtige Wiedergabe der Worte: كل حجّة تبطل كون الاثنين („jedes Argument, welches das Dasein von zwei Schöpfern als nichtig hinstellt") und gründet sich auf eine falsche Auffassung des Wortes تبطل, als wenn es mit بين verbunden gewesen wäre. Uebrigens ist auch טענה nicht recht passend. — Wie aber היא טענה לאחד, das dem Sinne nach فهو حجّة للواحد („ist somit auch ein Argument für den Einzigen") richtig übersetzt, bei Fürst „ein Angriff auf die Einheit" werden konnte, ist nicht zu begreifen.

Seite 51, Z. 7 ist in יש לנו das letztere Wort wohl nur Druckfehler für לו (وله), wie es im Arabischen heisst. — In ותחלת מה שתגל בו התשובה עליה (S. 54, Z. 8) kann מה שתגל nur dann eine richtige Uebersetzung von ما يستكشف sein, wenn es שֶׁתִּגַּל (Fut. apocop. von גָּלָה) gelesen wird. Fürst las שֶׁתָּגֵל und demgemäss lautet seine Uebersetzung: „das Erste, dessen sich die Widerlegung ihrer Ansicht erfreut". — Das. l. Z. ist in den Worten אך הבהילו במאמר הזה לעמוד בו כנגד מה שנאמר להם erstens הבהילו unrichtig; das Original hat: موّهوا, was nur „simulaverunt" heisst; dann ist von einem „gegen das, was wir ihnen sagen" (oder — nach dem arabischen ما قيل لهم — was ihnen gesagt worden) gar nicht die Rede, sondern es handelt sich darum, dass sie das, was ihnen gesagt (gelehrt) worden, durch ihre Rede bestätigen wollen (ليقيموا به).

وهما ذلك الكلام المفضّل wird S. 55, Z. 8 mit הם הדברים המופרדים übersetzt; hierin ist schon die Pluralform unrichtig, dann המופרדים (was Fürst als „von Gott ausgesondert" auffasst) wahrscheinlich nur durch eine falsche Lesart: المفصل entstanden [1]); es ist hier „dies hocherhabene" in den Mund des Propheten gelegte Gotteswort gemeint, das in dem angeführten Verse (2 Sam. 23, 2) durch „Geist" und „Wort Gottes" bezeichnet wird. — Das. Z. 10 v. u. geben die Worte ונדמה לנו זה בדבר אשר נאמר לו בו או שנפח בו ברוח פיו gar keinen Sinn; bei Fürst sind sie ganz frei in: „diese Auffassung wird klar, wenn die Schrift von dem Schaffen der Dinge durch ein Anhauchen seines Mundes erzählt" umgewandelt. Das Arabische lautet: وتمثّل لنا ذلك كالشيء الذى نقول له تعال او ننفخ عليه بروح فينا was nur „und dies wurde uns [in den Psalmw. 33, 5] bildlich wie ein Ding dargestellt, zu dem wir (oder: wie wenn wir zu einem Dinge) sagen: „erhebe dich" (komm hervor oder heran) [2]) oder das wir mit dem Hauche unseres Mundes anhauchen" bedeuten kann, wobei freilich für die Erklärung nur wenig herauskommt. In Betreff Ibn Tibbon's ist es möglich, dass er בא und פינו geschrieben, und בו und פיו nur Druckfehler sind.

מלה קדמונה לא סרה בורואה (S. 56, Z. 4) ist nur als eine contradictio in adjecto enthaltend zu betrachten: „ein ewiges Wort (ewiger Logos) das immer — geschaffen war". Fürst gab die Worte, um einen vernünftigen Sinn darin zu finden, durch: „einen Logos, der nicht wie die Schöpfung geschaffen wurde" wieder. Im Arabischen steht aber: ان للّه كلمة قديمة لم تزل معه تخلق „Gott habe ein ewiges Wort (einen ewigen Logos), der mit ihm ewiglich schuf", d. h. „der Logos war ewiglich bei der Schöpfung mitwirkend".

Seite 58, Z. 8 ist in dem Satze ולא מה שיתואר בו die Singularform des Verbums falsch und dadurch bei Fürst das fast unvermeidliche Missverständniss: „womit man ihn bezeichnen kann" (näml. Gott) entstanden; es heisst aber im Arabischen: ولا ما يوصفان به und dies bezieht sich auf جوهر und عرض (hebr. עצם

---

1) Da das Arabische mit hebräischen Buchstaben geschrieben war und, nach unserer Abschrift des Oxforder Codex zu urtheilen, die diacritischen Punkte nur höchst selten hinzugefügt sind, konnten im Allgemeinen Verwechselungen wie von ص und ض (die Oxf. HS. hat richtig מפצ֗ל) gar zu leicht vorkommen.

2) تعال ist تَعَالَ (als Imper. d. VI. F.) zu lesen.

und מקרה), deren beider Eigenschaften in Gott, als dem Schöpfer des Alls, ihre bewirkende Ursache haben. — Das. Z. 17 v. u. ist המעלות wohl nur Schreib- oder Druckfehler f. המלות (الالفاظ, wie unser Mscr. richtig hat).

Seite 59, Z. 15 sehen wir in הם השרשים הבטוח בהם eine knechtische und zugleich unrichtige Nachbildung des arabischen: هى الاصول المُعَوَّل عليها („sind die Principien, auf die sich Gewissheit gründet", „auf die man mit Zuversicht bauen kann"); statt הבטוח, das ja nur adjectivisch gebraucht wird (was auch Fürst, der freilich den ganzen Passus nur frei wiedergiebt, dazu veranlasst zu haben scheint: „die sichersten" zu übersetzen), hätte הבֶטח, הבטחה oder הבטחון und davor das im Hebräischen nothwendige אשר stehen sollen. — In שהוא כאש שורף (das. Z. 11 v. u.), was eig. nur eine Tautologie ist, fehlt das wesentliche, zur Erklärung hier nothwendige Moment; das Original hat: انّه كالنار معاقبًا مهلكًا „er ist wie das Feuer strafend, vernichtend", d. i. da er straft, vernichtet.

Seite 63, Z. 16 v. u. begegnet uns ein merkwürdiges quid pro quo in den Worten שאר תארי היראה העולים במחשבה; von „Furcht" ist in dem ganzen Stücke überhaupt nicht die Rede; was aber „die andern Eigenschaften der Furcht, die etwa in unseren Gedanken aufkommen können" bedeuten sollten, ist nicht zu begreifen. Der Grundtext hat aber: سایر صفات الكيف المتوهّمى, was nur heisst: „die andern Eigenschaften des im Geiste erfassten (vorgestellten) Quale" (der aristotelischen Kategorie τὸ ποιόν). — Diese Verwechselung war nur dadurch möglich, dass J. T. אלכיף in Folge davon, dass, wie oben bemerkt, die diacritischen Punkte zumeist fehlen, als אלכוף und dabei י als ו las. — Das. Z. 14 v. u. ist statt על דבר ההגשמה zu lesen: דבר על ההגשמה (شىء على التجسيم).

Seite 64, Z. 11 lässt sich das Wort והישות (das Fürst von יש ableitend durch „als Bezeichnung seiner Gegenwärtigkeit" wiedergiebt) mit dem Original gar nicht vereinigen; dies hat: ولتلك الامّة, was doch nur „dieses Volkes" näml. Israels, Verherrlichung (تشريف) bedeutet.

Seite 65, Z. 6 ist אלוה לאדם ungenau; es heisst: ربّا للانبياء. — In פעלו תמים ist das letztere Druckfehler für תמיד, دايمًا, wie das Original hat.

Das. Z. 8 v. u. giebt בלי שיפגעהו מעשה einen ganz verkehrten Sinn; für מעשה muss ursprünglich ein anderes Wort gestanden haben, als Gegensatz zu מִשׁוּשׁ, aber welches? Im Arabischen lautet die Stelle: لا يلحقه البطش ولا المسّ, worin wir Gegensätze haben: „mit Heftigkeit erfassen“ und (leise) „berühren“, welche beide bei dem allein durch seine Machtvollkommenheit und absolute Willenskraft schaffenden Gotte nicht stattfinden können, wogegen die „Thätigkeit des Schaffens“ gerade ihm zuzuschreiben ist.

Seite 67, Z. 15 ist הטוב ungenau; es sollte האמת (wie im Arabischen الصدق) heissen.

Seite 68, l. Z. ist وربّما سئلنا unrichtig mit ואפשר שישאלנו übersetzt, da der Satz nicht hypothetisch gefasst werden kann.

Seite 69, Z. 3 v. u. drücken die Worte כאילו הוא לספר ספירו durchaus nicht den Gedanken des Autors aus, der drei in einer Eulogie an einander gefügte (in der إضافة stehende), als Attribute Gottes angewandte Nomina (statt des einfachen Gottesnamens), wie in dem: ברוך שם כבוד מלכותו damit erklären will, dass er sagt, dies sei: كانّه لوصف وصف وصفه „als sollte ein Attribut seines Attributs durch ein Attribut näher bestimmt werden“, also מלכותו durch כבוד und dies wieder durch שם. Die Worte der hebr. Uebers. erhielten erst einen Sinn, wenn nach לספר ein ספור hinzugefügt würde. —

Um jedoch den Raum der Zeitschrift nicht über Gebühr in Anspruch zu nehmen, schliesse ich meine Bemerkungen, die bis zum Ende des 2. Abschnittes reichen, einstweilen ab, in der Hoffnung, sie ein andermal fortsetzen oder auch in den Stand gesetzt werden zu können, den ganzen Text herauszugeben. In Bezug auf die nachgewiesenen Irrthümer der Uebersetzung ist es mir, als wenn ich Saadia's Ruf am Schlusse des erwähnten Abschnittes vernähme: فلمّا كان الامر هكذا مال بنا فكرك. Denn nur, wenn wir seinen eigenen Worten volle Aufmerksamkeit schenken, ist uns ein rechtes Erfassen seiner Gedanken möglich.

אֲשֶׁר, ursprüngliches Substantiv zu trennen von שֶׁ־ (שַׁ־), ursprünglichem Pronominalstamm.

Von

Fritz Hommel.

Die schon öfter — so zuletzt von Stade [1]) — vermuthungsweise ausgesprochene Ansicht, אֲשֶׁר, das gewöhnliche Pronomen relativum des Hebräischen, sei ein ursprüngliches Substantivum und nach dem bekannten semitischen Lautgesetz mit arab. أَثَرٌ „Spur, Ort“, äth. አሠር: „Spur“, syr. ܐܬܪ „Ort, Wohnsitz“, ܒܳܬܰܪ „nach“, „hinter — her“, wozu jetzt noch das assyrische *ašru* „Ort“ [2]) kommt, zu identificiren, hat neuerdings durch Dr. A. G. Sperling [3]) eine ziemlich eingehende und nicht ungeschickt durchgeführte Widerlegung erhalten. Theils nun, um dieselbe zu entkräften, theils um der Ansicht Stades einige neue zwingende Beweise aus dem Assyrischen zur Bekräftigung hinzuzufügen, habe ich die folgenden Ausführungen zusammengestellt, durch welche ich die Sache ihrem Abschluss näher gebracht zu haben hoffe.

Dass das weder an Zahl noch an Geschlecht gebundene אֲשֶׁר auf den ursprünglichen unbestimmten relativen Begriff „wo“ [4]) zurückgeht, der, zumal wenn אֲשֶׁר als Object stehen soll, erst durch zurückweisende Pronominalsuffixa näher bestimmt werden muss, konnte wohl nie in Abrede gestellt werden. „Zu grosse Anforderungen aber würden“ (sagt Sperling) „an die geschichtliche Vorstellung sprachlicher Wandlung der Bedeutung gestellt, wenn man den Uebergang eines Subst. „Ort“ in den relativen Begriff

1) In den „Morgenländischen Forschungen“ S. 187, Anm. 2.

2) passim, so z. B. *ašar piristišunu* „der Ort ihrer Orakel“ Asurb. VI, 48.

3) Die Nota Relationis im Hebräischen. Ein Beitrag zur hebräischen Lexicographie und Grammatik. Leipzig 1876.

4) Vgl. das schon von Stade angeführte analoge „wo“ der süddeutschen (nicht blos thüringischen) Dialecte; so sagt man im Fränkischen allgemein „der Mann, wo kommt“, „der, wo jetzt fortgeht“ etc.

„wo u. s. w.“, wie ihn אֲשֶׁר repräsentirt, annehmen wollte“. Auf diese Weise ist allerdings die Schwierigkeit schnell und dictatorisch aus dem Weg geräumt; bevor wir aber hier beistimmen können, müssen wir uns drei Fragen beantworten. Kann אֲשֶׁר etwa der Form nach gar kein Substantiv sein? Haben wir nicht etwa in anderen semitischen Sprachen Spuren von einem ähnlichen Gebrauch des ursemitischen *aṯaru* „Ort“? und finden sich vielleicht nicht auch in irgend einer derselben schlagende Analogien zum Uebergang eines ursprünglichen Substantivs in ein Pronomen? Diese Fragen können sämmtlich mit ja beantwortet werden.

אֲשֶׁר kann der Form nach ganz wohl der status constructus eines vorauszusetzenden אָשָׁר sein (אֲשֶׁר für אֶשֶׁר wegen des Hauchlauts, und dies für אַשַׁר, wie der regelmässige st. c. von פָּעָל = فَعَلٌ lautet; das Pathach hat sich, wie so oft im Hebräischen, des häufigen Gebrauchs halber, in Segol abgeschwächt). Der nachfolgende Genitiv wird durch einen ganzen Satz repräsentirt [1]). Etwas anderes wäre es, wenn אֲשֶׁר, so wie uns seine Punctation überliefert ist, eine überhaupt nicht mögliche Nominalform darbieten würde [2]). — Das Wort *ašru* [3]) ist im Assyrischen die gewöhnliche Bezeichnung für Ort; das gewöhnliche assyr. Relativpronomen ist *ša*. Nun habe ich aber bis jetzt éine Stelle gefunden, die klar zeigt, wie im Semitischen eine Verwendung dieses Nomens als Relativpronomen wirklich vorkommen konnte; eine andere Er-

---

1) Vgl. im Arabischen Sätze wie إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ „bis zu dem Tag, (da) sie auferweckt werden“ Ḳor. 7,13 u. ö., und im Assyr. den gleichzuerwähnenden Satz aus dem Sanherib-Cylinder.

2) Die ursprüngliche von mir soeben vorausgesetzte Form אֲשַׁר oder אְשַׁר hat uns das im Samaritanischen als hebr. Lehnwort sich findende Relativ ࠀࠔࠓ *ešár* noch aufbewahrt; das gewöhnliche Relativ im Samar. ist ࠃ *de* und wenn Suffixe dazukommen, ࠀࠃ *ed.* Dass *ešar* im Samaritanischen Lehnwort ist, sieht man aus dem Wort ࠀࠕࠓ *atar* „Ort“; aber auch zugegeben, אֲשֶׁר hätte mit أُثْرٌ gar nichts zu thun, sondern wäre etwa (wie Sperling meint) Weiterbildung von שֶׁ und אֵשׁ, so würde das samarit. *ešar* keine Beweisstütze dafür sein, denn auch שֶׁ geht, wie ich weiter unten noch darthun werde, auf ein ursemitisches *ṯa* (nicht *ša*) zurück; ࠀࠔࠓ muss also hebr. Lehnwort sein, da es sonst ࠀࠕࠓ *etar* lauten müsste.

3) Semitisches فَعْلٌ wird im Assyrischen stets zu *pa'lu* (stat. constr. *pa'al*), während assyr. *pa'alu* immer *pa'âlu* (فَعَالٌ) auszusprechen ist; letzteres ist der gewöhnliche Infinitiv im Assyrischen.

klärung ist in jener Stelle, wie Jedermann zugeben wird, ganz ausgeschlossen. Dieselbe (aus der grossen, sonst auch durch E. J. H. bezeichneten Nebukadnezarinschrift, I Rawl. 59, Col. II Z. 14 ff. genommen) lautet: 14 ***šadim nisûti*** 15 ***ištu tihamti iliti*** 16 ***adi tihamti šapliti***, 17 ***urḫum aštûtim***, 18 ***padanim piḫûti***, 19 ***ašar kibsišu arrusu*** 20 ***šípila ibášu***[1]), 21 ***ḫarânam namraṣam***, 22 ***uruḫ zumami*** 23 ***írtidi***[2]) d. h. „14 ein Gebirge der Höhe 15 vom obern Meer 16 bis zum untern Meer, 17 Wege der Holprigkeit, 18 ein Terrain der Verschlossenheit, 19 dessen Pfad und Steg 20 hügelig war, 21 unzugängliche Wege, 22 eine Strasse der Verzäunung 23 durchzog ich". Und wie man sich den Uebergang von der ursprünglichen Bedeutung „Ort" zu der rein relativen (אֲשֶׁר) zu vermitteln habe, zeigt folgende Stelle (Sanherib-Cylinder VI, 22—24): 22 ***narkabâti sûsija umáhir arkišun*** 23 ***munnaribšunu***[3]) ***ša ana napšâti uṣû***, 24 ***ašar ikášadu urassapu ina kakki*** d. h. „22 Wagen und meine Rosse sandte ich hinter ihnen her; 23 ihre Flüchtlinge(?), welche herausgegangen waren, ihr Leben zu retten, 24 am Ort (wo) sie (sie) treffen, da durchbohren sie sie mit der Waffe". Zu beachten ist der st. c. ***ašar***, während der st. abs. ***ašru*** lauten würde. — Aber das ursemitische ***aṯaru*** ist nicht das einzige Substantiv, das als Pronomen verwendet wurde. Wenn der erstarrte Accusativ eines auch noch im Nominativ[4]) vorkommenden assyrischen Subst. ***malû*** „Fülle" (מלא) eines der gebräuchlichsten assyrischen Indefinitpronomina = „alles was", „soviel als nur" ist [z. B. IV Rawl. 26, 59 a: ***ina ilani mala šum(a) nabû*** „unter den Göttern, soviele einen Namen nennend (sind)"; Xerx. E. 9 ***gabbi mala ípušu*** „alles soviel ich od. was ich gethan habe" etc.], so kann ebensogut in dem ursprüngl. Substantiv אֲשֶׁר die ursemitische Bedeutung „Ort, Spur" (dann in seinem relativen Gebrauch vom „Ort" überhaupt auf die „Beziehung" übertragen) pronominal geworden sein. Uebrigens hätten wir nicht einmal nöthig, zu dem scheinbar so grossen Sprung von Subst. zu Pronomen Analogien zu suchen; denn zunächst ist ja blos ein Uebergang von der Bedeutung „Ort" in die des relativen Begriffs „wo" (was Sperling für unmöglich hält) zu postuliren, dázu aber, als zum Uebergang eines Substantivs in eine Conjunction des Orts

1) Orthogr. ungenau im Original *ibaššu* geschrieben; ***arrusu*** für ***arrut-šu***.

2) Im Original graphisch ungenau *írtiddi*. — Die Beispiele für obige Anwendung von ***ašar*** im Assyr. lassen sich jetzt unschwer vermehren.

3) Geschrieben ***mun-na-rib-šu-nu*** (part. nif.); statt ***rib*** kann auch ***das*** und ***kal*** gelesen werden. Ersteres (***munnadanšunu***) hiesse wörtl. „die dahingegebenen", doch ist eine part. pass.-Form ***muḳattal*** oder ***munḳatal*** im Ass. sonst nicht nachzuweisen.

4) So ***malû*** IV Rawl. 69, 42 „Fülle, Inhalt, Wesen", daher synonymum von ***bašu*** „sein", ***ašâbu*** „wohnen" (ישב) und *kânu* (كان), alle vier = sumerisch GAL; und ***malû*** gr. Syll. 141 (dort Synon. von ***šaḳâlu*** „wägen", „Gewicht einer Sache") sumerisch LAL.

(und der Zeit), braucht nach Analogien in den semitischen Sprachen nicht lange gesucht zu werden.

Ein Grund, den man öfter gegen die Zusammengehörigkeit von אֲשֶׁר und *aṭaru* „Ort“ vorgebracht [1]), dass nämlich gerade dem Hebräischen sonst das entsprechende subst. אֲשֶׁר „Ort“ fehlt, spricht eher für dieselbe; denn dazu, dass sich Nomina der semitischen Sprachen in einer derselben nur noch in einer erstarrten Form, z. B. als Präposition, Adverbium erhalten haben, giebt es Beispiele in Menge, vgl. nur מְאֹד „sehr“, ebenfalls nur noch im st. constr. erhalten, ursprüngl. „in Menge von“, „Ausdehnung von“, von einem im Hebräischen verloren gegangenen st. absol. מָאוֹד, der dem im Assyrischen gewöhnlichen Wort für Menge *mu'du* (z. B. Asarh. 1, 23 *ana mu'di* „in Menge“ u. ö., vgl. auch *ma'du* „viel“, *ma'dûtu* „Menge“, adv. *ma'diš* „zahlreich“) entspricht und mit dem Stamm אוד nichts zu thun hat, sondern zu einem Stamm מאד (W. *mad* „ausdehnen“) gehört. Auch ist hier die Analogie des oben angeführten assyr. *mala* zu beachten; in den Texten finden wir *malu* „Fülle“ nicht mehr [2]), nur noch andere Ableitungen des St. מלא (so das Verbum selbst, z. B. *imlû* „er füllt“, dann andere Nomina wie *milu* „Hochwasser“ u. a.), wie wir ja auch im Hebräischen noch andere Ableitungen des Stammes אשר (so das Verbum אָשַׁר, dann אַשּׁוּר u. a.) haben.

Im Hebräischen gibt es, wie bekannt, noch ein anderes seltener vorkommendes Relativpronomen, das Wörtchen שֶׁ־ oder שַׁ־ (mit folgendem Dagesch), das bereits in den ältesten Stücken der hebr. Literatur vorkommt und somit sich als echt hebräisches Sprachgut ausweist. Es lag nun nahe, die beiden hebr. Relativpronomina אֲשֶׁר und שֶׁ in irgend einen Zusammenhang bringen zu wollen; zwei Wege hat man dabei eingeschlagen und entweder שֶׁ־ als Verkürzung aus אֲשֶׁר (für welchen Fall es gleich ist, ob אֲשֶׁר ursprüngl. Subst. oder ursprüngl. Relativconjunction) oder umgekehrt אֲשֶׁר als Weiterbildung aus שֶׁ zu erklären versucht, in welch letzterem Fall natürlich die Aufstellung אֲשֶׁר st. constr. von אָשָׁר = أثر etc. „Ort“ ausgeschlossen bleibt. Das vermittelnde phön. Relativpronomen אש giebt beiden, zumal der letzteren, das Dagesch forte nach שֶׁ der ersteren Ansicht die scheinbar kräftigsten Beweisstützen, und doch müssen beide Versuche, jene zwei Relativpronomina zusammenzubringen, als verfehlt gelten. Betrachten wir zunächst den ersten.

Gegen die Ansicht Ewald's, אֲשֶׁר (das er übrigens für ein Deutewort, nicht für den st. c. eines Nomens „Ort“ hält) sei zu

---

1) Schrader in seiner Recension der oben erwähnten Abhandlung Stade's, und Sperling a. a. O., 2. Abschnitt.

2) Die S. 3, Anm. 8 aufgeführten Beispiele sind aus den sumerisch-assyrischen Nationallexicis; nur *malu* „voll“ kommt auch in Texten vor.

אשל, dann einerseits (im Phönizischen) mit Verwerfung des ל zu אש, andrerseits (im Hebräischen) mit Wegwerfung des א (wie הל zu ־ה) zu ־שׁ und ־שֶׁ geworden, wird von Sperling mit Erfolg der primäre Character des שֶׁ nachgewiesen [1]), „da letzteres sonst aus der Entwicklung der Relativformen der semitischen Sprachen herausgerissen würde"; nur ist die Aufstellung eines ursemitischen Deuteworts *ta* verfehlt. Wenn Sperling hier Sanskrit- und Zendanalogien beibringt, so ist das wohl ein Irrthum, denn auch im Indogermanischen nimmt man jetzt zwei von Anfang an neben einander bestehende Deutestämme *sa* und *ta* an, und im Semitischen sind die feststehenden und regelmässig durchgeführten Lautgesetze

ursemitisch	arabisch	äthiopisch	hebräisch	assyrisch	aramäisch
ṯ	ث	ሰ	ש	𒊭 (*ša*)	ܬ
ḏ	ذ	ዘ	ז	𒍝 (*za*)	ܕ
t	ت	ተ	ת	𒋫 (*ta*)	ܬ
d	د	ደ	ד	𒁕 (*da*)	ܕ
š	س	ሰ	ש	𒊭 (*ša*)	ܫ
ś	ش	ሠ	שׂ	𒋗 (*šu*)	ܣ
s	س	ሰ	ס	𒋢 (*su*)	ܣ

die allein schon jedes Durcheinanderwerfen von s und t verbieten, von ihm ganz übersehen [2]). Im Ursemitischen sind ṯ und ḏ [3]) vom reinen s (resp. š) und t, z und d streng geschieden. — Die Hauptstütze derjenigen, welche שֶׁ aus אֲשֶׁר verkürzt ansehen, ist das Dagesch in dem auf שׁ folgenden Consonanten und man hat sich nach Analogie der durch die Vergleichung des arab. Artikels ziemlich sicher gemachten Entstehung des hebr. Artikels ־הַ aus הַל, nun auch ein aus (א)שר entstandenes של [4]) zu obigem ־שֶׁ construirt. Es ist aber, wie Sperling schlagend bewiesen hat, kein zwingender

---

1) A. a. O., 2., 3. und 6. Abschnitt.

2) Die Beispiele, die man dafür anführt, dass ث und ذ auch hie und da in andern semitischen Sprachen als dem Aramäischen als t und d auftreten, sind alle anders zu erklären.

3) Ihrem Wesen nach (und wohl auch ihrer urspr. Aussprache nach, die wir freilich nicht mehr kennen) Mittellaute zwischen Zischlaut und Dental; die arab. Aussprache des ث und ذ (= neugr. ϑ und δ) ist natürlich eine verhältnissmässig moderne.

4) Dies so construirte של stimmt mit dem spätern שֶׁל, welches, wie das daneben (und schon im Althebr.) vorkommende אֲשֶׁר לְ beweist, aus שֶׁ und der Dativpräposition לְ zusammengerückt ist, nur zufällig überein.

Grund vorhanden, wegen der durch שֶׁ herbeigeführten Dageschirung des folgenden Consonanten hier irgend welche Assimilation anzunehmen. Dass das Dagesch im Hebräischen keineswegs stets Ausdruck einer Assimilation oder absoluten Verdopplung sei, sondern oft nur den Zweck habe, den Lautkörper des vorhergehenden Wörtchens zu erhalten und es hervorzuheben, ist bisher viel zu wenig berücksichtigt worden. Es wäre doch zu gewagt, beim Waw consecutivum etwa ein *wa-la* „und fürwahr" voraussetzen wollen, nur um hier nicht zustimmen zu müssen. Ob aber Sperling zu weit geht, die Nichtannahme einer Assimilation auch auf den Artikel auszudehnen, ist doch fraglich; mir steht nicht nur wegen des dialectischen هَلْ, sondern hauptsächlich wegen der Gleichheit von הַזֶּה und اَلَّذِى, die nicht so schnell bei Seite geschoben werden kann [1]), die Entstehung von הַ aus einem schon fürs Ursemitische anzunehmenden Artikel — oder (wem ich hier zu weit gehe) unabhängigen Demonstrativpronomen — *hal* sicher. Dieses *hal* übrigens hat sonst Spuren im Semitischen hinterlassen, vgl. assyr. *ullu* dieser, jener [2]), hebr. אֵלֶּה, arab. *ûlû*, *ûlâ'ika* und äth. *ellû* „diese" (pl.).

Der zweite Versuch, אֲשֶׁר und שֶׁ zusammenzubringen, findet sich bei Sperling [3]) und hat vor dem Ewald's den Vorzug der Einfachheit und Originalität, ist aber meiner Ansicht nach ebensowenig zu halten wie der erstere. Danach soll nun שֶׁ zu אש (phön.), dessen א als unabhängiger Pronominalstamm *a* erklärt wird, und dies vermehrt durch den im Semitischen vorkommenden Deutestamm *lâ*, der auch im arabischen Relativpronomen *alladî* sich findet, zu אשל weiter gebildet worden sein; das ל der so gewonnenen, aber auch in keiner Spur nachweisbaren Form אשל habe sich dann schliesslich zu ר verdichtet oder verhärtet. Dass natürlich in diesem Fall von der ursprünglichen Substantivnatur von אֲשֶׁר keine Rede sein kann, ist klar, und ich könnte, da ich oben gerade das Gegentheil aufgestellt, sofort über den Versuch Sperling's hinweggehen, es den Lesern überlassend, ob für sie

---

1) Dass unabhängig von einander das Hebräische und Arabische beide vor *-ladî* (hebr. *lozâ*) ihren (nach Sperling nicht identischen) Artikel *ha* und *al* gesetzt hätten (so dass das hebr. ursprünglich *ha-lâzâ* wäre, das dann erst durch das Dagesch conjunct. *hallâzâ* gesprochen wurde) kann ich nicht glauben. Auch Wright (Arab. Gramm. I, p. 306, rem. c) hält jene beiden für ursprünglich identisch.

2) l hat im Assyrischen Vorliebe für den u-Vocal, vgl. *ul* „nicht", *tulu* „weibliche Brust" = ተላህ፡, *ultu* aus und neben *ištu* „aus, von" (š wird vor Dentalen leicht zu l, ass. Lautgesetz), *ulṣu* „Frohlocken", *ulâpu* „Vertrautheit, Genossenschaft" (= *alâpu**) u. a.

3) Schluss des 2. und 3. und 4. Abschnitt.

durch meine obige Beweisführung die Substantivnatur von אשר wirklich bewiesen scheint oder nicht. Doch auch wenn ein Substantiv *aṯaru* „Ort“, mit welchem ich אֲשֶׁר identificirt habe, gar nie im Semitischen existirt hätte, würde ich aus zwei Gründen hier nicht beistimmen können, nämlich einmal, weil ich den Wechsel von l und r im Semitischen (ausgenommen höchstens den dialectischen Wechsel in einzelnen der semitischen Sprachen, vgl. z. B. die Wörter, die Sujûṭî fürs Arabische anführt) für nicht erwiesen, ja einfach für unmöglich halte, und dann weil wir in keiner Conjunction oder Adverbialpartikel irgend einer semitischen Sprache, auch des Assyrischen nicht, ein r als Pronominalstamm verwendet finden [1]). Nur beiläufig sei hier bemerkt, dass es ein Irrthum ist, wenn Sperling behauptet, das Altägyptische habe für l und r nur ein Zeichen gehabt; der liegende Löwe ist das Zeichen für l, und der an beiden Seiten zugespitzte Mond das Zeichen für r.

Meiner Ansicht nach haben אֲשֶׁר und שֶׁ gar nichts mit einander zu thun. Ueber die Substantivnatur von אֲשֶׁר wurde schon oben ausführlich verhandelt, und so bleibt nur noch übrig, das Relativum שׁ näher zu besprechen und ihm seine Stellung (resp. Verwandtschaft mit andern Partikeln) in den semitischen Sprachen anzuweisen. Die ältere Aussprache ist natürlich שַׁ. Es ist von Sperling verfehlt, מְתוּשֶׁלַח in מתו („Eigenthum“) שֶׁ und לַח = לֶחֶם zu zerlegen und daraus die Ursprünglichkeit des e-Vocals in שֶׁ beweisen zu wollen; *Methušā'ēl* (ein rein assyrisches Wort: *mutu ša ili* „Mann Gottes“) und *Methušélaḥ* sind dieselbe Person, folglich sind auch die Namen ursprünglich dieselben, nur dass letzterer hebräische Volksetymologie des Elohisten ist, der dabei an שֶׁלַח „Geschoss“ dachte. Dass das *a* bei שׁ das ursprüngliche und ursemitische ist, beweist ausser dem שַׁ in den von Sperling citirten Stellen, deren Alter er ja selbst verficht, schon hinreichend das assyrische Relativpronomen *ša*, sowie die Analogie des den weichern Zischlaut aufweisenden äthiopischen **ዘ፡**

Im Ursemitischen haben nun nebeneinander folgende zwei (resp. vier) Relativconjunctionen bestanden:

a) mit der weichern Nüance des Dentalzischlauts

ḏa (äth. **ዘ፡**, aram. ܕ, דִּ),

woneben vielleicht auch schon im Ursemitischen das einfach durch Umspringung des Vokals entstandene **aḏ** (vgl. samar. ࠏࠃ *ed-*,

---

1) Das r in ܟܰܪ „wo nur, wo“ (neben ܟܳܐ „hier, da“), in ܗܳܪܟܳܐ „hier, da“ und in ܗܳܪܬܡܳܢ „ebendaselbst“ ist eine specielle Eigenthümlichkeit des Syrischen, welches eine besondere Vorliebe für den r-Laut gehabt zu haben scheint; vgl. ܒܪ, ܠܘܬ.

wie dort das Relativpronomen mit Suffix lautet, während es sonst ܕ *de* heisst) existirt haben mag.

b) mit der stärkern Nüance des Dentalzischlauts

ṯa (ass. *ša*, hebr. שֶׁ, שַׁ),

woneben (wahrscheinlich auch schon im Ursemitischen) ein **aṯ** (vgl. phön. אש) sich gefunden hat[1]). Dass die Grundform von ܫ und שַׁ nicht *ša*, sondern *ṯa* ist, wird durch die auffallende Analogie von *ḏa* (daneben *aḏ*) zu ﺫِ (daneben אש) zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben; auch ist zu bedenken, dass, während wir das reine ש sonst nie in Pronominalstämmen verwendet finden, ث in solchen vorkommt (ثَمّ, ܬܡܢ, שָׁם, ass. *šumma*).

1) Dass wir hier einfach eine Umspringung des Vokals vor uns haben, beweisen andre Beispiele, z. B. אַף und فَ, אַל und לֹא (لا, ass. *la*), אוֹ (أَوْ) und ו (وَ, ass. *wa*) und andere. Einen semitischen Pronominalstamm *a* (Sperling) giebt es nicht; man darf von der indog. Sprachvergleichung nicht ohne weiteres alles aufs Semitische übertragen. Aus demselben Grund ist auch אש keine „Weiterbildung" von שֶׁ.

Varena.

Von

Fr. Spiegel.

In meiner Anzeige der Darmesteter'schen Schrift über Ormazd und Ahriman (Jenaer Lit.-Zt. nr. 19 von 1878) habe ich geäussert, dass mir die Gleichsetzung von Varena und Varuṇa bedenklich erscheine, ohne mich jedoch auf weitere Gründe für meine Zweifel einzulassen. Da nun solche Zweifel nicht blos mit den jetzt allgemein geltenden Anschauungen, sondern auch mit meiner eigenen früher geäusserten Ansicht im Widerspruche stehen, so halte ich es für nützlich, sie hier mit einigen Worten zu rechtfertigen. Dabei bemerke ich im Voraus, erstens, dass ich die Gleichsetzung von Varena und Varuṇa selbst Jahre lang gebilligt habe und erst durch genauere Untersuchungen bei dem Studium des oben genannten Werkes an meiner früheren Ansicht irre geworden bin, und zweitens, dass ich auch jetzt nicht beabsichtige, die gewöhnliche Annahme definitiv zu widerlegen, sondern nur sie als zweifelhaft erscheinen zu lassen. Dass aber zu Zweifeln in der That Grund vorhanden ist, mögen die nachfolgenden Bemerkungen zeigen.

Fragen wir, wie oft das Wort Varena im Awesta vorkomme und was dasselbe bedeute, so ist die Antwort höchst einfach. Es findet sich Varena an folgenden vier Stellen:

Vd. 1, 67—69. cathrudaçem açaǵhãmca shoithranãmca vahistem frâthwereçem azem yo ahuro mazdâo varenem yim cathrugaoshem yahmâi zayata Thraetaono jañta azhois dahâkâi. Als den vierzehnten besten der Orte und Plätze schuf ich, der ich Ahura Mazda bin, Varena mit den vier Winkeln, für welches geboren wurde Thraetaona, der die Schlange Dahâka schlug.

Yt. 9, 13. tãm yazata viço puthro âthwyânois viço çûrayâo Thraetaono upa varenem cathru-gaoshem. Ihr opferte der Sohn des athwyanischen Clanes, (der Sohn) des starken Clanes: Thraetaona bei Varena dem viereckigen. Ganz gleichlautend Yt. 15, 23.

Yt. 5, 33. Diese Stelle ist ganz identisch mit der eben angeführten, nur dass am Schlusse der Plural statt des Singulars steht. upa varenaeshu cathru-gaoshaeshu. Dieser Plural kann bei

der Gleichheit der Stelle keinen anderen Sinn haben als der Singular in den zuerst angeführten Stellen.

Durch diese Angaben haben wir bereits die zweite der oben aufgeworfenen Fragen beantwortet, nämlich was Varena im Awesta bedeute. Namentlich die erste der angeführten Stellen lässt darüber keinen Zweifel: Varena ist ein irdisches Land, welches mit dem Thraetaona, einem Helden der Vorzeit, in nahe Beziehung gesetzt wird. Dies ist aber auch Alles was wir aus den Grundtexten über Varena entnehmen können; um zu erfahren, wo dieses Land lag, werden wir uns an andere Schriften wenden müssen. Befragen wir zuerst die Huzvâresch-Uebersetzung des Vendîdâd (bei Geiger p. 22. 59 flg.), so hören wir, dass nach Einigen Varena in den Patashqarbergen, nach andern in Kirmân liegen solle, die vier Winkel werden entweder als vier Wege gefasst, die zu dem Orte führten, oder auch als vier Thore, endlich die über Varena verhängte Plage soll nach denen, welche Varena im Patashqar suchen, die Kälte, nach denen, welche es nach Kirmân versetzen, der Regen sein. Ich wüsste nicht, aus welchem Grunde wir die Belehrung von der Hand weisen sollten, welche uns diese Nachricht zu gewähren im Stande ist. Es waren also schon zur Zeit der Sâsâniden die Meinungen getheilt, wo man Varena zu suchen habe, die Einen suchten es in den Patashqarbergen, d. i. im heutigen Elburj (vgl. Justi, Beiträge zur alten Geogr. Persiens 2, 3 und meine Alterthumsk. 1, 61 not.), also im Norden des Landes, die andern in Kirmân, also in Südérân. Grund dieser Abweichung ist wahrscheinlich, dass es in Erân zwei Gebirgszüge gab, welche den Namen Patashqar führten, denn während nach den morgenländischen Quellen dieses Gebirge in der Nähe des Demâvend zu suchen ist, weiss Strabo (15, 727) auch noch von persischen **Πατεισχορεῖς** zu erzählen, und aus diesem südlichen Gebirge stammt wohl jener Gobryas, der in den Keilinschriften Pâtishuvaris genannt wird. Die Abtrennung der Provinz Caramania von der Persis ist spät, weder die Keilinschriften noch Herodot kennen sie, es mag also Patashqar sehr wohl der Name jenes Gebirgszuges gewesen sein, der die grosse Wüste im Westen begrenzt und von Teherân bis nach der Stadt Kirmân läuft. Eine zweite Möglichkeit, die Entstehung dieser zwei Ansichten zu erklären, wäre die folgende. Varena ist nicht der Geburtsort des Thraetaona, wenigstens nach Firdosis Angaben werden wir annehmen müssen, dass er in Persepolis geboren war, nach dem Tode seines Vaters wurde er zuerst an einen einsamen Ort geflüchtet, wo die Kuh Purmâye (oder Bermâye) ihn ernährte, später, als er auch dort nicht mehr sicher war, flüchtete er mit seiner Mutter an den Alborj. Man könnte nun annehmen, dass in Kirmân das erste, am Demâvend das zweite Versteck des Thraetaona gesucht worden sei. Es lässt sich aber auch noch ein dritter Ort für Varena geltend machen. Schon Westergaard hat (indische Studien 3, 415) vermuthet, dass

man Varena in der Gegend von Indien suchen müsse, weil gleich darauf dieses Land als das fünfzehnte genannt wird, dafür spricht weiter, dass Firdosi (1, 42. 7 ed. Vullers) den Frêdûn ausdrücklich nach Indien wandern lässt, und auch sonst lässt Firdosi den Alborj in Indien liegen (vgl. Shâhn. l. c. 135, 11. 136, 12 und 171, 6). Es ist sehr wohl möglich, dass man in der Umgegend von Ghazna und selbst schon in Tûs den Alborj im Hindûkush und im Himâlaya suchte, doch müssen wir sagen, dass nach des Firdosi eigener Erzählung ein indisches Varena nicht recht passt, und wir werden festhalten müssen, dass die Thraetaonasage in der Form, in welcher wir sie kennen, am Demâvend ihren Sitz hat. Genaueres über die Lage des dortigen Varena giebt uns die Localsage Taberistâns, auf die ich schon öfter aufmerksam gemacht habe. Es heisst nämlich bei Sehîr-eddîn p. 11 ed. Dorn: „der älteste Landstrich von den Landstrichen Taberistâns ist Lârjân, wo Afrêdûn in dem Dorfe Verek, welches ein Flecken in jener Gegend ist, geboren wurde. Der Grund war, dass die Familie des Jamshêd, nachdem der Araber Dahâk den Jamshêd in Stücke geschnitten hatte, vor ihm (Dahâk) floh, so dass das Andenken an dieselbe unter den Menschen schwach wurde. Die Mutter des Afrêdûn mit ihren Angehörigen fand Zuflucht am Fusse des Berges Dunyâbend (d. i. Demâvend) in dem genannten Dorfe". Diese Ansicht widerspricht dem Berichte Firdosi's nur darin, dass sie den Thraetaona in Varena geboren werden lässt, in diesem Punkte dürfte Firdosi das Richtige geben. Sehîr-eddîn erzählt ferner, dass sich Afrêdûn, nachdem er erwachsen war, in den District Läpûr (لپور) begab, welcher am Bobalflusse südlich von Bârferûsh liegt (vgl. Melgunof, das südliche Ufer des kaspischen Meeres p. 151. 195), und dass sich zuerst die Bewohner Taberistâns um ihn schaarten; als er mit seinem Heere nach Irâq aufbrach, stiess in Ispâhân der Schmied Kâve zu ihm; vereint überfielen sie den Dahâk in seinem Schlosse zu Baghdâd, nahmen ihn gefangen und brachten ihn nach Verek, als dem Geburtsorte des Afrêdûn. In späterer Zeit soll dieser Fürst in Tammêsha seine Residenz aufgeschlagen haben [1]).

Nach diesen Nachrichten haben wir also das Recht, Verek oder Varena in Lârjân zu suchen, einem Thale unmittelbar am Demâvend, das nach Ritter's Angaben (Asien 8, 501) an 72 Dörfer umfasst, von welchen eines das Dorf Verek sein muss, gegenwärtig ist das bekannte Städtchen Âsk der Hauptort des Districtes. Den

1) Cathru-gaosha hat sich bei Sehîr-eddîn (l. c. p. 13) in dem Namen Gosh erhalten, das nach seiner Angabe einen Berg und ein Dorf im District Käjûr (کجور) nördlich von Âmol bezeichnet (vgl. Melgunof l. c. p. 152. 211). Ich fasse cathru-gaosha als viereckig und erinnere an den Vâra des Yima, von dem es heisst, dass er caretu-drâjo kemciṭ paiti cathrushanãm sei, also wohl viereckig.

Weg, der nach Lârjân führt, beschreibt uns Ritter (l. c. 499 fg.) bei Gelegenheit der Route von Âmol nach der Stadt Demâvend. Von Âmol aus führt uns dieser Weg am Herhazflusse aufwärts und verlässt die Ebene sieben Stunden südlich von der genannten Stadt. „Der Weg steigt auf ganz engem Pfade, der oft nur 3—4 Fuss breit in Felsstufen gehauen, oder mit Holz und Steinstücken belegt ist, wo tiefer Lehmboden sich zeigt; durch furchtbare Regengüsse oft aber wieder gänzlich zerstört". Nach fünf Stunden Steigens führt der Weg wieder an das Strombett des Herhaz und man gelangt nach einer Stunde nach Parus, einem verfallenen Kârvânserâi. „Von hier, gegen Süden, wird der Weg auf hartem Fels, im trockenen Klima, schon besser; doch bleibt er immer nur enger Fusspfad, der nicht selten in überhängenden Felsen eingehauen ist. Unglück, bei Sturm und Regen, durch Felsstürze u. s. w. ist nicht selten .... Zwei Stunden weiter schliessen sich die Berge zu beiden Seiten des Herhaz, der hier zwischen senkrechten Felsmauern durch die Tiefe dahin tobt, der oft nur 3 Fuss breite Pfad schwebt 200 Fuss über dieser Tiefe und ist, einer Via mala gleich, in Fels gehauen, eine halbe Stunde lang. Dieses Defilé soll der einzige Eingang zum Districte Lârjân sein". Nachdem die Strasse in den District Lârjân eingetreten ist, wird sie wieder besser und führt über Vâne nach Ask, einer kleinen Stadt, die an dem steilen Ufer des Herhaz auf mehrere Stufen, einige hundert Fuss hoch übereinander, aufgebaut ist, zur Seite steigt der Demâvend als unüberwindliche Gebirgswand empor. „Doch auf allen Seiten ziehen hohe Bergketten umher, und nur der Fluss wusste sich den Aus- und Eingang zu brechen. Nicht fern von der Stadt verlässt der Weg das Flussufer, und man hat die südliche Schulter des steilen und felsigen Demâvend zu übersteigen, die auf der grössten Höhe wohl 1300 F. engl. über den Strom, eine absolute Höhe von 6756 Fuss Par. erreicht". Weiterhin heisst es: „Dieser Weg ist im Winter durchaus nicht passirbar; keine Reiterei kann in dieser Jahreszeit sich dem Gebirgsgau Lârjân auch nur annähern. Nur dem gewandten Fussgänger bleibt es möglich, auch dann noch diese Höhen zu erklettern .... Der Hinabweg ist verhältnissmässig leichter, und auch weit kürzer, als der Aufweg; doch war er, Ende April, durch halbgefrorene Schneestellen und gewaltige Felsblöcke, ungemein beschwerlich. Nahe am Fusse dieses Berges ergiesst sich vom Demâvend herab das Bergwasser des Lâr zum Herhaz, von welchem Zuflusse der ganze Gebirgsgau den Namen Lâr oder Lârjân zu haben scheint. Eine Steinbrücke führt über ihn. Nun geht der Weg hinab wieder zum Herhaz-Ufer zurück; dieser wilde, mehr östliche Strom ist hier aber zum Gebirgsbache verkleinert. Man steigt seine Engschlucht wieder empor auf klippigen, engen Pfaden, kaum für Maulthiere gangbar, bis zur Culmination des Passes, die hier 6566 F. Par. über dem Meere liegt".

Man sieht, es ist ein sehr unnahbarer Ort, den sich Thraetaona zum Versteck ausersehen hatte, und wenn Westergaard (l. c.) auf die Frage, was varena eigentlich bedeute, die Antwort giebt, es bedeute das Abwehrende, Hindernde, Abgegränzte, so wird er schwerlich von irgend einer Seite einen Widerspruch erfahren. Es ist nun auch ganz in der Ordnung, wenn Thraetaona den gefangenen Dahâka in seine Burg Varena schleppt und den benachbarten Demâvend als sein Burgverliess benützt. Keine einzige Aeusserung, weder im Awesta noch in der späteren Sage weist darauf hin, dass man jemals diese Vorgänge anderswo als auf der Erde gesucht habe und mit der Annahme, sie seien vom Himmel auf die Erde verlegt worden, muss man vorsichtig sein, man müsste erst wissen, wie sie denn an den Himmel hinauf kamen. Um nun zu beweisen, dass Varena früher etwas Anderes bedeutet habe als das irdische Land Varena, von welchem wir soeben sprachen, muss man das Gebiet der érânischen Philologie vollkommen verlassen und sich auf das der vergleichenden Mythologie begeben. Dort wird nun behauptet, dass das Wort Varena dasselbe sei wie skr. Varuṇa, griech. *οὐρανός*. Fragt man nun, wie es möglich sei, dass man das eben genannte Sanskritwort mit dem griechischen vergleiche, da das erstere in der mittleren Silbe ein u, das letztere ein a zeigt, so erhält man die Auskunft, dass nicht bloss in diesem einzelnen Falle, sondern sehr häufig im Sanskrit hinter einem r ein u statt eines geforderten a sich entwickelt habe, und durch diesen Nachweis werden in der That die Schwierigkeiten einer Vergleichung von varuṇa und *οὐρανός* vollkommen beseitigt. Will man zu diesen beiden Wörtern auch das érânische varena hinzunehmen, so wird man zugeben müssen, dass aus dem mittlern a der Grundform varana ein e wurde. Es lag um so näher, diess wirklich anzunehmen, als sich ja in den Endsilben a vor n beharrlich zu e abschwächt. Nähere Untersuchung muss indessen bedenklich machen, in der Mitte der Wörter finden wir zwischen r und n die verschiedensten Vocale, cf. zairina, tauruna, namentlich aber auch a, wie akarana, âdarana, carana, endlich auch varana, aiwivarana. Es fragt sich also, ob die Endungen ena und ana ganz identisch seien, darüber werden uns nur die Wörter Auskunft geben können, die auf —rena endigen, es sind dies die folgenden: açperena, âoǧuharena, upaçtarena, erenava, karena, karenâo, qarena (paitisqarena, viçpoqarena, haomoqarenaǧh), cîcarena, zarenumañt, 1. 2. darena (avaderena, ushidarena), paityârena, parena (parenaǧh, parenu), perena, aperena, perenâyus, perenin, fraçparena, barena, barenus, marenis, 1. 2. 3. varena (aiwivarena, tâvarena, duzhvarena, yâvarena), varenya, varenva, verena, çkarena, haǧuharena, hañdvarena, hamerena, hâkurena, huzvârena. Aus der Zahl dieser Wörter wollen wir nun zuerst diejenigen ausheben, deren Erklärung gesichert erscheint:

k a r e n a Yt. 11, 2 bedeutet sowohl der Tradition als dem

Zusammenhange nach soviel als „Ohr", es muss also mit skr. karṇa verglichen werden.

karenâo Yt. 5, 93. Eine Tradition ist nicht vorhanden, aber der Zusammenhang zeigt ganz deutlich, dass das Wort „taub" bedeuten muss, es wird wohl wieder das durch ein Suffix erweiterte karena sein. Im Neupersischen entspricht کر, kar, nach Vullers soll es auch erlaubt sein کرّ zu schreiben, die Verdopplung würde auf die Assimilation eines Consonanten hindeuten, am wahrscheinlichsten auf n, doch liesse sich auch an skr. kharva oder kharba, schadhaft, denken.

1 darena oder derena Yt. 10, 38 Spalte, Riss, Schlucht, entspricht dem *Δάρνα* bei Ptolemäus (6, 1) und neup. درّه, darra, Thal. Im Sanskrit entspricht dîrṇa. Dieselbe Bedeutung lässt sich auch für avaderena festhalten.

parena, Feder, ist neup. پرّ parr, skr. parṇa. An parena ist auch perenin, beflügelt, anzuschliessen.

perena, voll, ist natürlich skr. pûrṇa, mit diesem Worte ist auch noch parenu und parenaǵh, sowie aperena und aperenâyus zu verbinden.

2 varena, Bedeckung, Bekleidung, ist skr. varṇa, was in seiner Grundbedeutung gleichfalls Decke bedeutet. Diese Bedeutung passt auch für aiwivarena. Auch 3 varena, das Wort welches uns hier vorzugsweise beschäftigt, wird von diesem Worte nicht zu trennen sein, sondern auf die nämliche Grundbedeutung zurückgehn; 1 varena, Wunsch, Wahl wird die nämliche Grundform haben, aber auf var, wählen zurückgehn. Das Adjectivum varenya geht natürlich auf eines dieser drei varena zurück, nach der Tradition würden wir es zu 2, nach der am meisten verbreiteten Ansicht zu 3 varena zu stellen haben.

In allen den besprochenen Wörtern ist e die sogenannte Svarabhakti, das Suffix ist nicht —ana, sondern na. Verschieden ist also âdarana, Name eines Berges, eigentlich wohl Stütze, upadarana, Bedeckung, Schutz, aiwivarana, Schutz und auch das Yç. 44, 2 und als Citat Yç. 19, 42 vorkommende varana, das activ als das Wählen, Belieben zu fassen ist, varena aber als das Gewählte. Bei den nachfolgenden Wörtern ist uns die Gleichsetzung des —ena mit skr. na wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiss.

Âoǵuharena, das woraus man isst, kann man auf qar + â zurückleiten, das Wort müsste im Sanskrit etwa âsvarṇa lauten.

Upaçtarena, Decke, wird von Justi und Fick auf upastaraṇa zurückgeleitet, upastîrṇa würde ebensogut passen.

qarena, was gegessen oder genossen wird, findet sich in avô-qarena, das übersetzt ist mit آبخور potationis locus d. i. der

Ort, wo getrunken wird, dann in paitisqarena, Gesicht oder Kinnbacken (vgl. meine Bemerkungen zu Vd. 3, 46), das Wort kann von qar, leuchten oder von qar, essen abgeleitet werden, namentlich bei der letzten Annahme passt die passivische Auffassung sehr gut.

qarenaṉ̃h, Glanz, schon das neupersische خرّه khorra macht es ganz sicher, dass das Wort von qar, leuchten, mit einem Suffixe naṉ̃h abgeleitet werden muss.

paityârena Yt. 8, 59 kann füglich mit „entgegengesetzt“ übertragen werden, der Acc. ist von paiti abhängig.

fraçparena Yt. 14, 11 erscheint als Beiwort des Kameels, das Wort kommt bestimmt von çpar, gehen, doch wage ich die Bedeutung nicht mit aller Sicherheit festzustellen.

zaothro-barena findet sich Vsp. 11, 2. 12, 35 nur in meiner Ausgabe, Westergaard, an den sich Justi anschliesst, schreibt an den betreffenden Stellen zaothro-barana. Ich habe barena mit dreien meiner Handschriften geschrieben, nur eine einzige mir bekannte giebt barana, eine sogar baremna. Zaothro-barena ist natürlich das worin Weihwasser getragen wird.

yâvarena und tâvarena erkläre ich jetzt mit Justi: von was für Glauben und von solchem Glauben, schliesse sie also an 1 varena an. Dasselbe gilt auch von duzhvarena.

haṉ̃uharena. Trotz der Bemerkungen Hübschmann's (s. diese Zeitschr. XXVIII, 78) ist es auch heute noch meine Ueberzeugung, dass Aspendiârji Recht daran thut, wenn er haṉ̃uharenê als die beiden Ohren fasst (Destûr Dârâb wenigstens als das linke Ohr: گوش چپ), weil mir scheint, dass es hauptsächlich die Sinnesorgane sind, die in den Schutz des Haoma gebracht werden sollen. Meine frühere Etymologie gebe ich aber auf, erinnere jedoch dafür an skr. sasvar, heimlich und an lat. susurro. Die Wurzel würde jedenfalls svar, tönen, sein.

Neben diesen Wörtern, welche dafür sprechen, dass ihr Affix na und das vorhergehende e blose Svarabhakti sei, giebt es auch einige, die für die Ansicht sprechen, dass ena eine Entartung des Suffixes ana sei.

Ushidarena wird stets mit hôsh-dâshtâr übersetzt, also Halter des Verstandes, ganz wie upa-darana Vd. 8, 1. Die überwiegende Lesart der Handschriften ist gewiss ushi-darena, doch geben auch immer einige derselben ushi-darana, und es ist die Frage, ob nicht der Uebersetzer so gelesen hat.

hañdvarena, das Zusammenlaufen, lässt sich doch gewiss besser = hañdvarana auffassen, als dass es an der Stelle eines ursprünglichen hañdvarna stehen sollte.

Endlich hamerenem steht doch gewiss für altp. hamarana, und dieses ist das indische samaraṇa.

Dunkel bleiben noch die Wörter açperena, erenava, cicarena,

zarenumañt, zarenumaini, barenus, marenis, verenva, verena, çkarena, hâkurena, huzvârena.

Auch wenn wir varena auf varṇa zurückleiten, mithin von varuṇa und οὐρανός abtrennen, fehlt es uns nicht an vergleichbaren Wörtern. Zuerst ist an vâra zu erinnern, womit wohl der Name der von Strabo (11, 523) genannten Festung Οὐέρα, sowie das neuere بارة, Mauer, in Verbindung steht. Noch näher klingt an der Name Aornos, so heisst nämlich nicht bloss eine indische Festung (Arrian Anab. 4, 28. 1 fg.), sondern auch eine baktrische (Arrian l. c. 3, 29. 1). Ich habe früher im Anschluss an Lassen diesen Namen durch das indische âvaraṇa erklärt, er kann aber ebensogut érânisch sein, als indisch. Endlich verweise ich noch auf skr. varṇu, dies ist nach Pâṇini 4, 2. 103 und Ujjvaladatta 3, 38 der Name eines Flusses und der an ihm liegenden Gegend. Da man ohne Anstand skr. Parçu mit dem érânischen Pârça vergleicht, da wir ferner im Sanskrit selbst Turvaça und Turvasu neben einander finden, so steht wohl der Vergleichung von varṇu mit varena nichts im Wege. Aus dem Beispiele, welches Pâṇini anführt: yathâ hi jâtaṁ himavatsu kânthakaṁ, darf man wohl schliessen, dass Varṇu im Himâlaya zu suchen sei. Zieht man die Erklärung durch varana vor, so kann man an Fa-la-na i. e. Varaṇa denken, welches Land Hiouen-Thsang im Süden von Kâbul durchreiste.

Notizen und Correspondenzen.

Ueber die Endung *kart, kert, gird* in Städtenamen.

Von

A. D. Mordtmann, Dr.

Im XXX. Band dieser Ztschr. S. 138 ff. und im XXXI. Bd. S. 495 ff. haben die Hrn. Hübschmann und Blau über die Endung kart, gird in Städtenamen einige ausführliche Erläuterungen gegeben, welche auch mich veranlassen diesen Gegenstand einer weitern Discussion zu unterziehen, weil ich mich früher gelegentlich darüber geäussert habe. Es ist gewiss eine verdienstliche Arbeit solche Detailstudien über irgend einen einzelnen Punkt vorzunehmen, indem sie nicht nur geeignet ist gewisse Lehrsätze an ihnen zu prüfen, sondern meistens auch noch zu weiteren Forschungen und zu wichtigen Resultaten Anlass giebt.

Unter dem Titel „Zur vergleichenden Geographie Persiens" habe ich eine kleine Abhandlung geschrieben, welche in den Sitzungsberichten der k. bayer. Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. Classe Jahrgang 1874 S. 231 ff. abgedruckt ist. Da ich nicht annehmen darf, dass diese Abhandlung jedem Leser der Ztschr. zur Hand ist, so gebe ich hier die Stelle wieder, welche den erwähnten Gegenstand betrifft; sie steht S. 241 und lautet:

„Das Burhan-i Kati sagt (p. 520 ed. Constant.) (gird) كِرد شهر وبلده معناسنه در دارابكرد وسياوشكرد كبى كه شهر داراب وشهر سياوش ديمكدر, „Gird كِرد bedeutet *Stadt, Ortschaft*, z. B. Darabgird, Siaveschgird, d. h. Stadt des Darab, Stadt des Siavesch."

„Der Name Darius lautet bekanntlich altpersisch Dârayavus und „Stadt" *vardanam*; letzteres Wort ist das eben besprochene neupersische كرد gird (wie Vistâçpa = Guschtasp = Hystaspes); es hat sich in seiner archaistischen Gestalt noch in einigen Namen

erhalten, z. B. Abiverd; auch das b in Darab ist eine neuere Form. Jakut hat also ganz recht, wenn er sagt, dass die Stadt ehemals Daraverd (er schreibt دراورد und درابكرد, nicht داراورد, داربكرد) hiess, und dass ein Bewohner der Stadt دراوردی heisse.“

Hr. Dr. Hübschmann bestreitet die Bedeutung „Stadt“ und behauptet kart, gird u. s. w. bedeute nur „gemacht“; Hr. Dr. Blau dagegen vertheidigt die Bedeutung „Stadt“ in Städtenamen, hält jedoch das Wort nicht für persisch (oder eranisch, wie man seit einigen Decennien in Deutschland schreibt) und hält es eher für ein semitisches oder mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit für ein parthisches oder überhaupt turanisches Wort. Da Hr. Dr. Blau selbst erklärt, dass er über die ethnographische Stellung der Parther noch nicht völlig im Reinen ist, so können wir die Discussion dieser Frage hier füglich weglassen.

Es ergiebt sich aber aus dieser Zusammenstellung, dass meine Ansicht nicht mit der Ansicht der beiden genannten Gelehrten in Uebereinstimmung ist; ich erkläre, wie obiges Citat zeigt, *gird* für ein persisches Wort, welches „Stadt“ bedeutet.

Dass diese Bedeutung in Personennamen, z. B. Jezdegird nicht zulässig ist, versteht sich von selbst; da bedeutet es augenscheinlich „gemacht“. Aber dieselbe Bedeutung auch bei Städtenamen anzuwenden, scheint mir in sehr vielen Fällen ganz unzulässig, wie schon Hr. Dr. Blau erkannt hat; Kinar-i gird z. B. (in Medien, s. Morier, Sir R. K. Porter, Dupré Voyage en Perse II, 185, Brugsch II, 275) kann gewiss nicht „vom Rande gemacht“ bedeuten, sondern blos „Rand der Stadt“. Ueberhaupt aber hat das Wort *gird* „Stadt“ mit dem Zeitwort *kerden* „machen“ keinerlei Zusammenhang; *gird* bedeutet nach Aussage der persischen Lexikographen „Stadt“ und wird abgeleitet von گرديدن *gerdîden* „sich umdrehen“; es ist also dieselbe Idee, welche die Ableitung des griechischen Wortes *πόλις* von *πολέω* „umdrehen“ veranlasste, und das lateinische Wort *urbs* mit *orbis* in Verbindung brachte. Sonst bedeutet *gird* auch „rund“ „Kreis“, offenbar von derselben Wurzel. Die älteste Form des Wortes finden wir in der Bihistun-Inschrift, *vardanam*, und zwar in der ganz zweifellosen Bedeutung „Stadt“, gerade wie das Zeitwort *gerdîden* früher (im Zend) *varet* hiess; im Pehlevi existirt *vartaschna* „Kreis“ „Umdrehung“, im Parsi *vardîdan* „sich umdrehen“, sämmtlich von der Sanskritwurzel *vṛit*, welche dasselbe bedeutet, und im Lateinischen *vertere* lautet. Der Uebergang des Anlauts v in g ist in der persischen Sprache so gewöhnlich, dass ich mich fast schäme dieses hier zu wiederholen; — wie ich aus dem Aufsatze des Hrn. Hübschmann sehe, hat schon Hr. Justi *vardanam* mit *gird* verglichen. An und für sich bestreitet Hr. Hübschmann es auch nicht, sagt aber (l. c. S. 140): „Aber v geht doch nur im Anlaut in g über, bleibt aber

im Inlaut v, wie es ja auch der Fall ist in den von Justi angeführten Städtenamen auf ورد wie ابيورد. Justi müsste denn annehmen, dass aus *vardana* das selbständige *gird* Stadt geworden und dies fertige *gird* mit den Eigennamen zusammengesetzt worden wäre. Dann müssten übrigens die Namen alle aus der späteren Sassanidenzeit herrühren, da die frühere den Uebergang von v zu g noch nicht kennt." Zugleich verweist er auf eine von mir im VIII. Bd. der Ztschr. veröffentlichte Sassanidenmünze, wo der Name der Stadt *Darabkird* geschrieben ist. Die Münze war im Besitz des verstorbenen Borrell in Smyrna, jetzt ist sie wahrscheinlich im Britischen Museum; was ich damals, vor mehr als 25 Jahren, für ganz sicher hielt, ist mir längst zweifelhaft geworden; die Buchstaben stehen nicht in einer einzigen Reihe, sondern theils neben der Flamme, theils auf dem Altarschaft u. s. w. Im Besitz des verstorbenen Generals v. Bartholomaei war eine ganz ähnliche Münze, sie ist in der von Hrn. Dorn herausgegebenen Collection des Monnaies Sassanides de feu le Lieut. Général J. de Bartholomaei T. X, No. 11 abgebildet; dort steht neben der Flamme links *dâr*, rechts *bi*, auf dem Altarschaft . . *st* (statt *râst*). Die Legende neben der Flamme lautet also *Dârab*; was dieses Dârab bedeutet, werden wir sogleich sehen; zunächst constatire ich nur, dass ich damals irrigerweise die Buchstaben auf dem Altarschaft mit den Buchstaben neben der Flamme zu einem einzigen Worte vereinigt habe.

Nun wird es doch wohl niemanden einfallen im Ernst zu behaupten, dass das Anlegen von Städten in Persien zu einer gewissen Zeit aufgehört habe, und dass seitdem keine neuen Städte mehr angelegt wurden; selbstverständlich bediente man sich bei der Benennung neuer Städte allemal desjenigen Wortes, welches gerade damals im Gebrauch war, also in den älteren Zeiten *vard* oder *verd*, wie Abiverd, Bagaverdan, Helaverd, Sohraverd, Navard u. s. w. Später sagte man *gird*, und so hiess es Azadgird, Ramgird, Zigird, Chanigird, Kulugird u. s. w.; jetzt gebraucht man *abad* z. B. Husseinabad, Chosrevabad u. s. w. Was nun Darabgird betrifft, welches ich in den so eben angeführten Beispielen absichtlich wegliess, so belehrt uns Jakut in seinem geographischen Wörterbuche Bd. II p. 561 ausdrücklich, dass diese Stadt ehemals Daraverd دراورد genannt wurde. Und zum Beweis, dass diese Behauptung Jakut's nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern völlig wahrheitsgemäss, citire ich aus Ibn al-Athir's تاريخ الكامل Bd. VI, pg. 58 (der ägyptischen Ausgabe; die leyden'sche Ausgabe besitze ich nicht) unter dem Jahre d. H. 182 am Schlusse: وفي هذه السنة مات.....عبد العزيز بن محمد بن ابى عبيد الدراوردى مولى جهينة وكان ابوه من

دارابجرد فاستثقلوا نسبته اليها فقالوا دراوردى. Hier haben wir also zwei unabhängige Zeugnisse, aus denen hervorgeht, dass die Stadt früher Daraverd und später Darabgird hiess, dass also das alte v nicht nur im Anlaut, sondern auch im Inlaut in g überging, was übrigens nicht das einzige Beispiel ist; ich kann noch mehrere aufführen, altpers. *aiva*, Pehlevi *ayok*, neupers. يک; پیوندن und پیگندن. Ob aber die Stadt etwa bis zum J. 800 n. Ch. Daraverd, und dann später Darabgird hiess, ist mir sehr zweifelhaft; ich glaube, sie hat weder den einen noch den andern Namen geführt; in der Bihistun-Inschrift heisst sie Târavâ und jetzt heisst sie Darab (vgl. Sir W. Ouseley's Travels Vol. II p. 130).

Hr. Dr. Blau bezweifelt den indogermanischen Ursprung des Wortes gird, und glaubt nach einer provinzweise vorgenommenen Zusammenstellung der Namen, welche mit diesem Worte zusammengesetzt sind, eher auf einen semitischen oder turanischen Ursprung desselben schliessen zu dürfen. Zunächst aber ist so viel sicher, dass, ganz abgesehen von der ursprünglichen Heimat des Wortes, die Art und Weise seiner Zusammensetzung mit andern Wörtern ausschliesslich indogermanisch und zwar specifisch iranisch, dass also nicht Semiten, sondern Arier diese Namen bildeten; Zusammensetzungen wie Darabgird, Chosrugird, Tigranokerta u. s. w. haben doch gewiss nichts semitisches in ihrer Bildung und gegen einen turanischen Ursprung erhebt sich das gewichtige Bedenken, dass *gird*, *kerd* u. s. w. auf turanischem Gebiet entweder gar nicht oder nur äusserst selten vorkommt; dort sind ganz andere Endungen im Gebrauch: *kend*, *keth*, *balikh* u. s. w.

Dagegen gehört unser *vard*, *gird*, *karta* einem Stamm an, welcher in dem ganzen Gebiet der indogermanischen Sprachen die reichste Entwicklung zeigt. Im Sanskrit: *vṛit* „umdrehen“; *vartis* „Haus“. Afganisch: کرزیدل „sich drehen“ „herumgehen“. Zend: *varet* „umdrehen“; Pehlevi: *vartaschna* „Kreis“ „Umdrehung“; Parsi: *vardîdan* „sich umdrehen“; Neupersisch: گردیدن „sich umdrehen“; گرداب „Wirbel“ „Strudel“; ورنه und گرنه „Achse“. Armenisch: պարուրել (par = *περὶ*) *parurel* „umdrehen“; *urur* „der Geier“ (der umherkreisende) u. s. w.

Um die turanische (aniranische) Herkunft des Wortes *gird* noch wahrscheinlicher zu machen, hat Hr. Dr. Blau in dem provinzenweise angeordneten Verzeichniss für Persis nur Darabgird und Valaschgird aufgeführt. Ich habe schon vorhin bemerkt, dass auch Darabgird mir zweifelhaft ist, und Valaschgird in Persis ist mir nicht bekannt; ich kenne nur ein Valaschgird in Kirman und ein anderes in Medien. Aber Persis ist mit diesen beiden zweifel-

haften Namen noch lange nicht erschöpft; ich führe hier nur an: Azadgird, Gerdebgird, Ramgird (eine *Stadt*, nicht ein Gebirge; s. Isstachri ed. de Goeje p. 102. 117. 121; Beladori p. 390); Zigird (Dupré, Voyage en Perse, I, 461); Chanikerd خانكرد (Ouseley II, 174); Kulucherd (C. Niebuhr, Reisebeschr. II, 110) u. s. w. Ferner beschränkt sich Iran doch nicht ausschliesslich auf die Provinz Pars, Persis; ich denke, Chuzistan, Kirman, Media (Dschebal und Azerbeidschan), Chorasan, Taberistan u. s. w. sind gerade so gut iranischer Boden wie Pars.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass im Armenischen ein Verbum կերտել (*gerdel*, *kertel*) gar nicht existirt, und also weder „machen" noch „bauen" bedeutet; für „machen" gebraucht man *arnal*, *banel* (*panel*), *ynel*, *kordzel* (*gordzel*) und für „bauen" ***schinel***; von letzterer Wurzel kommt schon ***sinida*** (***schinida***) „Gebäude" in den Keilinschriften von Van vor; wogegen կերտել zwar in den Wörterbüchern, aber nicht in den Schriftstellern sich vorfindet.

Arabische Aerzte und deren Schriften.

Von

M. Steinschneider [1]).

III.

Ibn ul-Ǵezzar's Adminiculum.

Dieses Werk aus dem X. Jahrh., welches ich in der Münchener ehemal. hebr. HS. 116 und dadurch indirect in einer arabischen HS. in Florenz entdeckte, hat in der medicinischen und auch in der botanischen Literatur eine gewisse Bedeutung erlangt. Die Münchener HS. ist leider im Zerfallen und daher eine baldige Benutzung oder Abschrift sehr wünschenswerth. Die gegenwärtige Notiz soll zunächst nur eine genauere Beschreibung liefern. Ein Inhaltsverzeichniss sämmtlicher Artikel des Originals, verglichen mit der lateinischen unedirten Uebersetzung und der Bearbeitung Constantin's habe ich vorbereitet [2]).

Der volle Titel: كتاب الاعتماد فى الطب تاليف ابى جعفر احمد ابن ابراهيم ابن ابى خالد [3]) المعروف بابن الجزار stand wahr-

---

1) Vgl. Bd. XXXI S. 758—761.

2) Dasselbe erscheint im Deutschen Archiv für Geschichte der Medicin, her. von Rohlfs Heft 4, 1878.

3) כאלד, כ für خ stets ohne diakritischen Punkt, wie häufig in hebr. Handschriften.

scheinlich am Anfange des Werkes wie am Anfang der II. Maḳâla f. 18 b, wo daneben von Widmanstad's Hand: „*Tractatus secundus libri Columnae medicinae, doctrina Abi Giaaphar* (so) *Achmed filii Abrahimi filii Abi Chalid honorati* [für *cognominati*] *filii Giazar* [lies *Gezzar*, † 1004? s. Virchow's Archiv Bd. 52 S. 474; vgl. 358, 472, 493, 499]. Am Anf. der III. und IV. Maḳ. f. 38, 57 ist der Namen verkürzt. In Cod. Medic. 256 (jetzt 374 [1]), nach Mittheilung Prof. Lasinio's vom Mai 1864, s. Virchow's Archiv Bd. 37 S. 365) ist der Titel: كتاب الاعتماد فى الطب مختصر مقالات ابو اقراط (sic) الخ und der Anfang: الحمد لله وحده وبعد[2] الله على سيدنا محمد ولاه[2] وبعد فقد سالنى من تجب مخالفته[2] ان اجمع له مفردات مقالات (so) الحكيم الفاضل ابقراط وما فيها من المقالات الحسنة والادويت (so) المجربة المفيدة وشاجرة[2] لذلك واعتمدة (so) على الله مولى الموالى السيد المالك وقلت انا استغفر الله العظيم ۞ المقالة الاولى من الادوية المفردة ۞ قال الحكيم ابى اقراط (so) فى مقالاته اعلم ان شقايق النعمان صار رطب الخ

Dieser ganze Anfang ist höchst verdächtig und vielleicht zu einem defecten Codex vorne angefügt, was auch das Verhältniss der Blattzahlen (II f. **38**, III f. 98, IV f. 163) zu bestätigen scheint [3]). Die HS. München hat unmittelbar nach dem halb abgerissenen Titel das Register der behandelten Mittel, und so zu Anfang jeder Maḳâle (zu II und IV wird die Zahl 85 und 41 angegeben, I hat mehr als 70, III etwa 80). Dann folgt eine Vorrede f. 1 b, an deren Anfang noch zu lesen ist: قال ابو جعفر ..بن ابى خالد ان معرفة قوى الادوية المفردة... جليل القدر فى صناعة الطب.... الا الرجل يُسمَى (סמי) دياسقريدوس ولجالينس also ist nicht von Hippocrates, sondern von Dioscorides und Galen die Rede [4]). Später heisst es: فلما كان الامر فى هذا الفن من ذكر ما بيّنا اضطرنا (so) الامر بتاليف كتاب اذكر فيه الادوية المفردة

1) Die diakrit. Punkte fehlen oft in dieser HS.

2) Ich gebe diese vielfach corrupte Stelle nach wiederholter Vergleichung der Mittheilung Lasinio's von Mai 1864, ohne Aenderung und Conjectur, sie bestätigt meine nachfolgende Vermuthung.

3) Prof. Lasinio hat mir eine nochmalige Mittheilung über den Cod. versprochen, wenn seine Geschäfte und seine Gesundheit es gestatten werden.

4) Das bestätigt auch die latein. Uebersetzung des Stephanus, in welcher jedoch die beständige Beziehung auf diese beiden nicht deutlich hervortritt.

التى عليها اعتماد الاطباء فى معالجة الادواء الـرغبـة فى طاعة الله والحرص على مرضاته (so) والتقريب . . بالمناصحة لانبا (so) دولة الامام التقى امير المومنين اذ كان غرضى . . المنافعة للخاصة والعامة والتنبيه على المرضات (so) لهم . . .

Das Ende der Vorrede ist wiederum kaum leserlich, es ist von der Eintheilung in 4 Makâlât die Rede. Der 1. Artikel ist dann الورد und ebenso *Rosa* in der wörtlichen Uebersetzung des Stephanus de Caesaraugusta vom J. 1233 unter dem Titel ***Liber fiduciae*** in dem Müncher Cod. lat. 253 (nicht „*e graeco*", s. Serapeum 1870 S. 297 und über andere HSS. ZDMG XXVIII, 454), wie in der willkürlichen Bearbeitung des Constantinus Afer [1]) u. d. T. ***de gradibus***, aus welcher wieder (um 1197—9) eine hebräische (ס׳ המעלות, s. zu Cod. München 295, 10) gemacht wurde. Mit dem Art. توتيا (endend فاذا استقر صب التوتيا) bricht die HS. ab.

Das Werk hat ausser dem naturwissenschaftlichen auch noch ein s p r a c h l i c h e s Interesse durch die s. g. Synonymik, d. h. die Benennung der Heilmittel in verschiedenen Sprachen oder indirect durch Angabe des Landes, nämlich بالرومية, بالفارسية, بالسريانية (griechisch), بالبربرية (Berberisches aus dem X. Jahrh. ist wohl nicht häufig zu finden), فى المغرب, (عندنا (auch mit باقريقية — بالنبطلية (auch عندنا), auch عندنا بالمغرب فى ارض تونيس. Dabei beschränkt es sich nach der Vorrede und Vorbemerkung zu Mak. III auf leicht und in allen Gegenden zu findende Mittel.

Die angeführten, von Constantin ebenfalls willkürlich behandelten Autoritäten (Virchow's Archiv Bd. 37 S. 362, Bd. 39 S. 334) sind auch hier oft verstümmelt, aber meist aus anderen Stellen zu restituiren; es kommen vor: ابلوس (Fledius bei Const., s. Archiv Bd. 42 S. 83, Stephan hat ***Atulubis***), Aetius von Amida (אבאטיס אלאנדרי), Alexander, Andromachos (אבדרומאכס, wahrscheinlich aus ب für ن), Aristoteles, wahrscheinlich überall aus dem كتاب الاحجار, — vgl. den von mir abgedruckten Artikel: Magnet in meiner Abhandl. *Intorno ad alcuni passi . . . relativi alla calamita, Roma* 1871 p. 45 und p. 47 die Uebersetzung Stephan's — Bedigoras (בדיגורס), Criton فى كتابه فى الزينة (vgl. Virch. Arch. 37

1) Dass Constantin namentlich die Pflanzen-B e s c h r e i b u n g weggelassen, ist in Virchow's Arch. Bd. 39 S. 334 hervorgehoben.

S. 373), Dioscorides, Galen في رسالته الى اغلوقن, Hippocrates, Ishaḳ b. Imran, Junis [= Abulwalid bei Dugat?], el-Kindi, Kleopatra (vielfach verstümmelt) في كتاب الزينة, Ibn Maseweih, Rufus, Stephan (אצטפר für اصطفن), Tajadun (Archiv Bd. 42 S. 83, mein Alfarabi S. 127: Thedocus oder Theodun).

Da eine anderweitige HS. nicht bekannt ist, so lasse ich das Vorwort nach der Uebersetzung des Stephanus folgen. Bei der Auflösung der vielen Abbreviaturen ist mir, ausser den Resten des Textes, auch die Kunde meines Freundes Valentin Rose zu Hilfe gekommen. Einige bedeutende Stellen des erhaltenen Textes dienen zur Characteristik der Uebersetzung.

In dei nomine amen. Incipit liber de simplici medicina.

In dei nomine verba aburafar (so) hahmee (so) ubnisibrafin id est filii abzain filii abieaht. de speciebus et herbis et earum utilitate. dixit. Non inveni aliquem de antiquis aut de modernis. vel aliquem qui viam eorum secutus sit perfecte locutum esse in simplicibus prout convenit vie curacionis preter dyascoriden et Galienum post quos nullus melius dixit in simplicibus medicinis. attamen invenimus ipsos diminutos [1]) in predictis tripliciter. unus modus est quod D. [Dioscorides] nominavit utilitatem eorum et maliciam et loca ubi nascuntur et que a quibus locis prevaleant aliis et non dicit eorum naturas neque quantitates. neque gradus excessus earum. secundum caliditatem frigiditatem humiditatem et siccitatem [2]). G. [Galenus] vero secundum plurimum earum virtutes exposuit set (sic) non complevit in bonitate et malicia et proprietate earum. dicimus vero ipsos perfectos in operibus suis. Nam qui bene loquitur super aliquo, ex (!) quo utile sit referendum est ei sicut illi qui plenius loquitur [3]). Secundus modus est quod magna pars eorum de quibus locuti fuerunt nobis ignota sunt et multa eorum non inveniuntur [4]). Tercius modus est quod quidam praetermiserit quedam simplicia [5]) que medicine [lies medicis, oder medico] sunt necessaria in operibus suis quorum utili-

---

1) لحقه التقصير من بلوغ غاية المدح.

2) Diese, mit den ersten Buchstaben bezeichneten 4 Wörter entsprechen den Abstractformen حرارة u. s. w. des Textes.

3) لان من اتى (אתא) بأيسر شى من الصواب مما ينتفع به كمن اتى به على غاية التمام.

4) آلفاظا (אללפאטא sic) فى كتبهما مجهولة غير معروفة فى اللسان العربى وكثير منها معروف غير موجود.

5) انهما تركا ذكر كثير من الادوية المفردة.

danke auch an solche, bei denen das Holz ganz oder theilweise mit Gold oder Silber belegt war, keineswegs ausgeschlossen. Umgekehrt ist, wenn nach Jes. 2, 20 die „goldenen und silbernen Götzenbilder“ in die Rumpelkammer werden geworfen werden, dieses schwerlich so gemeint, dass man auf jede sonstige nützliche Verwendung des an ihnen verbrauchten Edelmetalls verzichten werde, sondern dass das Loos in die Rumpelkammer zu wandern nur den nach vorhergegangener Abnahme der kostbaren Ueberkleidung zurückbleibenden werthlosen Stoff (Holz) der Körper der Bilder treffen werde.

Nun bezeichnet aber Commodianus seinen später deus ligni genannten Ammudates im Vorhergehenden Vs. 6. 7 gar nicht einmal als golden, wie es durch den Ausdruck deus auri hätte können geschehen sein. Im Gegentheil unterscheidet er sehr deutlich das numen selbst von dem Golde, welches der Kaiser von demselben vorher abgenommen habe und nach dessen Abnahme der Götze selbst erst später abhanden gekommen sei. Es ist demnach augenscheinlich, dass das von dem Kaiser dem Götzen abgenommene Gold nur dasjenige war, mit welchem er bis dahin bekleidet gewesen war, während der Götze selbst nach wie vor, nur seines werthvollen Schmuckes entkleidet, fortbestand, bis endlich auch er verschwand. Natürlich hat derselbe, abgesehen von seiner Bekleidung, aus einem werthlosen Stoffe bestanden, weil sonst der Kaiser sich nicht mit der blossen Bekleidung desselben begnügt haben, sondern auch ihn selbst mitgenommen haben würde. Wird man nun schon von selbst darauf geführt, dass es Holz gewesen sein werde, aus welchem der entkleidete Körper des Götzen bestanden habe, so deutet Commodianus selbst dieses geradezu an, indem er sagt, das spurlos verschwundene Bildwerk möge entweder flüchtig geworden oder in's Feuer gewandert sein. Die letzten Worte deuten ganz deutlich die Verbrennlichkeit, also seine Verwendung als Brennholz, an.

Miscelle.

Von

Th. Aufrecht.

In dem zweiten Capitel von Vâgbhaṭa's Commentar (Alaṃkâratilaka) zu seinem Kâvyânuçâsana findet sich folgende Stelle ausgehoben, welche die technische Bezeichnung verschiedener Töne und Geräusche angiebt. Mehrere derselben sind bisher unbekannt geblieben. Ich benutze das Buch nur in einer, jedoch verhältnissmässig alten Handschrift I. O. 2543.

Yad âha | dhvanitam mṛidaṅgâdishu | garjitam meghasamudrâdishu | raṇitaṃ valayâdishu | siñjitaṃ nûpurâdishu |

maṇitaṃ suratâdishu | kûjitaṃ vihañgâdishu | vṛiṅhitaṃ vâraṇeshu | heshitaṃ hayeshu | âravaḥ paṭaheshu | ṭhetkṛitaṃ vṛishabheshu | ravo maṇḍûkeshu | nâdaḥ siṅheshu | phûtkâraḥ sarpeshu | bûtkâraḥ (oder chû⁰) kapishu | ghûtkâro ghûkeshu | traṭatkâro 'gnisphuliñgeshu | kaṭatkâro bhañgeshu | sûtkâraḥ sâyakeshu | guṃkâro bhṛiñgeshu | ghamaghamâravo ghargharesbu | jhâṃkâro bherîshu | kekâravaḥ kalâpishu | sîtkâraḥ kâminîshu | jhaṃkâraḥ kiñkiṇîshu | ṭaṇatkâro maurvîshu | psâtkâro jhallarîshu | ghosho nadîvîcishu ||

Die Kâvyakalpalatâ steht mir hier nicht zu Gebote. Sie ist reich an solchen Definitionen.

Berichtigungen und Nachträge zu dem Scholion des Jakob von Edessa über den Schem hammephorasch [1]).

Von

E. Nestle.

S. 475, 3 hatte ich in meiner Abschrift ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܕܐܬܐܬܪܡܢܐ: ܗܘ ܐܢܫ ܕܐܬܐܬܪܡܢܐ ܕܠܟܣܡܘܗܝ ܗܘ ܠܘ. Nachher kamen mir aber Zweifel an der Richtigkeit des zweiten ܕܐܬܐܬܪܡܢܐ, das eine mir zur Last fallende fehlerhafte Dittographie schien, und so tilgte ich es, um so mehr als in den von Phillips und Martin benutzten Handschriften es sich nicht findet. Es steht aber wirklich in der Handschrift, wie mich schon ein Blick auf Tafel VI in Wright's Catalog hätte belehren können, wo die betreffende Seite abgebildet ist.

S. 477, 4 v. u. hat die Hands., wie Wright mich belehrt, richtig den im Druck fehlenden Punkt unter dem Anfangsbuchstaben des ersten Wortes ܦܘܠܓܘܬܗܘܢ. Nach den genauen Regeln der syrischen Punktation muss ja überall, wo ein einfaches griechisches Wort (hier *ἀκοινωνία*) durch zwei syrische wiedergegeben wird, je unter den Endbuchstaben des ersten und den Anfangsbuchstaben des zweiten ein Punkt gesetzt werden.

S. 478, 22 ist mit der Hds. ܕܠ zu lesen; damit wird die Construction plötzlich klar und erledigt sich die Bemerkung Nöldeke's.

---

1) S. oben S. 465—508. — Wir sind nachträglich veranlasst, im Namen von Herrn Prof. Nöldeke zu erklären, dass seine Bemerkungen zu diesem Aufsatz, als bei rascher Lectüre gemachte Randnotizen, nicht eigentlich zum Druck bestimmt waren, wie wir mit dem Herrn Verf. angenommen hatten. Jedenfalls wünscht Herr Prof. N. die Anm. zu S. 498 wieder aufgehoben zu sehen: die Worte des Textes besagen nur: „in geheimer Weise, verborgen". D. Red.

Das eigenthümliche ܟܬܒܐ ܕܪܘܚܐ S. 481, 16. 492, Anm. finde ich noch einmal bei Jakob von Edessa, Wright's Catalog 594, a, unter f.

Zu der S. 501 Anm. in griechischer Rückübertragung mitgetheilten Stelle des Scholions ist zu vergleichen was im Anhang der dem Athanasius zugeschriebenen Synopsis Scripturae Sacrae über die Thätigkeit des Lucian gesagt wird: *ὅστις καὶ αὐτὸς ταῖς προγεγραμμέναις ἐκδόσεσι* (des Aquila, Symmachus und Theodotion) *καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἐντυχὼν καὶ ἐποπτεύσας μετὰ ἀκριβείας τὰ λείποντα ἢ καὶ περιττὰ τῆς ἀληθείας ῥήματα καὶ διορθωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς Χριστιανοῖς ἀδελφοῖς.*

Für den S. 507 f. nachgewiesenen Zusammenhang der ambrosianischen Hexaplahandschrift mit Jakob von Edessa mache ich noch auf Bl. 106r dieser Handschrift aufmerksam, wo ein Leser zu der am Schluss des Buches Jona aus Epiphanius mitgetheilten biographischen Notiz über jenen Propheten auf den Rand die Worte geschrieben hat: ܕܠܐ ܫܘܪܪܐ ܗܕܐ ܕܡܫܬܠܡܐ ܠܗ܆. Unter den im Britischen Museum erhaltenen Briefen des Jakob von Edessa behandelt einer eben diese biographische Notiz und fällt über sie das gleiche Urtheil.

Zu Nestle's Aufsatz S. 465.

Von

G. Hoffmann.

1. Zu S. 503. ܬܘܡܐ = *ἕτοιμον* = *ἔτυμον*. ܬܘܡܐ ܕܡܠܬܐ = *ἑτοιμολογία* = *ἐτυμολογία*, denn *οι* = *υ*.

2. Zu S. 470. Für وقار الكتاب, ist überall zu schreiben وِقَار الكتاب, die Uebersetzung von ܐܝܩܪܐ ܕܟܬܒܐ. Larsow citirt in seinem Handexemplar von Castelli lexicon, das ich besitze: Ass. B. O. I, 63. III, 1, 327. Dasselbe ist S. 489 ܐܝܩܪܐ ܕܦܣܩܐ ܕܟܬܒܐ. — ܦܣܩܬܐ pl. ܦܣܩܐ sind die Theile der Seite ܡܕܥܐ, über welche die innere Hand beim Schreiben fährt, der Text. Die „Ehre" ist der Rand. — Für في الشف الصغير ist vielleicht zu lesen: في الشبق الصغير (الشباق vulgär nach al-Muḥiṭ = السبق) als Uebersetzung von ܩܘܩܠܐ, „am Rand an kleiner Vogelfessel, *λημνίσκος*" vgl. S. 476.

— Ferner S. 470 Z. 4 lies الكتب oder العبرانى. — Z. 6 hinter dem ersten هذه lies י, hinter dem zweiten هذه lies ו. — Z. 10 lies تقول. Z. 12 اى für انى. — Z. 13 fehlt יהוה hinter الوقار. — Z. 17 l. وكتابها يجرى, Z. 18 يجرى; doch weist mir Loth كتاب als fem. nach in تمت الكتاب.

3. ܫܡ ܡܦܘܪܫ ist nichts weiter als שם מפורש ohne Artikel nach dem Gehör geschrieben: Waw drückt Qōmeṣ aus, wie z. B. oft bei Bîrûnî und auch bei Ḥâriṯ bin Sinân in شم هامفاروش. מ ם = ܡ. Diese Schreibung zeigt zur Genüge, dass Ja'qôbh die hebräischen Buchstaben nicht vor sich hatte. Andrerseits ist aus هامفاروش klar, dass Ḥâriṯ eine genauer unterrichtete (und auch sonst weniger weitschweifige) Quelle als den Ja'qôbh übersetzt hat (gegen Nestle 471). Auch Ja'qôbh hat wahrscheinlich aus ältern Quellen compilirt.

Zur polemischen Literatur.

Von

A. Müller.

Bei Vergleichung der Leidener Hs. des Ibn Abî Uṣeibi'a — Cod. Gol. 59 (b) — bemerke ich, dass der oben S. 390 behandelte Büchertitel, welcher bei de Sacy fehlt, in dieser von ihm benutzten Hs. sowohl Bl. 58 b Z. 3—4 als 151 a Z. 6—5 v. u. steht. De Sacy muss die Worte also übersehen oder als fehlerhaften Zusatz weggelassen haben, obwohl er sie in diesem Falle unter den Varianten hätte aufführen sollen, da sie keinesfalls als irrige Wiederholung der vorangehenden erklärt werden können. Doch das sind minima.

Aus Fihrist 162, 15 kann man noch zwei Schriften von Bisr b. el-Mu'tamir nachtragen: كتاب الرد على النصارى كتاب الرد على اليهود, welchen dann noch ähnliche polemische Schriften gegen muhammedanische Sekten folgen.

Bibliographische Anzeigen.

I *Gregorii Bar Ebhraya in evangelium Iohannis commentarius. E Thesauro mysteriorum desumptum edidit R. Schwartz.* Gottingae, in aedibus Dietrichianis. MDCCCLXXVIII. 28 pp. 8.

II *Gregorii Abulfaragii Bar Ebhraya in actus apostolorum et epistulas catholicas adnotationes Syriace e recognitione Martini Klamroth.* Diss. inaug. Gottingae, in aedibus Dietrichianis. MDCCCLXXVIII. 30 pp. 8.

Diese Theile des bekannten Magazins der Geheimnisse, welches den Kanon des Pešîṭâtextes commentirt, legen zwei Schüler de Lagardes, von ihrem Lehrer auf das glücklichste und willkommenste inspirirt, zum ersten Mal in hübschen Ausgaben nach einer Berliner und einer Göttingischen Hs. vor, nachdem sie sie zur Grundlage von Doctordissertationen gemacht haben. Denn wenn der hochwürdige Mâr maferjânâ als simpler Rabban maqerjânâ auftritt, da giebt es für den Anfänger die beste Gelegenheit Fleiss, Aufmerksamkeit und Scharfsinn anzustrengen, und wie viele von uns sind so wenig Anfänger im Syrischen, dass sie die Elemente der Grammatik inne hätten?

Herr R. Schwartz hebt in seiner Ausgabe die Worte des Pešîṭâ durch Gänsefüsschen hervor und giebt seine Anmerkungen hinter dem Commentar des BH. Diese bestehen in Notirung der varietas lectionis der beiden Mss., in Vergleichung des Leusden-Schaaf'schen Pešîṭâtextes mit der ḥarqlensischen Uebersetzung, in der Citirung von Bibelstellen und einigen Nachweisen, zu denen die Citate des BH. oder die Constituirung des Textes ihm Veranlassung bot. Herrn Klamroth's Ausgabe ist, weil ihr Urheber seiner Militärpflicht zu genügen hat, von de Lagarde selber eingerichtet und durch die Presse geführt. Die Bemerkungen, die hier etwas bequemer unter dem Texte stehn, geben nur die varietas der Hss., die Bibelstellen und, eingeklammert, mehrere die Realien betreffende Nachweise de Lagarde's. Natürlich verleugnet sich auch in diesen beiden Schriften nicht die von Letzterem stets dargebotene und mit Recht empfohlene ästhetische, und das Studium

erleichternde Einrichtung der Ausgabe, wie sie mit Zuckermandel's Toseftâ folgenreiche Eroberungen zu machen beginnt. Als Zeichen der Sorgfalt mit welcher die Herausgeber den Text durchgearbeitet haben, führe ich an, dass mir nicht gelungen ist, mehr als folgende Desiderien zu entdecken. Ev. Jo. S. 4, 12 sollte wḥaije ît^{h}aihôn vor Jaunâjâ 4, 11 stehn, sodass dann hau nuhrâ nicht auffällt. — S. 5, 16 vor d Jurdnân vermisse ich b'ebhrâ *πέραν*. — S. 9, 4 l. 'ainaikôn für —hôn. — 10, 27 streiche hânau: die ganze Zeile ist P^{e}šîṭâtext. — 11, 11 l. net^{h}qan für ntpn (nat^{h}pan?). 20, 19 l. bak^{h}jânhôn für mkjn ... 21, 2 l. net^{h}ṭaušûn für ohne u. 24, 3 l. w'erbê für w'brê. 24, 4 l. zab^{h}nîn für z[a]b^{h}n[â]n.

Apg. S. 2, 10. In Klamroth's Correctur ṣḥâḥâ *d* âlaf streiche d, das erst von 2 ab vor den Cardinalzahlen stehn kann. — Cap. 1 v. 4 pargel 'ennôn, von de Lagarde bezweifelt, steht, nachgebildet wohl dem paqqed^h 'ennôn c. 4 v. 18 = *παρήγγειλαν αὐτοῖς*, bei BH zu Matth. 10, 5 = zahhar 'ennôn. Mit l allerdings z. B. Wiseman horae Syr. 237. Daniel hexapl. 3, 4 vgl. 2, 18. Lag. Analecta 151, 26. Zu den Fällen, in welchen dem Objektssuffix dativische Bedeutung zukommt, die Nöldeke, Mandäische Grm. 397 Note 1 einen Augenblick geleugnet hat: — trotz Agrell Suppl. Synt. S. 236, Schaaf Lex. unter haimen — gehört dieser Fall wohl nicht. S. 3, 37 l. statt sâb^{h}rîn, mit Codex B ṣâb^{h}rîn mit ṣad^{h}e = phantasiren, vgl. Ephräm II, 196 'nâšîn ṣâb^{h}rê, delirantes. Ephräm I, 116 ṣb^{h}ârâ deliratio. Es ist nämlich 1) ṣb^{h}ar, neṣbar = nelbad^h nach Buch des Paradieses bei BB. Castle las falsch ne'bed^h. Davon ṣb^{h}ârâ Congestion des Blutes im Auge, im Kopfe beim Fieber. Mithin 2) ṣb^{h}ar neṣbôr, mit ṣabbûrûthâ = al-waswâs, bei Congestion, im Fieber reden. — S. 4, 51 lies meddem d ṭâb^h für d ṭâb^{h}â. — S. 4, 37 lies nat^{h}peh mit tau. — S. 8, 61 vor 'eštaujat^h ist d des Cod. G unentbehrlich. — S. 9, 84 ist lâh brâ gegen lâh lab^{h}râ, das ich vermuthete, allerdings gesichert durch BH oeuvres grammaticales 1, 191, 8. — S. 11, 27 haben die Hss. das Richtige, da 'et^{h}qarb von 'et^{h}qarab^h, wie die Nestorianer, oder 'et^{h}qarb^h wie die Westsyrer vocalisiren, unterschieden werden soll. — S. 12, 40 lies mit Cod. B wad^h met^{h}rag^{h}šânau, vgl. sâhdâ Z. 41. — S. 12, 62 l. wie BG 'asbel vgl. Schaaf N. T. S. 685, Land, Anecdota III, 221, 8, mein BA 939. — S. 13, 66 'ônûfiôn der Hss. für *ὀνύχιον* kennt schon Bar Srôšowai, vgl. Payne Smith thes. 74. BH hat diesen Fehler vorgefunden. — S. 13, 69 lies l met^{h}naqqâfû. — S. 13, 84. Entweder im Text oder der Anmerkung lies einmal met^{h}haun^{e}nânâ mit drei n. — S. 15, 34 sollte heissen: „*Νίγερ*, mit e des g und seinem rukkâk^{h}â; wie von [lies d mit Cod. G] g^{h}êr (= *γάρ* nach BH falscher Ansicht, statt = جَبْر) und von 'ewang^{h}eliôn lautet es [das *γ* nach neugriechischer Aussprache als Spirant, etwa wie g in Wag^{h}en, Aug^{h}e in Norddeutschland] ebenso; doch gewöhnlich [d. h. von Leuten,

die keine graecisirenden Pedanten sind] wird es als g media gesprochen". Vgl. Apg. 18 v. 2 G^{h}alliôn; ebd. 5 v. 34 G^{h}amalî'îl nach N. T. gegen Gamlî'îl nach dem Hebräischen. — S. 18, 93 für d leh (BG) vermuthet de Lagarde ein erforderliches d lâ: graphisch näher liegt d lau. — S. 18, 13 lies die P^{e}šîṭâworte etwa bâṭ^{h}ar . . . kad^{h} mqaijem. — 22, 6. 7. Die Wörter tau und mim haben ihren Platz zu tauschen: 'at^{h}qen = in Ordnung bringen, was nie in einer Ordnung war; taqqen, iterativ, w i e d e r in Ordnung bringen, was in Unordnung gerathen. Taqqen wird hier von BH bevorzugt.

Wohl aus Sparsamkeitsrücksichten haben die Herausgeber ihre Uebersetzung und sachlichen Bemerkungen unterdrückt, um einen längern Text drucken lassen zu können. Theils um beiden für ihre bescheidene Entsagung zu danken, und zu zeigen, dass sie mir durch dieselbe die Lectüre dieser Ausgaben nicht ohne Nutzen erschwert haben, theils weil, wenn ich nicht irre, man mit Ausnahme von ZDMG XXIX, 247 in ihnen BH zum ersten Mal über das neue Testament sprechen hört, sei mir gestattet, auf den Inhalt etwas einzugehn, und daran gelegentlich Erörterungen zu knüpfen, wie derselbe sie gerade anregt.

Die Quellen und Gewährsmänner, auf welche sich BH schon zu dem A. T. beruft, und über welche Jo. Th. W. H. Rhode zu Ps. 5 und 18 1832 S. 20 bequeme und gründliche Belehrung gegeben hat, tauchen auch in diesen Stücken auf, allen voran der Jaunâjâ und Ḥarq^{e}lâjâ. Letzterer stammt, namentlich in Erwägung von BH chron. eccl. ed. Lamy-Abbeloos 1, 267, am wahrscheinlichsten aus dem *Ἡράκλεια* bei Strabo XVI p. 751, vgl. das *Ἡράκλειον* § 8, nur 20 Stadien (1/2 deutsche Meile) entfernt von dem Heiligthum der kyrrestischen *Ἀθηνᾶ*, unter welcher, wenn man nicht geradezu *Ἀθάρης*, vgl. Strabo 785. Justin 36, 2, 2. ZDMG XXIV, 109, lesen will, doch kaum eine andre als die Göttin von Mabbog verstanden werden kann, vgl. Lucian de Assyr. dea 32, da ein בית ענת dort nicht nachweisbar ist. Darnach wäre Ḥarqel ein Dorf bei Mabbog. Das *Ἡράκλεια* = *Γαγαλική* [1]), das Assemani mit Ḥarqel vergleicht, und das man vielfach mit dem kyrrestischen identificirt, lag bei Antiocheia und Apameia, aber nicht dem am Euphrat, sondern nach Evagr. IV, 26 (wo schon auf den Zug von K^{h}usrau's Feldherrn *Ἀαδαρμάνης* *Ἀδδαρμάνης* = *Ἀδορμαάνης* Theophylact. III, 17. III, 10, vgl. Land Anecd. II Addenda 23, 1 = [Bâz?]-Âḏar-mâhân hingewiesen wird), dem am Orontes und ist mithin Heraclea in Pierien Geogr. Grr. min. I, 474. — Beachtung verdient ḥ = h wegen q, gesichert durch Payne Smith 391 oben, vgl. *ἄκρα* = חקרא = ܐܩܪܐ = عَقْر. — Nun scheint

1) Bei Evag. h. eccl. V, 10 [lies *Γαβαλική*? nach *τὰ Γάβαλα* Geogr. Gr. min. ed. Müller I, 473] al-Ja'qûbi 112, 4. Dieses Ǵabala zwischen Laodicea und Paltos (Balda) verwechselt Juynboll Marâṣid 5, 31 mit Byblos.

zwar Herrn Schwartz' Meinung, wornach Jo. 1, 7 und 47 die herakleische Version mit der griechischen gleichgesetzt wird, bestätigt zu werden durch BH oeuvr. grm. 1, 90, 19 „'ewangeliôn Ḥarqlâjâ Jaunâjâ“ und dadurch, dass derselbe ebenda I, 187, 22 der mappaqta Jaunâitâ beilegt, was er zu ev. Jo. 19 v. 24 dem Ḥarqlâjâ zuschreibt. Dennoch bleibt in Anbetracht der überwiegenden materiellen Identität der Philoxenischen und Thomanischen Recensionen zu untersuchen, ob Jaunâjâ nicht vielmehr die unrevidirte Uebersetzung des Philoxenos bedeutet; denn zu Joh. 4, 6 stimmt BH's Jaunâjâ in einem entscheidenden Punkte gegen den Ḥarqlâjâ überein mit dem Codex Angelicus, der, wie Bernstein sehr wahrscheinlich gemacht hat, die ursprüngliche Philoxeniana enthält: Bernstein Ev. Jo. Harkl. S. 28, vgl. Wiseman hor. Syr. 178, Journ. As. VI, 14, Tafeln der notes marginales. — Jo. 10 v. 11 werden „die Armenier“ citirt, d. h. die Syrer in Armenien, welche eine syrische Uebersetzung (vgl. BH Grm. 1, 181, 14) der armenischen Bibel gebrauchten, vgl. die Schule der Armenier zu Edessa in: Kieler Festschrift für J. Olshausen 1873 S. 12, 40. — Zu Jo. S. 16, 17 sind die Qanônê wohl die der Apostel wie Apg. S. 11, 30 die des Paulus; dagegen Jo. S. 9, 10 die qânône *κιννάβαρις* die des Eusebius, vgl. Assemani's Catal. der Medic. Cod. I und Assem. B. O. 1, 58. Catal. Bibl. Vat. III, 295. So heissen sie, weil sie mit Zinnoberroth im Text bezeichnet werden, s. Wright Cat. Brit. Mus. 1, 45 b, 55 b u. s. w. — Wir finden ferner genannt Epiphanius de mensuris Jo. 6, 27, Ephräm's Commentar S. 16, 10, Eusebius Jo. S. 16, 12. Apg. 11, 15. — Theodoros von Mopsuheste Jo. S. 20, 12. — Mâr Iwannîs (Chrysostomos) zum Epheserbrief Apg. S. 5, 65. — Sevîrâ von Antiochien Apg. 25, 45. Ja'qôbh ḥasjâ's teš'ithâ Apg. S. 11, 27. — Aus dem kthabhâ dhnuqzê des Ḥonain 'âsjâ eine Stelle Jo. S. 22, 7, vgl. Journ. As. 1873, II, 149. — Daniel aus Ṣalaḥ Apg. S. 21, 75. Dieses qaṣrâ dh Ṣalaḥ findet man auf T. G. Taylor's Karte im Journ. Geogr. Soc. 35 S. 21. 1865: Nord wenig Ost von Midjâd in Ṭûr 'Abhdîn. Es ist berühmt als [τὸ] *Σολάχων* Theophylact II, 3 S. 72 Bonn., und zu unterscheiden von Salah südlich von Mârdîn, östlich von Qôtšḥiṣâr = Dunaisir [Jâqût; Ritter, Erdk. 11, 366. 369. 374, mir wahrscheinlich gleich *'Αδηνύστρα* bei Dio Cassius l. LXVIII S. 781 B] auf Černik's Karte im Ergänzungsheft no. 45 zu Petermann's geogr. Mittheilungen Taf. 2.

Für Palästinafreunde, um auf die von BH berührten Sachen einzugehn, ist von Interesse, dass nach ihm zu Apg. 9 v. 11 die „grade Strasse“ in Damask zu seiner Zeit „die lange“ hiess: mithin dürfte das moderne derb el-mustaqîm eine Repristination sein. — Zu Apg. 2 v. 13 wird die Voraussetzung, dass man schon zu Pfingsten in Jerusalem Federweiss [1]) getrunken habe, durch die Be-

1) Inzwischen ist mir doch wahrscheinlicher geworden, dass me'rithâ = מריתא im cod. Reuchlin des Targum, identisch mit dem griechischen *μυρίτης*

merkung erklärt: „Vielleicht pflegte man von ʿUmqâ im Gebiete von Gaza zu Pfingsten Trauben nach Jerusalem zu bringen". Welches Thal oder Ort ist gemeint? Ist die syr. Aussprache Ṣaidân Apg. 27 v. 3 älter als die *Σιδών*? — Apg. 2 v. 9, ist Klein-Asien = Babel [d. i. al-ʿIrâq] und Ḫorâsân; und Gross-Asien = Ganz-Asien, vgl. ausser Forbiger: Ptolemaeus im Tetrabiblos öfters, Payne Smith thes. 305, Jâqût 1, 63, 14, Reinaud Introd. Aboulféda I, CCLVIII.

Zu Apg. 2 v. 9 will BH unter Partewâje „Euphratenser" verstanden wissen [1]). Wenn aber, wie aus einer Anmerkung ebenda zu ersehn ist, christlicher Ehrgeiz die Parther mit den Orrhôje identificirte, vgl. Assem. B. O. 3, 2, CCCCXXV; Jaʿqôbh von Serûgh bei Cureton Ancient Syr. doc. 94, 7. 106, 12, so hat das guten historischen Grund. Bardaiṣân heisst *ὁ Πάρθος*: Hilgenfeld, B. 14 Note 6. Die arabische Phylarchendynastie der Abgariden weist nicht bloss arabische Namen auf wie Abgar, den ich für einen solchen halte (s. Ibn al-Athîr Index u. d. W., al-Ṭabarî von Kosegarten II, 26, ZDMG XVIII, 791, anders de Lagarde Abhandlungen 6), sondern auch parthische. Dass Procop. bell. Pers. 1, 17, vgl. Dionys. von Tell maḥre [2]) 65, 17, nicht fehl schiesst, wenn er

---

οἶνος (Suidas) = *Μερσίτης* Geop. 5, 2, 10 = gewöhnlich *μυρσινίτης*, attisch *μυρρινίτης* Aelian. V. H. 12, 31 ist: d. i. nach Dioscor. 5, 37 *γλεῦκος*, der mit Myrtenzweigen und -Beeren gekocht, dann geklärt und aufbewahrt wird.

1) Partaw ist einmal im Syrischen das persische partaw: Ass. Act. mart. orient. I, 229, vgl. mit B. O. 3, 1, 91 a 3 bšemšâ jâme ʾnâ wabhnûrâ dh lâ dâʿkâ, dʾen b partaw(i) ʾeqawe thqaddmûnâi(hi) l bê(i)th gunnâḥâ (so lies für gmḥâ). Hier bedeutet das Wort den königlichen Glorienschein, kaum verschieden von kawaêm ḫwarenô s. Spiegel, Eran. Alterthumskunde 2, 42. 3, 598, Kuhn's Beiträge 5, 39. Kijâḫura bei Iṣṭaḫrî 124 h = Ibn Hauqal 195 i. Die Märtyrerakten übersetzen es mit gaddâ dh malkâ, vgl. West, Mainyô-i-khard, Glossar 167, Dorn, Mélanges Asiatiques III, 286. Man schwor ebenso bei der *τύχη* des Seleukos und des Kaisers: Lehrs, Populäre Aufsätze S. 175 Note. Unter den Sasaniden, die sich mit allerlei heiligen Wappenthieren coiffirten, findet man einen Sonnenstrahlenkranz z. B. bei Bahrâm I: ZDMG VIII, Tafel X, 1. Hierin sehe ich eine aramäische Paganisirung des zoroastrischen Symbols, das als شمسة das Haupt selbst der Chalifen gekrönt hat: Ibn al-Athîr 10, 442, 2 unten; 11, 136, 12. Die Symbolik König = Sonne und Sonne = König (Molokh) ist in Vorderasien ein fester Typus. Bald ist der Schutzgeist, Farvar, gaddâ unter seinem Symbole praesent, als geflügelter Sonnendiskus, als Lichtglanz, Flämmchen *καθʼ ὑπόστασιν* שם, bald *κατὰ πρόσωπον* פנים, in menschlicher Gestalt im geflügelten Sonnenrade, gîghlâ dhšemšâ. Diess wird recht deutlich durch Clermont Ganneau, Journ. As. 1878, I S. 259. 263, verglichen mit der Geschichte bei Assemani B. O. 3, 1, 443 b: der Schutzgeist konnte eben in jeder Gestalt sichtbar werden, auch als Widder, ghurm, Spiegel, Eran. Alterth. III, 599 oben. Welchen Sinn die Gadd's der Götter hatten, zeige ich anderswo.

2) Tell maḥrai oder baḥrai, angeblich = Tell al-Baliḫ lag bei letzterem Flusse zwischen al-Raqqa und Ḥiṣn Maslama, d. h. auf der Seite nach Râs al-ʿain zu: vgl. Jâqût. Marâṣid 4, 493. al-Muqaddasî 137, 12. Im Syr. kenne ich nur die Nisba; maḥre wird eine Form wie maqre tharnâghlâ, mašde sein. Bei der Nisbabildung wird der letzte Vokal oder Diphthong nicht berücksichtigt.

'Οσροηνή von einem König *ἐπώνυμος* Osroes ableitet, beweist der procurator Chosdroe(nae) auf einer Inschrift bei Marquardt Röm. Staatsverwaltung 1, 280. Durch eine dieser Quellen beinflusst, las man in der Erasmischen Ausgabe und der Marianaea des Hieronym. zu Matth. 10 Chosdroenae und Chosidenae, wie Assemani B. O. 1, 319 a bietet; die Hss. haben nach Martianay Hieron. opp. IV, 1, 35 oben Osr(o?)enae. Jenes Chosroene machte erst römischer Mund zu Osdroene und Orroene, sodass die römische Eparchie nach Edessa's parthischem Namen Chosrau-stadt wird genannt worden sein. Orrhôi (BH Oeuv. gram. 1, 263, 15) transscribirten und sprachen dann die einheimischen Christen der antiochischen Diöcese den Römern nach für die Stadt *'Ορροη-νή*, vgl. Cureton Spicil. [1]) S. 16 syr. *'Οσροηνή* = Bêth Orrhôje. S. 20, 1 *'Οσροηνή* Orrhôi. *Ρϱ* tönte mit hörbarer Aspiration. Welches Uebergewicht in jener Gegend in frühester christlicher Zeit die parthische Sprache über die griechische, und welchen Einfluss auf das Mesopotamische hatte, ersieht man aus qaitôn^{e}qânâ Apg. 12 v. 20, einer vox hibrida mit der persischen Adjektivendung kân, wie ḥmărqânâ Eseltreiber BA 3944 mit nach nestorianischer Weise verkürztem a; ausser vielem vgl. Zrâd^{h}aštqânê bei Josué le stylite ed. Martin S. 15 = B. O. 1, 265 = زرادشت; مذهب B. O. 3, 1, 402 b den Namen der Mizdakiten: denn Miždak [„Evangelium"] führte seine communistische Lehre, die dem orthodoxen Magier eine Erfindung des Bêvarasp schien (Moses von Ḫornî I c. 32), in ähnlicher Weise auf Zrâḏušt zurück, wie Karlstadt und Münzer die ihrige auf die Bibel: Ibn al-Athîr I, 297 al-Mas'ûdî, Murûǵ I, 195.

Die Vorliebe des syrischen Geistes für das Dümmste was der griechische producirt hat, mag bei ältern Schriftstellern allenfalls noch stören, im 13. Jahrhundert fällt sie nicht mehr auf. Man lese die Etymologien von *'Ιταλική* aus *ἐντέλλω* und *ἐκτική* zu Apg. 10 v. 1, von *Τυφωνικός* aus *Τυπικός* 27 v. 14; Hübsches ferner gegen die „platonische Lehre von der Seelenwandrung" zu Joh. 9 v. 3. Zu Joh. 10 v. 12 verunglimpft der Convertitensohn

---

z. B. Mattâjâ, aus Dairâ d^{h} Mâr Mattai Ass. B. O. 2, 237 a Mitte. Ṣand^{e}lâjâ aus Sand lia ebd. 2, 339 a. 'Arbâjâ aus 'Arbû 3, 2, DCCXIX unt., vgl. qunk^{h}âjâ von qunk^{h}ê = *κόγχη* (Kirchenchor). Orrhâjâ, vgl. auch 'ânwâjâ von 'ânôt^{h}â, ḥânwâjâ von ḥânôt^{h}â BH Oeuv. gramm. 2, 26, 6. 1, 19, 11 neben ḥânwânâ bei Buxtorf; gâlwâjâ von gâlôt^{h}â. — Ebenso bei Anhängung von nâjâ: Bûrnâjâ aus Bêth bûrê B. O. 3, 1, 478 a, in Nînwe, von dem Nînwâjâ. Mâḥôznâje Mitglieder der Schule von Mâḥôze, al-Madâ'in bei BB unter kûllâ. So ist Mâḥôznâje vokalisirt im Cod. Mus. Britann. Add. 12,138 vom Jahr 899 Chr. fol. 115 vers. am Rande. *Μαιζăνιτων* bei Magnos von Ḥarrân bei Malalas Chron. p. 329, mit Hilfsvokal a. Tegrît^{h}nâje 'Ênwardnâje B. O. 2, 78 b, 385 b zeigen, dass Šîlônî, Š^{e}lômônî nichts für eine Apocope von Š^{e}lômô, Šîlô beweisen, wie neuerdings selbst noch Kautzsch meint. Vgl. Nöldeke.

1) Dass die Bardaiṣanistische Schrift in alter Zeit nach dem Griechischen bearbeitet ist, war mir keine Frage. Vgl. z. B. das bisher verkannte [illegible] = *'Ατροπατηνή* ebend. 14, 19, s. Lagarde Abhandl. 34, 2.

merkung erklärt: „Vielleicht … seiner Ahnen. Mit
von Gaza zu Pfingsten Tran… das theopaschitische Ver-
Thal oder Ort ist ge… 2, 36. 180. Apg. 1 v. 9 tadelt
27 v. 3 älter als … bis zum Rande des Firmaments
Babel [d. i. a… Paradiese, wo die Heiligen bei
Asien, vgl. … — Wenn ich die schwierige Be-
Payne Smit… recht verstehe, so setzt da BH auf
I, CCLV… Standpunkt des Bar Ṣalîbî (B. O. 2, 185)
Zu … der Feier der Messe um die dritte Stunde,
stande… Communion und beim Gebet am Sonntage über-
zu … dann an gewissen Leuten dreierlei zu moniren,
ide… Messe um neun Uhr, vgl. BH Chron. eccl. ed.
b… II, 243, 2) die Kniebeugung am Pfingsttag statt
… her üblichen rkbânâ = κύψις und gehântâ, s.
… Bingham Origines ed. Grischovius 9, 123, 3) dass die
… sogar beim Abendmahl Statt fand, wie bei Wright
… Mus. 234 a 5. Wer aber waren diese Leute? — BH be-
… S. 2, 7, dass vor der Lectüre der Prâxîs die Gemeinde
… qârôjâ) mit „meine Lieben", vor der „des Apostels" mit
… Brüder" titulirt werde. — Aus Apg. 12 v. 15 wird der
… chaldäische Satz bewiesen, dass Jedermann seinen Schutzengel
hat; zu Ep. Jak. 1, 17 drei Klassen φῶτες unterschieden. In Ep. Jak. 5 v. 16 und Ep. Jo. 1, 9 findet BH die Beichte empfohlen (B. O. 2, 170. 265). Zu Apg. 5, 41 ist Petrus erste christliche Autorität für die Corona-Tonsur, Johannes für die Ganz-Tonsur. Mutatis mutandis verdankt man diese Moden aber den Isis- und Sarapispriestern, vgl. Hieronym. zu Ez. 44 bei Ass. B. O. 3, 2, 899, mit denen die Christen ja auch sonst verglichen werden: Flav. Vopiscus Saturnin. c. 8. De Lagarde's Vermuthungen in Clementina praef. 16. 17 bestätigen sich glänzend. Uebrigens stehen den christlichen Theologen die arabischen in der minutiösen Behandlung der Kopfschurfrage (während des ʾiḥrâm) nicht nach. — Bacchides als General des A n t i o c h o s zu Jo. 10 v. 22 stammt aus Joseph. B. Jud. 1, 1, 2, vgl. Dionys von Tellmaḥre 64, 15. Zu Apg. 25 v. 13 vergleicht BH nicht ungeschickt den Vorrang der römischen Procuratoren vor den einheimischen Fürsten dem ähnlichen der mongolischen Qâḍî's seiner Zeit [1]).

Ungleich wichtiger als solche Spuren allgemeiner Bildung bei einem jakobitischen Kleriker, für dessen grossartige Energie es uns indessen nicht an Verständniss fehlt, sind uns seine Studien der traditionellen Aussprache der Bibelworte. Ein Vergleich seiner

1) Ich versage mir nicht, zu erwähnen, dass mir bei dem *σουδάριον*, mit welchem das Gesicht des todten Lazarus bewickelt war, sowie bei Jesu Schweisstuch wieder die Todtenmasken von Mykenae eingefallen sind, vgl. auch Diod. Sicul. II, 15, s. Archäol. Zeitung 1878 S. 25. Ebenda hätte ich zu al-Ḫânûqâ das *φρούριον παλαιὸν μετὰ τὸ Κιρκήσιον Ἀννούκας ὄνομα* bei Procop de aedif. II, 6 Bonner Ausg. 3, 227 anführen können.

hierauf bezüglichen Bemerkungen mit den Marginalien nach der Qarqafischen Massôra bei Wiseman hor. Syr. 220. 246 und Abbé Martin Journ. As. 1869, 14. Autographie S. 10 f. 17, lehrt, dass diese Notizen aus derartigen jakobitischen Werken und solchen nestorianischen wie der Cod. Mus. Brit. vom Jahre 899 geschöpft sind. Wenn nicht schon desshalb räthlicher wäre, Mühe und Kosten zunächst auf eine Ausgabe der erwähnten Hss. zu wenden — diese ist für die syrische Grammatik ein dringendes Bedürfniss — und wenn wir nicht dieselben Beobachtungen der Aussprache, allerdings zuweilen generalisirt, in dem k^{e}t^{h}âb^{h}â d^{h} ṣemḥe wiederfänden: so würde ihretwegen eine vollständige Ausgabe des 'Auṣar 'râze erwünscht sein. Bevor ich davon diejenigen mustere, die in den vorliegenden Theilen desselben meine Aufmerksamkeit herausfordern, schalte ich ein, dass Abbé Martin, dem wir auf diesem Gebiete viele Belehrung verdanken, dem Wiseman doch nicht ganz mit Recht bestreitet (Journ. As. VI, 14, 317), dass Ṭûb^{h}ânâ der P^{e}šîṭâtext sei: s. Wiseman S. 223. 221. Dieser war es allerdings, soweit der K^{e}t^{h}îb^{h}-Text betroffen wird; ausschliesslich zu dieser Uebersetzung lieferte der Ṭûb^{h}ânâ einen Qrêtext: vgl. die Varr. haimenîn(i) statt haimnîn(i); nappes, das BH oeuv. gramm. 1, 238, 5 für ostsyrisch erklärt, statt neppes 'le(i)h in Journ. As. VI, 14, Notes marginales Tafel S. 17, vgl. Wright Catal. Mus. Britt. 1, 109 Note. Gar nicht richtig aber ist es, wenn Abbé Martin diesen Ṭûb^{h}ânâ mit dem Rabban T^{h}eôd^{h}ôsî identificirt, der ja nur Klosterbruder, kein Patriarch ist. Denn bei Wiseman S. 158 wird die Lesart des Ṭûb^{h}ânâ der des Griechen, mit welcher T^{h}eod^{h}ôsî's übereinstimme, gegenübergestellt, und die griechische für šarîr men hânâ ṭûb^{h}ânâ erklärt. Endlich hat sich Abbé Martin nur durch einen Fehler Land's (vgl. Wright, Catal. Mus. Brit. 1164 a) verleiten lassen, das Kloster Qarqaft^{h}â bei Âmid zu suchen. Es lässt sich nach der von Martin selbst angeführten Stelle Ass. B. O. II, 78, wo es Qarqaft^{h}â d^{h} Mag^{h}d^{e}lâje heisst, leicht als bei der Stadt Mag^{h}dal am Ḫâb^{h}ôrâ-Fluss gelegen bestimmen: über diese vgl. BH Chron. ed. Bruns S. 385, 7. = Miǵdal bei Iṣṭaḫrî 74 h; Jâqût; Ritter 7, 270; offenbar *τὸ Μαγδαλάθων* (*φρούριον*) um *Θεοδοσιούπολις* = Râs al 'Ain bei Procop de aedif. II c. 6. Bonn. Ausg. III, 227, 24. Durch A. H. Layard's Reise (Nineveh und Babylon übers. von Zenker Leipzig S. 237 f.) ist nicht allein Midschdel auf den Karten zu finden, sondern auch s. ö. davon am Ḫâb^{h}ôrâ in Tenênîr = تَنِّينِير Iṣtaḫrî a. a. O., das syrische Tannûrîn, von dem Zacharias Rhetor bei Land Anecd. III, 256 f. dasselbe ausführlicher berichtet, was Procop in der angeführten Stelle von *Θαννουρις* (Genetiv: *ιος*). Jâqût s. v. unterscheidet ein oberes und ein unteres, wie Procop ein grosses und kleines. Von diesem verschieden ist der gleichnamige Ort Tannûrî auf Černik's Karte etwas östlich von Nisibis.

zum Besten des Christenthums [illegible]
Joh. 12 v. 41 argumentirt [illegible]
ständniss des Trishagi[illegible]
er die, welche Chri[illegible]
aufsteigen lassen. [illegible]
der Auferstehu[illegible]
merkung zu [illegible]
Seiten der [illegible]
voraus, n[illegible]
das Steh[illegible]
haupt, [illegible]
1) di[illegible]
Abb[illegible]
des [illegible]
C[illegible]
F[illegible]

[illegible] *BH* verdient vorweg be-[illegible] mit Oeuv. gramm. 1, 207, 22 [illegible] Gêfas, griechisch $\varkappa$ = g mit [illegible] vgl. mit 208, 17, sagt, es klinge [illegible] wie syrisch g mit quššâjâ; π, ge-[illegible] wie b mit quššâjâ, τ, geschrieben [illegible] Einen Laut wie syrisch tau mit quššâjâ [illegible] nicht. Setzt man nun als feststehend [illegible] wohl berechtigt ist, dass $\varkappa$ π, auch persisch p, [illegible] wie k p t im deutschen Inlaut sind, so entsprechen [illegible] nicht syrischem kaf, pe, tau mit quššâjâ, weil [illegible] adspirirte, mit einem vernehmlichen Hauchelement gesprochene Laute gewesen sein werden, wie k p t im deutschen Auslaut und Anlaut, z. B. in Kind: ich verdanke unserm Linguisten Dr. Möller in Kiel den fruchtbaren Hinweis auf die wichtige Abhandlung von Kräuter in Kuhn's Zeitschrift f. vergl. Sprachf. Bd. 21, und sehe nachträglich, dass auch Praetorius, Tigriñagrammatik S. 70 Aehnliches vermuthet hat. Für die echte Adspiration auch der hebräischen כ פ ת lässt sich allerlei anführen, z. B. Schwankungen der Orthographie wie *κανῶνες*, *χανῶνες* für כַּוָּן, Doppelkaf = κχ LXX, Doppel-פ durch πφ. Dergleichen bleibt erst noch zu sammeln. Vorausgesetzt wird dieselbe auch von Rabbi Sa'adjâ, wenn er von einem Laut zwischen hebräisch כ und ק spricht, nämlich von k tenuis, welches die Hebräer nicht hatten: Journ. As. 1870, XVI, 515. — Da nach dem Qarqafenser Maqerjânâ Theodhosi bei Wiseman 251, das Griechische genau genommen g b d mit quššâjâ nicht kennt, so ist die Verdeutlichung von $\varkappa$ π τ durch diese bei BH nur approximativ zu verstehen. Beider, der reinen tenues und der reinen mediae entscheidende Aehnlichkeit beruht auf dem vollständigen Mundverschluss bei ihrer Artikulation, also dem Mangel an Hauch. Vgl. eine ähnliche Approximation bei Kräuter S. 48 [1]. Ist es nun richtig, dass nordsemitisch g p t hier Hauchmitlauter sind, so begreift sich die ältere Transscription (de Lagarde, Abhandlungen 255 f.) π = פ, τ = ת, $\varkappa$ = כ aus der Annahme, dass auch die semitischen Laute ehemals reine tenues waren, und zu adspiratae erst im Laufe der Zeit wurden, um endlich aus diesen nach Vokalen in Spiranten, d. h. in Reibemitlauter über-

---

1) Abgesehn von der neugriechischen Aussprache des γ vor ε und ι ähnlich wie ج BH Oeuvr. grm. 2, 27 werden im Syrischen drei g neben drei k unterschieden: Wright Cat. Mus. Brit. 111 a oben vgl. Abbé Martin Journ. As. 1872 S. 417. 418. 1875, V, 199. 202. Das einzige Beispiel welches nur für g da ist: *Γαΐος* 3 Jo. 1, lässt erkennen, dass es sich nur um solche Fälle handelt, wo syr. gâmal in griechischen Wörtern wie k tenuis gesprochen werden soll, weil man so in einzelnen Fällen auch im Griechischen sprach: also Caius!

gehn [1]). Das ϑ der alten Zeit, eine adspirata, keine spirans, durch ט zu schreiben war ein Nothbehelf, ebenso wie man aus Noth später κ durch ק, τ durch ט ausdrückte. Dass im Arabischen ك und ت wirkliche adspiratae waren, ist ganz unzweifelhaft, denn es ist dadurch bezeugt, dass dieselben gradewie die Reibelaute ṯ f ḫ ḥ in die Klasse der al-mahmûsa gehören, und dass al-Zamaḫšarî von Kâf sogar ausdrücklich sagt, im Gegensatz zum stummen Qâf werde sein Laut von dem [durch die Verschlusslücke streichenden] Athem geleitet und getrieben: 189, 18 vgl. Wallin ZDMG IX, 11. Daher hat man in dialektischen Formen wie الكوم für القوم, يكع für يقع u. a., die Freytag, Einleitung in d. arab. Spr. S. 67. 91. 95. 66 anführt, das Kaf für die reine tenuis zu halten. Eine wirkliche t tenuis meint al-Zamaḫšarî, wenn er von einem ط, das dem ت gleiche, redet S. 189, 10. Ebenso deutlich ist die Adspiration am nordsemitischen פ. Denn wenn schon Hieronymus sagt, die Hebräer kennten griechisch-lateinisches P auch im Anlaut nicht, es laute vielmehr wie F (Lagarde, Onomastica Sacra 65, 19; 69, 7) oder wie Phi graecum (zu Isaias 2, 5), so meint er damit nicht den Reibemitlauter, sondern eben zwischen π und φ stehendes echtes ph, vgl. Journ. As. 1870 XVI, 515. Es erklärt sich so auch, dass in ethṭpîs die heimische syr. tau adspirata mit ṭêth geschrieben ward, nachdem sie durch Assimilation an die folgende π tenuis zu τ tenuis geworden war: durch ṭêth nur annäherungsweise, da ṭêth und qôf, obschon tenues, noch ein besondres semitisches Plus enthalten, s. BH Oeuv. gramm. 2, 37, 16 Journ. As. 1872 366. 378.

Jene Notiz des BH zu Jo. zeigt übrigens, dass seine genaue Definition der griechischen Aussprache mindestens so alt ist wie Thômâ Ḥarqelâjâ; vermuthlich gehen dergleichen Beobachtungen von der Philoxenischen Uebersetzerschule aus. Natürlich macht sich die Aussprache selber schon früher bemerkbar z. B. in Magarṭaṭ (2. Jahrh.!) Ass. B. O. 1, 393 = n. pr. *Μακάρτατος*. Dagegen

---

1) Unzureichend ist es natürlich, die Reibelaute خ = χ, غ = neugriechisch γ, ذ = neugriechisch δ, neugriech. β = deutsch w, welches die Laute der rukkâkhirten Buchstaben ܓ ܬ ܕ ܒ sind, adspiratae zu nennen, und ich bitte dringend, meine Bezeichnung derselben mit nachgesetztem h nur für conventionell halten zu wollen. Die quššâjirten Buchstaben haben engen Mundverschluss und heissen desshalb „angepresste" ḫiṣâthâ BH Oeuv. grm. 1, 197, 8 f. nach dem arab. al-šadîda, denn ḫaijeṣ = šaddada, die rukkâkhirten haben unvollständigen, nur lockern Verschluss und heissen darum rafjâthâ = al-riḫwa, s. Zamaḫšarî's al-Mufaṣṣal 189, 19. Vorangehender Vokal = offner Mund, und Halbvokal = halb offner Mund, verursachten also darum Rukkâkha = unvollständigen Mundverschluss, weil ihnen diese Artikulation näher liegt als die der Verschlusslaute; und veranlassten ihn nicht, sondern beliessen die ḫiṣâthâ, wenn dieselben doppelt d. h. mit Teschdîd = ḫûijâṣâ gesprochen werden mussten.

schreibe ich umgekehrt der Vulgäraussprache des qôf mit g zu: arab. gâṯalîq = *καϑολικός*. Aus dieser erklärt sich auch die Schreibung des viel umstrittenen (Dozy, Supplément) اقرابادين = syr. grâpâdhîn = *γραφίδιον* BB unter ܓܪܦܕܝܢ BA 2989 Payne Smith 779. 1519, 11 unten, vgl. قذف مقذف = syr. gedhaf rudern BA 2715. 2734. 2735 (das meiste fehlt bei Payne Smith); und *Τιγριδ-* ist nur griechische Metathese für *Δικλιτ-* = Deqlat, wie *Δερκετω*, Dercetis für *Τεργετω*, *γρῦψ* für *κρῦβς* = כרוב, *Θαψακος* für *Ταφσαχ-*, *Φασεκ* LXX = פסח für *πασεχ*; ganz griechisch aber *Καρραι* für *Χαρρ*hai, *Κ(ϝ)ίσσιοι* für *Οὔξιοι*.

BH, welcher die Aussprache griechisch *π* zu Jo. 3, 36. Apg. S. 9, 2 notirt, will *Φοίνικα* Apg. 27 v. 12 Pûniks mit syrischem P gesprochen haben, aramaisirend; empfiehlt ferner für *εὐνοῦχος* 'ewnûksa Apg. 8 v. 23 nach Analogie der Aussprache von kaf semkath, welches das Syrische von der alten Transscriptionsmethode für ξ ererbt hat [1]). Zu Jo. 19 v. 13 soll gfiftâ zwar geschrieben,

---

1) Dergleichen Erbstücke sind namentlich in solchen Fremdwörtern nicht selten, die aus der vorchristlichen Volkssprache in die edessenische Literatursprache übergegangen sind. Vgl. mathrithâ = *μετρητός*, qîbhôthâ plur. qîbhwâthâ B. O. 2, 225 b aus *κιβωτός*, das seinerseits für *τιβωτός**, aus תיבות, mit der umgekehrten Dissimilation steht, wie גלוצטמא Nöldeke, Mand. Gramm. XXX für *γλωσσόκομον*. — qanṭrôpôs B. O. 3, 1, 170 b 2 = arab. quṭrub (BB) = *κυνάνϑρωπος*, qartalwâthâ *κάρταλλοι*, taghma *ταγμα*, pinkhâ *πίναξ* Bernstein in Specimen ad BH S. 29. Wright Catal. Mus. Brit. 1, 13 a; darneben: penqîdtâ Land Anecd. I Tab. IV penqîttâ = *πινακίδ-ιον* Codex, Volumen, z. B. Ass. B. O. 3, 1, 230 b 7; 3, 1, 258. 268. Wright, Catal. 1, 5 a, plaquntâre *πλακουντάρια* Wright, Catal. I, 31 a 3 unt. — Kraz = *κηρυσσ*, worin rs zu rz wie in *Τάρσος* = תרז. Dass ich gegen de Lagarde in meinen Hermeneutica 154 die Ableitung von 'âdhšâ aus *εἶδος* mit Unrecht bestritten habe, sehe ich ein, seitdem ich aus Th. Mommsen's lesenswerther Auseinandersetzung im Corp. Inscr. Lat. III S. 68 Col. 1 und aus Boissonade Anecd. Graec. 5, 78 Note 2 erfahren, wie sehr species und *εἶδος* auch in der Bedeutung Feldfrüchte, vgl. „Spezereien", verbreitet waren. Man muss also wohl das ܫ statt ܣ aus dem Einfluss des vorangehenden ذ im Munde des syrischen Bauern erklären. Die Mandäer sagten allerdings אטשיא, Nöldeke, Grm. 42; qaddesa = *κάδδος* arab. qadas hat quššâjâ. Vgl. aber ش = s in أقريطش = *Κρήτης* Jâqût und šladdâ = *σκελετόν* Nöldeke, Mand. Grm. 75. Dagegen ܡܘܣܟܛܘܢ = *μοσχατον* vgl. du Cange *μοσχατελι* latein. du Cange muscatum, das BB nach Bar Srôšowai und aus dem Kunnâš des Masîḥ, der theils مسقاطن, theils مسخاطون schreibe, mittheilt, steht unter dem Einfluss des syrischen und persischen mušk. Auch naušâ, naušâthâ wie nach BB, in dem Dialekt von Ṭrihân, das arab. al-nâwûs, al-nawâwis heisst, gehört nicht hierher; denn es ist nicht *ναός* Castle 543, sondern = nafšâ = Sarg, Mausoleum B. O. 1, 389 Act. apost. apocr. ed. Wright 174, 8 de Vogüé, Syrie centrale,

aber kfiftâ gesprochen werden, vgl. gšûrâ zu kšûrâ BA 4890, Nöldeke mand. Grm. 41: die media vor dem Reibelaut und vor Schîn wird zur tenuis, vgl. BH Grm. 1, 206, 19 und s. Kräuter in Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 21, 39, 2. — Zu Jaqob. 5 v. 5 soll man in 'et^{h}la'ab^{h}tôn auf b mit rukkâk^{h}â achten, wohl, weil nach dem leššânâ ṭaljôsâjâ wat^{h}râjâ [1]) b oder vielmehr bt leicht wie pt gesprochen werden könnte, s. BH Grm. 1, 208, 1 Journ. As. 1872, 1, 338. — In nerg^{e}mûn Apg. 14 v. 5 und tesb^{e}lûn 1. Petr. 3 v. 17 vgl. 'asbel 9 v. 13 ist die Einschärfung des quššâjâ von g und b wohl nur motivirt durch die Voraussetzung einer Neigung nereg^{h}mûn teseb^{h}lûn nach huggâjâ mit rukkâk^{h}â zu sprechen: s. BH Grm. 1, 199 f.

Wichtig ist die Bemerkung, dass im P'al ḥzît^{h}âk^{h} Jo. 6 v. 6 mit dem Reibelaut t^{h}, aber im Pa'el ḥauwîtk^{h}ôn Jo. 10 v. 32, ebenso im Af'el 'aumîtâk^{h} BH Oeuvr. Gramm. 1, 220, 25 mit t [adspirata] zu sagen ist. Diesen Unterschied könnte man geneigt sein, einer ursprünglichen Differenz in der Betonung zuzuschreiben, auf die man Fälle wie im Af'el 'ákkîl, ákkîn [2]), neben gewöhnlichem 'ad^{h}îl, néttéb^{h}, 'éddûn, 'èkkátteb^{h}, èbbánne, qappjan(i) Jo. 21 v. 20 Harql., ferner 'attânâ, Nöldeke mand. Gramm. 121 (vgl.? leššânâ: lisânun) und bâttîm [3]) wird zurückführen müssen. Da indessen ṣ^{e}ḥît^{h}, mich dürstete [nach Analogie von kefnet^{h}], sich unterscheidet von ṣ^{e}ḥît, dich dürstete [nach Analogie von k^{e}fent], s. BH Oeuv. Grm. 1, 110, 19 f., so ist wahrscheinlicher, dass in den suffigirten ersten Personen 'aumîteh, ḥauwîtk^{h}ôn die Analogie von 'îd^{h}a't^{e}k^{h}ôn (1. pers.) BH zu Jo. 5 v. 42, 'aḥḥeb^{h}t^{e}k^{h}ôn BH zu Jo. 14 v. 13 befolgt ist; und von derselben unabhängig nur das suffigirte P'al des schwachen Verbi seinen eignen Weg ging. Jedenfalls verräth auch hier bei der Rukkâkhirung die Analogie, oder gar ein Calcul der Maqerjâne, sein oft schwer zu ergründendes Dasein. Aehnlich wird man se'bet^{h}, sâ'bâ, sâ'bân zu erklären haben, BH Grm. 1, 224, 24, kaum aus Consonanz des 'âlaf.

Zu Apg. 12 v. 8, 1 Petr. 5 v. 8 wird bemerkt die Erhaltung von Âlaf consonans und 'e in der Aussprache der Nestorianer in

---

Inscriptions S. 90, 38. Dagegen ist arab. nâwûs wirklich syr. ܢܘܣܐ = *ναός*, vgl. Castle 542 und Act. apost. apocr. ed. Wright 185, 12. Auch ܫܘܟܪ = *Συχαρ* Jo. 4 v. 5 gehört kaum hierher.

1) So nennt der nest. Patriarch Elijâ die syrische Vulgärsprache im Anfang seines Tûrâṣ mamllâ im Berliner Ms. Petermann 9. Vgl. die mašlmânût^{h}â 'at^{h}rânâit^{h}â bei BH Grm. 1, 206, 22.

2) Meine der nestorianischen Aussprache angepasste Orthographie folgt der Regel, dass die Ostsyrer jedes Quššâjâ wirklich verdoppeln, wie alle andern doppelten Buchstaben, mit Ausnahme von r und 'e (w und j?), während die Westsyrer bekanntlich keine Verdopplung kennen.

3) Dieser Plural, sowie עָרִים, יָמִים, מַיִם, שָׁמַיִם, erklärt sich nach mälakim* mit regelrechter Contraction.

was'an und wa'hadh(u), vgl. zu Jo. 11 v. 30. Journ. As. 1869, 14, 267. Analog sagen die Westsyrer 1 Petr. 5 v. 8 wêhadh(u), die Nestorianer wa'hadh(u) mit hörbarem 'ê. — In wa'tidh lautet gegen die sonstige Regel (s. BH Grm. 1, 240, 8) t mit quššâjâ, wohl durch dissimilirenden Einfluss des folgenden Dental, da 'e bei den Westsyrern unausgesprochen bleibt: = wàtídh, vgl. mà'mőddîthâ, BH Grm. 1, 220, 10; und ähnlich jâléddethâ, bâkhettethâ *ἡ ἔριθος*, BH Grm. 1, 217, 5; wàddedhébhḫethâ, wàttedháijâ, làttedháijâ, BH 1, 219, 15; waddedhâmekh, waddethâ'jekh, wattedhûṣ(i), wattethûbh(i), BH 1, 221, 17, vgl. Ungenaueres bei Bernstein Jo. Harql. S. XVII.

Betreffs des perf. von hwâ notirt BH sehr häufig, wann dasselbe mit (selbständigem Accent und) h; viel seltner (wohl weil diess schon gewöhnliche Sprechneigung war), wann es enklitisch ohne h zu sprechen sei. Die Regeln, die ich aus den sich vorfindenden Beispielen abstrahire, stimmen nicht ganz zu denen, die BH Grm. 1, 106 f., vgl. Payne Smith thes. s. v., befolgt wissen will. Ich beobachtete: Hwâ lautet das Perfect immer 1) als *ἐγένετο* etc., 2) in der Bedeutung *ἔστι ἦν* u. s. w. als kâna al-tâmma; sowie als Hilfsverbum, sobald dieses seinem Particip oder dem Prädikat voransteht, 3) in lâ hwâ = nicht ist, war etc. — II. Wâ, wait, wîth etc. lautet es 1) hinter einem Worte mit logischem Ton z. B. dem Prädikat, 2) in lá wâ = lau. Statt vieler nur diese Beispiele: Jo. 20 v. 24 lá wâ thammán wâ 'ammekhôn. — Jo. 15 v. 19 wellû men 'âlmá waitôn, *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε* zu vergleichen mit 'ellâ lâ hwaitôn men 'âlmâ, *ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ*.

hûparkhia, Apg. 23 v. 34, soll ûparkhia nach *ἐπαρχία*? lauten. — Jo. 15 v. 20 spreche man den imper. von 'ehadh: hadh(u).

Zweimal findet sich die Interpunktion des taḫtâjâ als Fragezeichen angemerkt: Jo. 18 v. 11 vgl. 26 v. 27, s. Journ. As. 1869, XIV, 294.

Unter den Nominalbildungen wird ḥesdâ Schimpf, von ḥesdhâ Huld geschieden zu Jo. 5 v. 2. — Zu Apg. 16 v. 33 wird neghdehôn = *πληγή* buchstabirt, nämlich im Gegensatz zu neggedhê = almaddâdûn Treckschiffer: Bar Srôšowai bei BB und BA S. 30, 18, wo mrakkekhâ dhâladh statt ghâmal zu lesen ist, vgl. BA 754 Buxtorf 1294 extr., wohl nach 'ellefê gebildet (vgl. ṣepperâ, 'emmerâ, temmerê, *βλέφαρα*): „Trecker" konnte leicht auch für den Dânek = *ὁλκάς* gesagt werden, den er schleppt, vgl. Domenico Sestini, Viaggi u. a.; 'eliqâre wie 'ellefâre, *ὁλκάριοι**.

Apg. 23 v. 10 mṣa'thhôn mit a des ṣ; der Ḥarqlâjâ meṣ'athhôn mit e des m, vgl. Journ. As. 1869, 14, Tafeln Notes marginales S. 8. 11. BH Grm. 1, 55, 24, je nachdem nämlich der stat. emph. mṣá'thâ oder méṣṣa'thâ, mit ḫuggâja des 'ê, lautet, wie der Ṭûbhânâ bei Wiseman hor. Syr. 219 liest. In diesen beiden Varianten des einen Wortes spiegelt sich eine weit verbreitete Zwiefältigkeit der Vokalisirung der Feminina von Wortstämmen mit einem oder zwei

kurzen Vokalen, ein Gegensatz, der in dem Bleiben des Accents auf seiner ursprünglichen Stelle und seinem Fortrücken auf die zweite Sylbe besteht; derselbe, den man wahrnimmt zwischen רֹאשׁ und רֵאשׁ, קֹדֶשׁ und qᵉdʰōs, bᵉrŏkʰ, rᵉḥŏq *Δολίχη* und Dlûkʰ, zûzfâ und *ζίζυφ-ος* [1]), vgl. Wetzstein in ZDMG XXII, 182. 184 Note 2, schon im Altarabischen im Reim erhalten al-qaṣábbâ ǵidábbâ: Wright, Arab. Grm. II § 238, E. Prym de enuntiation. relativis 1868 S. 61; derselbe wie in bᵉṭentʰkʰôn und beṭnatʰkʰôn BH Grm. 1, 75, 27, vgl. אֲמֶרֶת Dan. 5, 10 zu אֲמַרַת Luzzatto, Caldeo Biblico 1865 § 51. 53. 96, Dan. 7, 15, nämlich in Nominibus wie: ḥᵃdʰúṯʰâ Freude, mit Ḥâṭêf pâṯʰaḥ, vgl. ḥᵃjûṯʰâ, mᵉḥôṯʰâ nach Analogie von: ḥᵉbʰartʰâ Genossin, šᵉbʰártʰâ Mädchen, rᵉwáḥṯʰâ Weite etc., 'iqártâ Tross, 'îṯʰébʰtâ Gespei, rᵉgʰéltâ, رِجْلَة, 'gʰéltâ Kälbchen, rᵉgʰéštâ Empfindung, ḥettâ 1) Börse, 2) Brückenquerbalken für אחדתא*, sattâ Weinsetzling von יסד; (aber woher setta und asettâ Mörser BB, BH Grm. 1, 213, 10 = אסיתא אסיכתא?) ṣmurtâ Quetschzahn, ḥmurtâ durchbohrter Stein, Wirbel u. s. w. — gegenüber von: ḥâddúṯʰâ Korngrube, wie mâṭṭúṯʰâ BA 5785 von ḥᵉdʰâ = חתח (oder ḥᵉdâ mit Quššâjâ perpetuus [2])?), Prov. 25, 22 vgl. Röm. 12, 20, beides Formen, wie parsṯʰâ, 'abʰdṯʰâ, sauktʰâ, malkṯʰâ, 'enbṯʰâ, segʰdṯʰâ, burkṯʰâ, ṣulpṯʰâ, qudʰḥṯʰâ etc., súḥḥîṯʰâ, kúllîṯʰâ, deren î wie jener û so entstand wie das in gábʰî „mein Erwählter" [3]) statt nestorianisch gabʰj(i) BH 1, 54, 14 f.; 'asîwâṯʰâ

---

1) Hier möchte ich auch nᵉfěšâ = arab. nafasun, statt nefšâ, wie bosrâ u. s. w., ziehen, s. Nöldeke mand. Grm. 116, vgl. šbʰištâ BH Grm. 1, 216, 12 mit ḥamištá'sar BH zu Jo. 11 v. 18 חֲמֵשֶׁת עָשָׂר und ḥamsata 'ašara. Dagegen prakka Kapellchen und praggâ Hirse sind unsicherer Herkunft.

2) Die mir bekannten Fälle, in welchen Rukkâkʰâ ursprünglich einen Sonderlaut bezeichnet, deutlich nur da, wo nicht sonst nach der Regel Rukkâkʰâ zu erwarten steht, sind:

1. 'emkôr ich verlobe, inf. mᵉkʰurjâ BA 824 gegenüber 'emkʰôr, denominativ von makʰrᵉjâ* = מִכְרָה? Inf. mᵉkʰârâ dʰ 'ar'â, woraus arab. مكخر الارض: Bewässerung, wahrscheinlich periodische, des Landes vermittelst Durchgrabung der Deiche, die das Wasser des Hauptstroms, des Euphrat und Tigris, trennen vom Zweigkanal. Vgl. Alexander am Pallacopas.

2. 'estôr ich bedecke סתר, ستر, BA 1058 (aber besetʰrâ), gegenüber 'estʰôr ich reisse ein, שׂתר, شتر, شتر, BA ebd.; wo tʰ durch das vorhergehende ursprüngliche שׂ entstand.

3. Vielleicht zeffᵉthâ, pl. zeffe Haare, wofür nach BB Rabban (Honain) auch zemmᵉthâ liest, BH 1, 214, 2, = זיפין Buxt., sofern es = arab. ziffun sein, und nicht eine Entstehung haben sollte wie ṭeppᵉtʰâ, pl. ṭeppe = טיפתא (oder mit Rukkâkʰa?) Josef bar Malkôn im Mṣîdtâ dʰ nuqze Ms. Peterm. 9 von nṭaf vgl. ṭuppᵉtʰâ.

3) Ganz wie im Arab. in Pausa Wright Ar. Gramm. II § 229.

BH 1, 35, 4, maitîwâthâ 1, 35, 12 [1]). Ebenso ṣlôthâ aus ṣelwethâ, vgl. seghdthâ [ar. ṣalâtun halte ich für entlehnt], mnâthâ etc., gebhithâ etc. Dieselbe Accentverschiedenheit erzeugte im Plural: 1) 'âhwáthâ und Analoga gegenüber knâwáthâ, 2) nûrwàthâ gegenüber ḥailâwáthâ, während in den Singularen gegenseitig die gleiche Betonung herrscht. In mehrsylbigen Wörtern ist ferner analog: für Ḥadhjabh, Ἀδιαβηνή, [Ḥ]dhaijabh mit genûbhjâ des ḥêth wie in BB; kréfsâ. pthákrâ aus pathkerâ, qrafšûšâ, Trödel BH 1, 219, 11, ḥebhènnânâ lässig, 'úqberâ neusyr. 'akúwrâ; aus gau ṭahrâ neusyrisch kjâwitra Mittag; aus ḥadh 'sar* ḥdá'sar; aus 'adh mâ: 'dhámmâ; aus kên mâ כְּמָא; aus Himjar Ḥumair: Ὁμηρῖται (u wegen m); 'râwîthâ, nestorianisch mit Ḥatef pathaḥ: 'arăwîthâ, Schüttelfrost beim Fieber, nur scheinbar Form wie ḥalâḏhîthâ; 'nàwîthâ oder nestor. 'anăwîthâ ἤνυστρον, ZDMG IV, 215, wahrscheinlich aus Formen wie belṭîthâ, behqíthâ, ḥeríthâ, Wurzel חרר, Buxtorf 211 hat freilich pl. אריריא, darum von ḥareth, Pa'el?

Die Ableitung von meṣṣa'thâ anlangend, so ist es doch wohl μεσσότης, σ = ṣ wie in parṣôpa, vgl. BH Grm. 1, 208, 14, und τ = עת wie in arab. ṣa'tarun, za'tarun aus צתרי, Buxtorf 1948 vgl. syr. ṣathrê = satureia BB mit Ribbui, vgl. de Lagarde Prov. 84. Das Ribbui bezeichnet scheinbar den Plural, wie u. a. in bêth qankhê und qunkhê, das ich in der Kieler Festschrift für J. Olshausen 1872 S. 93, 153 falsch = καγκέλλαι setzte: es ist κόγχη, vgl. Waddington, Inscriptions no. 2218. B. O. 3, 1, 525b cap. 2. 531a, cap. 3. 533 Zeile 4 und cap. 18. 537b; 176 Note 3 = القنكى, B. O. 3, 1, 564b 4 unt. Davon qankhâjâ Sakristan B. O. 3, 1, 519a; 125b; = Glöckner 89a 9; qûnkhâjâ Wright Catal. 16b; 164a 6, B. O. 1, 28 Mitte = القنكاني, B. O. 3, 1, 549b 2 im arab. Text.

Zu Jo. 15 v. 11 wird ḥadhwath(i) meine Freude mit Recht zu reḥmath(i) in Analogie gestellt, vgl. ḥaiwath(i) BH Gramm. 1, 56, 24. — Ep. Jaq. 5 v. 12. Das auch als sing. fem. gebrauchte maumâthâ ist schwerlich eine Form maqtalta [denn von sing. maumâthâ wäre der Plural maumawâtha] oder maqtâltâ, vgl. Nöldeke mand. Grm. S. 130. 168, sondern, wie mir wahrscheinlich, ursprünglich ein Plural von maumîthâ*, singularisch gebraucht wie ḥaije Leben und šmaijâ, vgl. 'aimunullâhi: der Verlust des j wie in 'âswâthâ, in 'âḥḥe von ḥjâ, wie von w in nhê, nšê, nthê, nṭê für néhwe, nešwe, nethwe, neṭwe BH 1, 107, 21. Unmöglich wäre nicht, dass jamînun, Eid, von derselben Wurzel ein ursprünglicher Plural von jămătun* wäre, etwa wie sinînun von sanatun, mi'înun von mi'atun: 'aumî beweist noch kein ursprüngliches w im Anlaut (vgl. wama'a), s. 'aubeš und 'auneq neben 'aineq BH Gramm. 1, 126.

---

1) Aehnliches im Vulgärarabischen qâḥwa: qḥaúwe ZDMG XXII, 173. In andern Fällen hält sich w consonantisch mit vorhergehendem ḥuggâjâ BH Grm. 1, 200, 3 unt. ganz wie altarab. bei Gutturalen al-naḥawu für al-naḥwu etc.: Ibn Hišâm ed. Wüstenfeld II, 118, 1, vgl. 170, 3—4.

Ep. Jaqob. 3 v. 14 monirt BH im P^{e}šîṭadialekt lebbaik^{h}ôn, das er bei Rhode zu Ps. 4, 5 S. 32 zur bûrût^{h}â dieser Version rechnet, und wünscht lebbawât^{h}k^{h}ôn. Trotzdem ist lebbê das ältere, wenn, wie ich glaube, nahràwát^{h}â, 'at^{h}rawât^{h}â, ḥailàwât^{h}â einerseits, ât^{h}wât^{h}â, nûrwât^{h}â andrerseits als pluralia pluralis von nahrê, 'at^{h}rê*, ḥailê, 'ât^{h}e*, nûrê superfoetativ gebildet sind, denn auf ê, â, ai ausgehende Wörter haben àuwát^{h}â oder mit anderm Accent ^{e}wáthâ. 1) Zunächt, abgesehen von der nur accentuellen Dopplung[1]), oder vielmehr nestorianischen Dehnung (s. unten), in âwát^{h}â, dass Erhaltung eines kurzen a oder andern Vokales in offner Sylbe wegen des Formcharakters möglich ist, zeigt n^{e}féša, bjad^{h}eh Ev. Jo. Harql. 1 v. 7, der Imper. mit Suffixen, z. B. 'b^{h}êd^{h}ain(i) BH Grm. 1, 74, 21 f. haimenîn(i) neben haimnîn(i) Journ. As. VI, 14, Notes marginales zu Jo. 4, 21 S. 17 — rabb^{e}jat^{h}eh BH zu Apg. 7 v. 21 etc. leššánâ: לִשּׁוֹן und lisân; und die oben angeführten Fälle wie nédda', néttеb^{h} etc. — 2) Das w ist phonetischer Einschub, wie man deutlich sieht aus m'àwát^{h}â, aus m'â 100, analog mnàwát^{h}â etc., aus ḥewjâ, ḥwê (formell mascul. zu ḥaijatun), pl. ḥwàwát^{h}â etc., in denen keineswegs auf einen Radikal zurückgegriffen wird, sondern auf den stat. abs. apocop. sing.; und aus praep. 'eláwai (wie 'eqárbê) nach westsyrischer, oder 'aláwai (wie 'aqárbê) nach ostsyrischer Aussprache: BH 1, 237, 26. 1, 85, 23. 83, 4: ba'làwê adverb. stat. det. plur., nur scheinbar sing. abs. — wenn dieses ist 'lai + ai superfoetativ[2]): derselbe Einschub im Arab. in ḏawû, ḏawâtu etc. vom Thema ḏâ; ḥimawâni (Wright Arab. Gramm. 1, 212); dunjawîjun u. s. w. 1, 171 ebd., s. auch Fleischer zu de Sacy I, 310, 2 S. 238. Mit aw wird also ê und â vor ât nur aufgelöst; vgl. endlich ê zu a in hád^{h}ai für hád^{h}e hi, wie die Nestorianer, oder in hôd^{h}ôi, wie die Ja'qobiten contrahiren: BH Grm. 1, 230, 7. — Hierher gehören auch die verkannten Präpositionen: lwât^{h}, statt 'èlwát^{h} mit Aphaerese[3]), Plural von אֱלֵי, إلى, (wie bainât^{h}); und 'ak^{h}wát^{h} von kai, vgl. kêt^{h}, كَيْتَ, hâk^{h}êl, mekkêl u. a.

---

1) Der Casseler Codex schreibt אַרְיַוָתָא Dan. 6, 8 und oft, עֲלָוָן Ezra 6, 9; s. Jo. Dav. Michaelis Grammatica Chaldaica Gottingae 1771 S. 129, also die alte westaramäische Aussprache gegen die babylonische im gewöhnlichen Qrê, wie אַרְיָוָתָא Luzzatto, Caldeo Biblico § 30.

2) Es könnte 'eláwê freilich auch stat. abs. sing. mit vorgerücktem Accent (vgl. S. 752) statt 'élwê, wie 'esrê 10, sein; und 'eláwai dann st. estr.

3) Diese Einbusse haben namentlich eine Anzahl qtaltal-Formen, die scheinbar vom Palpel abgeleitet sind, erlitten; z. B. 'à'jât^{h}â, Zinnen = צאצאות*, צאצאים von 'î'â: „Vorsprünge“: nachzutragen zu Nöldeke, mand. Grm. 17 Note 5; ebenso füge man dort hinzu: ḥannâ Busen = חֵצֶן = حِضْن; wogegen in dem ähnlich contrahirten ܫܡܫܐ Zeltgasse, λαύρα = dem ägyptisch-arabischen Lehnwort حارة, eine besondere Art einer abgeschlossenen Seitenstrasse =

Zu Apg. 25 v. 11 wird für die westsyrische Aussprache b^{e}g^{h}enau(hi) die ostsyrische b^{e}g^{h}ânau(hi) angegeben: vgl. BH Grm. 1, 85, 17 f., BA 2244. B^{e}g^{h}en, von der Wurzel gnn, ist 1) Exclamativpräposition = zum Schutze, zur Hut von NN mit genet. obj. Vgl. Act. apost. apocr. ed. Wright 152, 7; 154, 7 (Payne Smith thes. 744); ähnlich ṭûb^{h}au(hi), ḥeb^{h}âlau(hi) wehe ihm! Mit dem Gebrauch des stat. cstr. plur. hierin, vgl. den der präpositionellen substantiva mag^{h}âhai (so BH Grm. 1, 216, 26; mit quššâjâ: Wright Cat. I, 184 a no. 61), ma'âlai, ma'râb^{h}ai westlich von: Wright Catal. I, 21 b, mad^{h}nâḥai, wie bainai BH Grm. 1, 85. Bezüglich der Präposition b vgl. deren Gebrauch in baqṭîrâ u. s. w., ferner in b^{e}b^{h}â'û men p^{e}lân, במטו מן Buxt. 1191 vgl. BA 2268. Bedeutung also pro. 2) = propter in בגין Buxtorf 424. 3) Der Anrufsgebrauch von b^{e}g^{h}en schuf das Verbum baggen, vgl. הבגין, auch פגן. Die angeblichen P'als bei Payne Smith 447 und Buxt. 1695 פגן können Pa'els sein. 4) Der ursprünglich vielleicht nur westaramäischen Präposition standen die nestorianischen Leser wie einem Fremdworte gegenüber und vokalisirten â wie in grâpâd^{h}in, اقرابادين, *γραφείδιον*, in brâšît^{h}: Wiseman horae Syr. 208, BH Grm. 1, 233; auch könnte eine Etymologie von b^{e}g^{h}ânâ im Spiele sein. Wie wenig mitunter die Leser des P^{e}šîṭâ seit Ephräm von einzelnen Wörtern darin wussten, zeigt nicht bloss qud^{h}ḥ^{e}t^{h}â, abgesehn von Is. 29, 6, überall ein alter Fehler für qurḥ^{e}t^{h}â = קרחה (Wiseman 132), und Qenṭûrâ für קטורה, sondern auch gaib^{h}ê (so BH zu Ez. 16, 24) für גַּבֵּךְ, ein Fehler wohl für westaramäisch ganb^{h}ê, die Auflösung von gabbê, von dem *γαββαθα* Jo. 19 v. 13 der richtige Singular sein kann.

Jo. 7 v. 47 ṭa'îjîtôn: Ḥarqlâjâ, ṭ^{e}'aitôn beweist, dass das Verbaladjektiv qattîl der Intransitiva im Gegensatz zu qâṭel und zu d^{e}b^{h}ir, führend, u. dgl. die Bedeutung eines wirklichen aus dem Praeteritum in die Gegenwart dauernden Perfekts hat, vgl. malfe d^{h}alâhâ = jallîfe d^{h}alâhâ Jo. 6 v. 45, dammîk^{h} eingeschlafen Jo. 11 v. 11, 'attî'în *ἐληλύθεισαν*, parîq geschieden Apg. 1, 12, hawî geworden, maijît^{h} gestorben, Gegentheil von n^{e}k^{h}is; jattîb^{h} geblieben, vgl. zu jât^{h}eb sitzend Act. apost. apoc. ed. Wright 182, 11, vgl. 12 und

---

formell fem. zu חָצֵר und zu حَضْر die Aussprache ḥêrt â vorauszusetzen ist, vgl. die Nisba حارِىّ von al-Ḥira, die freilich auch eine andere Erklärung zulässt, und die persische Nisba Herthikan bei Sebeos in H. Hübschmann, Zur Geschichte Armeniens u. s. w. Leipzig 1875 S. 14 = Herthidjan bei Patkanian, Essai d'une histoire . . des Sassanides (Journ. As. 1866, II) Extrait S. 128. Ueber den Uebergang des Nomaden zur Sesshaftigkeit in der Umgebung von Städten vgl. Dozy im Supplément, de Goeje zu al-Belâḏorî unter حضر, vgl. Jâqût 3, 498, 22; 2, 281, 22. Al-Bekri 58, 21. Pietro della Valle, De' viaggi. Roma 1663. 4. III S. 397.

14, ebenda 175 paijîḥ ausgehaucht habend = duftend und vieles andre. Eine Fülle derartiger Erscheinungen an Nominibus legt die Vermuthung nahe, dass die Tempusunterschiede, dass Activ-Affectiv und Passivbegriff, ja dass einige modale Nuancen, wie z. B. der Imperativ, den Verbalstammformen bereits zukamen, ehe diese noch die Pronomina separata hinter sich enklitisirten.

1 Petr. 3 v. 8 lesen die Ja'qobiten εὔσπλαγχνοι raḥmᵉthânîn*, und leiten es richtig von raḥme und thân ab, vgl. BH Grm. 1, 218, 12. Obgleich thân mit seinem beständigen Rukkâkhâ seine Abstammung von fem. at + adj. ân an der Stirne trägt, so ist es doch im Syrischen als Ganzes ein selbständiges Wortbildungssuffix, das in zahlreichen Fällen auch an Themata ohne Feminin-endung gehängt wird, z. B. an Substantive wie ḥailthânâ, khrôm-thânâ, von χρῶμα, pursthânâ, von πόρος, b'irthânâ, von b'îrâ ṭûbhthânâ u. a. und an Adjective namentlich der Form qattûl. — Die Nestorianer lesen reḥmthânîn von reḥmthâ. —

Jo. 16, 21. 22 wirft BH dem Ḥarqlâjâ und den Nestorianern mit Unrecht als Fehler vor, dass sie kărjâ lᵉkhôn statt kârjâ lᵉkhôn in der Bedeutung „schmerzlich" sprechen, denn karjûthâ Schmerz sichert diese Aussprache. BH (vgl. seine Grm. 1, 229 f.) ahnt nämlich die Möglichkeit nicht, dass die Nestorianer â von a quantitativ unterscheiden konnten, da er nur den qualitativen Unterschied von a und ô (zqôfô) kennt. Darum hört er eine Verschiedenheit zwischen nestorianisch maḥḥe, er belebt, und maḥe, er schlägt, nur aus der Anwendung, bezüglich dem Fehlen des Tešdîd = ḥûjâṣâ heraus: von mâḥe weiss er nichts. Mithin klingt ihm barjâ, wo die Dopplung nicht hörbar ist, wie bârjâ, šaujâ wie šâwjâ; denn er erwartet šôwjô. Aus dieser letzten Klasse von Beispielen (1, 229, 23) geht deutlich genug hervor, dass die alten Nestorianer nicht, wie behauptet worden ist [1]), nach Weise der Neusyrer in geschlossener Sylbe, den Diphthong au wie ô oder ôw gesprochen haben. ô zu bezeichnen hatten die Ostsyrer ja den Cholempunkt, der sich nie für au findet — wenn die Westsyrer ausnahmsweise ôrâitâ und tôrtâ, Kuh, sprechen, so gehört das nicht hierher und grade die Neusyrer sagen tâwirtâ — und noch viel weniger setzen sie zqâfâ, wo der ô-Punkt seine Stelle hat: überhaupt um ô zu bezeichnen, wäre ihr regelmässiges zqâfâ = â vor wau die schlechteste Aushilfe gewesen. Auch Abbé Martin theilt die Ansicht vom nestorianischen âu = ô, s. Journ. As. 1872 I S. 453, wiewohl er S. 445 Note 2 selber mit Recht das Gegentheil beweist. Dort nennt BH das orientalische zqâfâ in âu ein occidentalisches pᵉthâḥâ, also a, nicht ô. Der Grund, warum die Westsyrer das Zweipunkt-A für ihr Omikron gebrauchten, den Martin vergeblich sucht, ist einfach der, dass sie diese Punkte in den meisten Fällen da geschrieben fanden, wo sie o lasen. — Vielmehr

1) Von Merx, Gramm. Syr. S. 42 und Philippi, ZDMG XXXII, 78.

entspricht die Schreibung âu einer Aussprache, bei der das U-Element des Diphthongs in dem Verhältniss schwand, in welchem die Dehnung des â mehr hervortrat, und sie mochte mit Aufhebung der Dopplung bei Doppelwau, dessen double w in deutsches w verwandeln. Zur Bestätigung dieser Ansicht, dass man also áutebh eṭáuweš ḥzáu gesprochen, dient, dass nach BB auf aramäisch, d. h. nicht sowohl nur bei dem aramäischen Landvolk als namentlich in den mathle dhArmâje, d. i. den mythologischen Schriften der heidnischen Ḥarrânier, die zwar das beste Syrisch schrieben, aber doch manche Wörter aus der Volkssprache aufnahmen; so wie ferner in Ṭrihân [= Tridhâna* etwa = einem Bêth Nebhû], der Gegend von Ḥaṭra an am Tigris abwärts bis Teghrîth und Sâmarrâ: für mauše, arab. mauš (s. unten), mâše gesagt worden sei, vgl. BA 5588. Hier entstand also â aus ău durch nestorianisch âu. So sprach man auch wohl רָרֵב rârebh. Da schon in altarabischen Dialekten au und ebenso ai, letzteres analog wie bei den Masoreten der bibelaram. Stücke, in â übergeht, wie in jâǵalu jâta'idu etc., s. Fleischer, Beiträge zu de Sacy's Grm. I, 238. 240, und da diese Lautgewohnheit sich nach Wetzstein ZDMG XXII, 172b) bis heute erhalten hat, so ist Roediger's maddâta neben maddaita, wo nicht aus letzterem, aus maddauta zu erklären, und dieses für die Grundform von מַדּוֹת anzusehen, sodass erst auf diesem Wege hier von einem Sprung aus der einen Verbalklasse in die andre die Rede sein darf. Hierher gehören aber nicht Lehnwörter mit Schreibungen, wie ṣalâtun Gebet (ṣelwath* wie seghdath), ḥânâtun, da durch sie nur aram. ṣelôthâ, ḥânôthâ wiedergegeben wird. Eher in diese Kategorie als in die vorige ist Sâmarrâ zu rechnen, das Jâqût 3, 82 letzte Zeile Sâmîrâ l. Šâmîrâ, Barbahlûl u. d. W. ܫܘܡܪܐ, Ammianus Sumere, Zosimus Σοῦμα schreibt: also wird es Šômera gelautet haben. Solche Ersatzdehnung ursprünglichen ă's ist bei den Nestorianern wohl auch vor r und ܚ anzunehmen, die sie nicht doppelt sprachen BH Grm. 1, 132, 17. Wie weit bei ihnen die ursprüngliche Scheidung von a und â in einzelnen Fällen schon vor BH nicht mehr festgehalten wurde, zunächst wohl im leššânâ 'athrâjâ, sodann durch dessen Einfluss auf die Maqerjâne auch in der Schrift nicht, darf man aus ausdrücklichen, aber nur ausdrücklichen Angaben Bar 'Alî's und BH's (vgl. Grm. 1, 238 letzte Zeile) entnehmen.

Zu Apg. 28 v. 9 wird qârbîn, und Ep. Jaq. 3 v. 17 pâlgûthâ befohlen, obgleich grade pâleghîn zu den Ausnahmen von dieser Regel, — die auch den dritten Radical des Af'el mit umfasst [vgl. masehdinan Jo. Harql. 3, 12 wie 'asehdeth 1, 34] — gehört: s. BH Grm. 1, 224, 18 f. Die übrigen Ausnahmen sind: ṣâlebhîn 'âṣebhîn, lâbhedhîn; und 1, 222, 21: ḥâjeghîn, sâjeghîn.

Um zu den Verben überzugehn, zu 1 Petr. 4 v. 7 hält BH die westsyrische Vokalisation meṯjath lâh (ebenso 1 Corinth. 1, 10. 11)

für schlechter als die nestorianische maṭṭjath, da mṭî nicht vorkomme, was nicht grade Beweiskraft hat. Dergleichen ist dialektisch. Uebrigens findet BH den ursprünglichen Unterschied der Synonyme mṭâ und maṭṭî (s. Grm. 1, 106, 20) nach Abhdokhos = Eudox, in plötzlichem und allmäligem Erreichen; BA 5772 dagegen in contigit gegen pervenit, indem letzterer aber übersieht, dass P'al nicht nur von Dingen (als contigit) gebraucht wird, vgl. u. a. Sachau's Inedita Themist. 30, 3 mṭâ: „mit dem Verstande eine grosse Entfernung abreichen".

1 Petr. 3 v. 20. 'allê(i)n 3 p. f. pl. perf. — Ich stelle in Abrede, dass Formen wie qeṭállûn, selbst wenn so, und nicht qeṭállôn gesprochen sein sollte — bei BH 1, 112, 17 in qra'ôn steht wau mit oberem Punkt, vgl. Z. 24 — ferner qeṭállên und qeṭóllûn qetóllên und gar geláwun gelaijên relativ alt seien, und erkläre sie vielmehr für die Singulare + hôn und hên, fast ganz so wie man im ägyptischen Arabisch katabum, ǵum, für katabû und ǵû mit hum, spricht, wie uns Fleischer einmal gesagt hat. Denn 1) sollte man, wenn die Formen alt wären, qàttelûn, 'aqtelûn u. s. w., gelṓn, gelḗn erwarten. 2) wäre der Rukkâkhâ in pákhôn, pákhên, pṓkhôn, pṓkhên nach Vorschrift des BH 1, 222, 24. 25 unerklärbar, da er sich nur als ursprünglicher Singularauslaut begreifen lässt. Dieser Einwand bleibt auch angesichts dessen, dass BH zu Ps. 18, 9 ḥabbê(i)n mit quššâjâ vorschreibt. 3) Wie kann qrâjê(i)n 2 p. pl. imp. fem. (BH Grm. 1, 108, 21. 112, 19) anders als durch qrâi fem. sing. + hê(i)n erklärt werden? 4) Wirklich hatte die 3. p. fem. plur. auch im Syrischen, wie in den Targumen und im Aethiopischen ein â, wie hervorgeht aus 'âbhdán(i) BH 1, 75, 8, z. B. Anton Rhetor: wthar'jâthâ lâ ghšíme palṭâi(hi) ebd. 1, 76, 26: dieses â ist in glai 3 fem. perf. regelrecht abgefallen. 5) Zur Bestätigung dient endlich, dass nach Nöldeke mand. Grm. S. 223. 229 die Mandäer nicht bloss im pl. Perf. und Imperf. ûn und ên (ân)[1]) kennen, sondern auch ein יון und יאן, das offenbar nur ein componirtes Pronomen separatum ist, mit dessen Jod man das im babyl. talmudischen איהו er, איהי sie, vergleichen kann. Eine entscheidende Parallele ist nun aber, wenn dieses יון und יאן auch im Imperf. neben den regelmässigen Formen auftritt, allein hier deutlich an das Singularis-Thema gehängt, s. Nöldeke S. 227. 249. Wenn diese Ausführung richtig ist, und jene Formen nur entstanden sind, um von neuem deutlich den Plural und Singular zu unterscheiden, so ist von vorn herein im Hebräischen, wo diese Unterscheidung auch ohnedies bestand, ein צקון Isaias 26, 16 nicht wahrscheinlich; und gar als *ἅπαξ λεγόμενον*, da Deut. 8, 3. 16 nichts beweist, ist es für diese Bildung nur eine gebrechliche Stütze.

Da dieses צקין, für uralt gehalten, der Meinung Vorschub geleistet hat, dass die 3. pers. des perf. ein reines Nomen sei, so

1) Doch vielleicht diese letzteren nicht, denn Nöldeke giebt kein Beispiel, obgleich er es zu sagen scheint.

erlaube ich mir bei dieser Gelegenheit einige Ansichten über die Verbalbildung vorzutragen, die nur als solche betrachtet werden, aber doch zur Erwägung empfohlen sein mögen.

1) Aus Vergleichung des Pron. pers. separ. mit den Suffixen und Praefixen des Verbi ergiebt sich, dass im Perf. und Impf. meist dieselben langsylbigen Pronomina, weiland separata, verwandt sind, nämlich: nâ wir, tâ du, at und tâ sie, jâ er; impf.: â [vgl. 'an + â[1]), und im Mehrî hô ZDMG XXV, 210] ich.

2) Wahrscheinlich ist die Hypothese, dass dem jetzt vokallosen ersten Radikal nach allen Praefixen einst ein kurzer Vokal folgte, vgl. Nif'al: inqatala.

3) qatil + at und qatil + tâ u. s. w. sind nach demselben Prinzip zusammengesetzt, wie die Nominalstämme mit ihren Geschlechts- und Casusaffixen: vgl. äth. qatalka; qatalnă f. mit der nominalen Abstractendung nâ, Dillmann Aeth. Grm. 206. Vgl. daher imper. q^{a}túlî* mit arab. Fem. qatâli; zu î vgl. tî 2. pers. perf.

4) Da die Pronomina jâ er, tâ sie, nicht bloss im Impf. sondern auch im Nomen als Praefixa auftreten, so ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, dass auch ihre Praefigirung erst um der Imperfectbildung willen eingeführt sei, vielmehr wird sie mit der Postfigirung im Perf. gleichzeitigen Ursprungs sein; d. h.

jaqtulu ist = (jâ + qatul ?[2])) + u, nicht = jâ + qatulu.

Die Genesis der Formen wäre demnach

I. a) qatúl, qatúl-î, Imperat.

b) qátul + jâ, + at, + tâ, + tî, + nâ, + hû, + nă fem., + hâ (aram. äth., im Arab. als Dual) zu: qátulă etc.

II. jâ er, tâ du, tâ sie, â ich, nâ wir, + enklitisch qatul zu jaqtul etc.

Der Jussiv sing. ist der älteste Theil des Impf. Analog sind Nominalstämme wie janbû' ja'qîd maqtûl = mâ + qatûl u. s. w.

III. An den fertigen Stamm jaqtul hängte sich, der Analogie folgend, die Plural- und Dualendung des Perf. und Imper. und es entstanden die entsprechenden Formen des Conjunctivs-Jussiv, vgl. jaqtulnă: qatalnă, äth. jengerâ nach nagarâ.

IV. Nach Vollendung von II + III entstanden die Modi sowohl dadurch, dass Pronomina, die, je nach der Syntaxis verschieden, diesen Formen folgten, enklitisch wurden, als auch dadurch, dass zuweilen keine folgten. Es waren vielleicht nicht in jedem semitischen Dialekt dieselben: 1) an Consonanten ŭ, ă, an, anna im Arabischen, â, ê (î), ai, im Nordsemitischen (s. unten). 2) an die Vokale hing sich nă, ni. —

Die alte syrische Pluralendung û blieb übrigens ebenso hörbar wie in ḥzau auch in m^{e}liu: BH Grm. 1, 108, 23. Diesen Diph-

1) Die Verkürzung des a in der arab. Aussprache und im Aethiopischen ist, wie dort im Auslaut häufig, sekundär.

2) Natürlich ist der erste Stammvokal unbestimmbar.

thong îu schrieb man *ιυ*, Wiseman hor. Syr. 193; später in den Suff. Impf. *ηυ*, s. Bernstein Jo. Harql. S. IX. Der Casseler Codex zu Daniel vocalisirt ebenfalls haghlîû ûr^{e}mîû, s. Jo. Dav. Michaelis Grammatica Chaldaica 1771 S. 121.

Jo. 15 v. 25 steht im Text (nach Schaaf's Ausgabe) sna'ûn(i), während die Hss. beide sna'wûn(i) haben, d. h. die Orthographie von اولئك und مائة. Die Geschichte dieser Formen ist analog der von sâjem: sâ'em: sâjem. Es sind die pll. snau, snai als Themata betrachtet, und nach Analogie von qaṭlûn(i) qaṭlân(i) q^{e}ṭôlân(i) gebildet snawûn(i), mit Hiatus sna'ûn(i), snaijân(i). Ebenso ganz deutlich im Imperativ: sing. m. g^{e}lî + (ai + ni); f. g^{e}lâi + (i + ni), plur. f. g^{e}lâi + (â + ni) von den singg. g^{e}lî und g^{e}lâi aus. Aehnlich im Hebr. גלחת, indem an galat die Sendung von קטלה gehängt wird. Zu diesen aram. Neubildungen rechne ich auch den stat. abs. fem. plur. ân. Nachdem die stat. absol. von at und ât durch Auslaut-Apocope in â zusammen gefallen, unterschied man wieder, indem man das n von în an â anhängte.

Nach BH hat man in der 3. p. f. pf. das t^{h} vor Suffixen mit Rukkâk^{h}â zu sprechen, vgl. BH Grm. 1, 75, 5. 7; 76, 26; 131, 12 u. s. w., so im P'al: nṭart^{h}eh Jo. 12 v. 7. 'elașt^{h}an Apg. 16 v. 15 qabbelt^{h}eh Apg. 1 v. 9. 'eškaḥt^{h}eh ebd. 7 v. 21. — rabb^{e}jat^{h}eh Apg. 7 v. 21. In der ersten Person natürlich t, wie in îd^{h}a'tk^{h}ôn Jo. 5 v. 42; 'aḥḥeb^{h}tk^{h}ôn Jo. 13 v. 34.

Wo der P^{e}šîṭâdialekt die Objektssuffixe ohne Bindevokal anhängt, lesen die Maqerjâne und namentlich die Philoxenianer die andre Bildung mit Bindevokal, vgl. Journ. As. XVI, 14, Notes marginales S. 11; und BH erklärt die erste Form durch die zweite, z. B. 'app^{e}qeh durch 'àpp^{e}qîu(hi) Jo. 6 v. 37, dat^{h}rîmûneh durch „der Grieche dat^{h}rîmûnâi(hi)". Diese Art Suffigirung ergreift sogar den Infinitiv: l^{e}mess^{e}b^{h}îu(hi) de Lagarde, Analecta 154, 25. — Bei beiden werden die längern Formen eher nach einer Schuldoctrin, als einem lokalen Sprachgebrauch, zum Theil wohl desshalb bevorzugt sein, weil von den kürzern manche sich äusserlich für das Auge nicht von den Perfektformen unterscheiden.

Da malkau(hi) = hebr. מַלְכָּיו + syr. hî ist, also = (malkai + hû) + hî, so wird auch teqṭ^{e}lîû(hi) = hebr. תקטלֵהוּ + syr. hî sein. Aber wie hängt mit diesem aus betontem î entstandenen ê = syr. î, bei dem man schüchtern an das arab. Jussiv-ĭ im Reime und in jamuddi denkt, der Bindelaut âi des syrischen Imperativs und des prohibitiven (kâlôjâ) und adhortativen (mlabb^{e}ṭânâ: BH Grm. 1, 151, 5. 19) Imperfects zusammen? nämlich in q^{e}ṭôlâi(hi) und tett^{e}lâi(hi) BH Grm. 1, 76, 19, aus (tett^{e}lai + hî) + hî. Sollte hier nicht jener Bindelaut î an jenes alte Adhortativ auf ă (vgl. Hebr.) getreten sein, aus welchem Nöldeke bereits die Imperative der syrischen Verba ל״י auf â erklärt hat?

Zu Jo. 7 v. 7 giebt für Schaafs handschriftenwidriges l^{e}mes-n^{e}jâk^{h}ôn BH und Bernsteins Ḥarqlâjâ das allein richtige l^{e}mes-nâk^{h}ôn. Den Fehler, den A. T. Hoffmann vermieden, hat Merx wieder eingeführt.

Zu Apg. 22 v. 8 soll der Imper. 'estar^{e}hb^{h} mit ruhendem h gesprochen werden; ebenso wie der Imp. 'eštrag^{h}erg^{h}: (BH Grm. 1, 155, 24) aber natürlich doch mit vorangehendem huggâjâ und folgendem rukkâk^{h}â. Denn die Schule von Ōrrhôi befahl auch im Imp. Et^{h}pa'al die Aussprache 'et^{h}paqd^{h}, während die von Ṣûb^{h}â (= N^{e}ṣîb^{h}în) 'et^{h}paqqad^{h} las: allein BH weist nach (ebd. 154 oben), dass die alten ostsyrischen Hss. den westsyrischen Recht geben [1]). Daher sagt er zur Apg. 27 v. 36, es sei 'et^{h}baija'(u) zu lesen: mt^{h}annjânâ'ît^{h} *ἀποφαντικῶς* (vgl. BH Grm. 1, 128, 19), weil das zweite a auch huggâjâ-Vokal vor Alaf consonans sein könnte, für den die Nestorianer e schreiben (ebd. 1, 129, 25), und weil in diesem Falle also die Form ein Imp. wäre.

Von nicht geringem Werthe für die Lexikographie und Bedeutungslehre sind im Magazin der Geheimnisse die natürlich nicht seltenen Angaben wann P'al, Pa'el, Af'el oder eins ihrer Derivate zu lesen sei. Die Nöthigung hier, sich zu entscheiden, hat die Maq^{e}rjâne zu Synonymikern gemacht, und nichts illustrirt die Synonymik mehr als die Differenzen zwischen der graziösen P^{e}šîṭâ-Version und der stockgelehrten hölzernen Ḥarqlensischen.

Ich gebe aus BH einige Proben.

s^{e}hed^{h}, Zeuge sein; 'ashed^{h} denom. von sâhdût^{h}â zeugnissen, Zeugniss ablegen: daher nashed^{h} = neshad^{h} Jo. 1 v. 7. Von beiden stets verschieden ist nsahhed^{h}, als Zeugen anrufen, **διαμαρτύρεσθαι** Apg. 18 v. 5; 10 v. 42; 20 v. 21 u. s. w. — ket^{h}ab^{h}, *ἔγραψεν*, 'ak^{h}teb^{h}, *ξυνέγραψεν*, d. h. denom. Buch machen: vgl. 'aṣṣaḥ = copiren = نسخ, مثّل. Dies kommt, meine ich, von 'anṣaḥ, Denominativ von נוסחא (Buxtorf) dem arab. نسخة, dessen Femininendung wie so oft aus dem aram. stat. emph. entstand [2]). Von 'aṣṣaḥ kommt aṣṣaḥtâ BA 1379; Ass. B. O. 3, 1, 327

---

1) Vgl. indessen Nöldeke, mand. Gramm. S. 229 Note 2.

2) Ich kenne freilich im Syr. nur die Schreibung ܢܘܣܟܐ: Wright, Catal. 1, 206 b, 5 unt. Rosen, Cat. Mus. Br. 95 b, BH Grm. 2, 9, 2 unt. Allein diess beweist nur für verschiedene Zeit der Entlehnung der betreffenden Nomina vom pers. nusk, s. de Lagarde Abhandlungen 196. Das persische k und g muss nicht bloss im Anlaut, wie heute in Farsistan, wo französische und englische Reisende Khoh = Berg, u. dgl. hörten, stark adspirirt worden sein; vgl. خندق, kanda; arab. ḫazzun = qaz, خزانة zu ganǵa, gaza; sondern ebenso im Auslaut, vgl. mušk = *μόσχος*, pars^{e}ḥâ, und arab. مُسوح aus mâšôg^{h}â BA 6771 = mâšû: Vullers 2, 1119 a. Dieser Plural kommt häufig für misḥ vor; vgl. Jâqût 2, 492, 5. Ibn al-Aṯîr 10, 216 Note 2. Ibn Hišâm ed. Wüstenfeld ٣٣٨, 6 unt.

(nestorian. für 'aṣṣâḥtâ?). Nun ward von 'aṣṣaḥ nach falscher Etymologie ṣḥâḥâ gebildet nach kt^{h}âb^{h}â, und sḥâḥâ bedeutet wiederum, ähnlich wie nusk, auch einen Bibelabschnitt.

Apg. 1 v. 6 *ἀποκαθιστάνεις βασιλείαν* entweder: mfanne a(n)t, du giebst zurück mit eigner Anstrengung, wie z. B. eine Antwort BA 1291; oder: mafne a(n)t du dirigirst zurück, mittelbar, mühloser BA 1293, vgl. taqqen und 'at^{h}qen (oben). —

s^{e}b^{h}ar, meinen; 'asbar 1) denom. von s^{e}b^{h}îrût^{h}â Apg. S. 4, 1 Verdacht hegen. 2) glauben machen, simuliren Jo. 16 v. 2 wo *δόξῃ* steht, vgl. de Lagarde Analect. 190, 23. — p^{e}t^{h}aḥ, die Augen aufschlagen; pattaḥ geblendete mit Anstrengung öffnen; glâ offenbaren, leicht heraus; gallî 1) entblössen, mit Anstrengung, vgl. 'et^{h}gallai BH zu Ps. 18, 16 Röm. 10, 18 bei Rhode. 2) exiliren denom. BH 1, 94, 5. — sk^{h}ar 1 Petr. 2, v. 15 *φιμοῦν*, auch sakkar, mehrfach. — db^{h}ar, führen voranschreitend; dabbar leiten, aus der Ferne, mittelbarer. — 'et^{h}mlî erfüllt werden, auf einmal; 'et^{h}mallî(û) jaumât^{h}eh, einzeln und allmälig, obgleich natürlich auch mlai leh šnîn· Apg. 7 v. 30 gesagt werden konnte; daher mallî = ergänzen. met^{h}happk^{h}în Apg. 4 v. 13 reflexiv, verkehren zum Unterschiede von met^{h}hafkîn umgekehrt werden. — 'et^{h}nappaṣ men 'afrâ sich den Staub abschütteln; et^{h}nfeṣ vom Staube gesagt, abgeschüttelt werden BH Grm. 1, 154. — 'et^{h}paraq men, sich trennen von: 'et^{h}preq erlöst werden. — 'ṭaf, 'et^{h}'ṭef zurückkehren, 'aṭṭef, 'et^{h}'aṭṭaf sich ein Kleid, vgl. ثَوْب, überziehen; ähnlich krak^{h} 'et^{h}krek^{h} umhergehen, karak^{h}, 'et^{h}karak^{h} sich umwickeln. 'et^{h}b^{e}nî aufgebaut werden von benjânâ Bau; 'et^{h}bannî moralisch auferbaut werden, denom. von benjânâ d^{h}nafšan; vgl. rmâ werfen zu rammî verleumden oft in Sachau's Inedita, Lucian, vgl. Hebr. — rmâ und 'armî zuweilen in denselben Redensarten, wie rmâ îd^{h}â und 'armî îd^{h}â, letzteres denom. von rmâi (oder armâi mit prosthetischem a) îd^{h}â. Das Af'el ist unsinnlicher, mittelbarer, z. B. Jo. 13 v. 2 *βεβληκότος* Pšîṭâ: rmê (h)wâ leh; der Grieche: 'armî (h)wâ = hatte eingegeben.

Auf dem Gebiete der Syntax fiel mir auf, dass BH zu Jaq. 5 v. 16 für audî mit Accus. = bekennen, 'audî mit Praep. b setzt: Ebenso 'ak^{h}rez b: Galat. 5 v. 11, vgl. im Arab. jaqûlu bilma'âdi, er behauptet die Auferstehung: BH in Caspari-Müller's arab. Grm.,

---

II, 74, 5 unt. 385, 4. 411, 9. Ass. B. O. 3, 1, 444 b Mitte. Zu musûḥ ist misḥ der neu gebildete Singular, ebenso wie zu 'anbâr = pers. hambâr der sing. nibr; zu طلايع = pers. talâja tarâja, der sing. طَلِيعة; zu Farâdîs = *παράδεισος*, der sing. Firdaus, nach 'iǵǵaulun, vgl. ḫirnausun = ḫinnauṣun [das ich beiläufig in seinen syr. Formen für ein das Grunzen ausmalendes Schmeichelwort von ḫinzir, mit Abkürzung des Themas in ḫnṣ = ḫnz halte. In neusyrischen Kosewörtern sind solche Abkürzungen sehr häufig]; zu arab. afwâh (afâwija), entlehnt aus äthiop. [und südarab.?] afau, Gewürze, der Singul. fûh. — 'af'â'un zu fau'atun scheint Doppelgänger des Worts zu sein.

vgl. Hebr. דבר ב von etwas reden und Ewald Grm. § 217 S. 562. — nᵉfaq rûḥâ [transitiv, vgl. Sachaus Inedita 121, 17] = nᵉfaq b rûḥâ, gute Gesinnung, die nicht wahrnehmbar schien, äussern = entschuldigen; mlâ blebʰ pᵉlân, Jemandes ausgelaufenen Muth nachfüllen = labbebʰ. — nᵉsabʰ b'appê, die Person annehmen; blaʿ bʿâqtʰâ statt blaʿ ʿâqtʰâ. Es ist daher allerdings mit dem persischen ǵamm ḫurd, und nicht, wie ich in Götting. gel. Anz. 1871 S. 1231 that, mit بُلِغَ ب zu combiniren. Wohl 'argeš b, nicht aber kfar b, ʿnâ bʰ, gehört hierher.

Zuletzt noch ein paar lexikalische Notizen.

1 Petr. 2, 11 ʿârṣe = *πάροικοι*, eigentlich „Eindringlinge". Die Wurzel ܥܪܨ möchte ich nicht mit de Lagarde, Semitica 1878 S. 21 mit عرض zusammenbringen. Während ܐܬܐ wie عرض nur begegnen, sich dem Anblicke darbieten, heisst, liegt in allen mir vorliegenden Beispielen der Wurzel ܥܪܨ die Bedeutung des schreckhaften, feindlichen, gewaltsamen, plötzlichen, unangenehmen Zustossens: ʿârṣâ'îtʰ = *ἀδίκως* Sachaus Ined. Lucian 14, 16 baʿrîṣûtʰâ *ὑπὲρ δίκην* ebd. 60, 10 ʿrâṣâh daʿnâna *νέφους θλῖψις* Analecta 142, 2; und ʿraṣ ʿal zustossen von einer *παράδοξος ἀκρόασις* Sachau Ined. 10, 10, von ܡܩܠ etc. 1 Petr. 5, 9 u. s. w., so dass sie dem hebr. ערץ, das doch mit عرض kaum etwas zu thun haben kann, und durch dessen Vermittlung dem عرص zucken, schwanken, zittern, näher steht.

Zu Jo. 4 v. 11 erkennt BH richtig an, dass die Wurzel von daulâ in arabisch dalwun hervortritt. Vgl. maušâ dʰeškâre BA 5588; nach BB = arab. mauš und ḥasaf Nachlesestoppeln und Nachlesedatteln. Es steht statt mašwâ von mšâ, vgl. BA 6788, eigentlich der vernachlässigte Abstrich. mšâjâ, der Infin. = فِعَال?, ist das Abstreichen des Maasses nach BH zu Amos 8, 6, während mšâjâ das Abgestrichene, der Abfall wohl فُعَال ist. Ferner arab. qausun für qaswun, wie Plur. qusîjun zeigt. Analog sind auch die Fälle wie 'aurem dialektisch für 'arîm und dass die Pluralendung û im Talmudischen (Nöldeke, Mand. Grm. 24 n. 1) und im Mehrî vor den letzten Radikal dringt: sachbûr, seffûr ZDMG XXV, 203 f.

In kaddû lî Jo. 14 v. 8 sehe ich jetzt (unabhängig von Schaaf, Lex. Concord. 259) enthalten das hebr. כְּדַי. Aus diesem ward mit Vorwärtsziehung des Accents káddai, und dabei fiel ai ab, vgl. kadʰ aus כְּדַי, émmat(j) zu אֵי מָתַי; 'îtʰ = אִיתַי. An kádd hängte sich dann hû = grade, eben, *αὔτως*. Im Talmudischen כדאי כדיי (Levy's Wörterbuch II, 296 scheint noch die Nisbaendung âi damit verschmolzen zu sein, vgl. כדאים, *ἱκανοί* S. 297). —

So habe ich denn die Erstlingspublikationen der Herrn Schwartz und Klamroth mit grossem Vergnügen gelesen, und spreche die Hoffnung aus, dass es ihnen noch fernerhin gefallen werde, Schätze der syrischen Literatur heben und die Geheimnisse ihrer Sprache entschleiern zu helfen.

Kiel. Georg Hoffmann.

Carl Abel, *Koptische Untersuchungen.* Berlin 1876/7. 8. 842 SS.

Derselbe, *Zur aegyptischen Etymologie.* Berlin 1878. 8. 17 SS.

Die letzten Jahre sind für das Studium des Koptischen bedeutungsvoll gewesen. Vor allem durch Revillouts geniale Forschungen hat sich uns unerwartet ein Einblick in den wunderbaren Mönchsstaat des mittelalterlichen Aegyptens geöffnet und in die religiösen und mystischen Strömungen, die ihn bewegten. Erst jetzt erkennen wir ganz, welche Schätze die koptischen Handschriften unserer Bibliotheken und die Papyrusurkunden unserer Museen bewahren. Jemehr wir deshalb hoffen dürfen, dass das Interesse an der jüngsten Epoche ägyptischer Cultur auch bei uns ein allgemeineres wird, um so freudiger müssen wir auch jede Arbeit begrüssen, die wie die vorliegenden „Koptischen Untersuchungen“ unsere noch immer so geringe Kenntniss der koptischen Sprache zu vermehren unternimmt. Dazu kommt, dass dieses Buch für den Grammatiker noch ein besonderes Interesse hat: es soll eine neue Art sprachwissenschaftlicher Studien, die „semasiologischen Forschungen“ in die Wissenschaft einführen. Was sich von dem Geiste des Volkes aus der Grammatik erkennen lässt, sagt der Verf., sind nur die einfachsten Denkgesetze. Voll offenbart sich dagegen die ganze Gedankenwelt des Volkes in seinem Wortschatze. Wenn ich alle die verschiedenen Worte, die die Deutschen für Tugend und Rechtschaffenheit besitzen, zusammenstelle, an einander abwäge und gegenseitig ihre Begriffsweite begrenze, wenn ich die Modificationen betrachte, die der Begriff eines jeden im Laufe der Zeiten erlitten hat, so erkenne ich daraus, wie unser Volk die Tugend auffasst. — Gewiss eine interessante Untersuchung, der jeder mit Theilnahme folgen wird, auch wenn er im übrigen die ihr zu Grunde liegenden sprachwissenschaftlichen Anschauungen des Verf. nicht zu theilen vermag. Aber ob die Wahl Abels eine glückliche war, als er zum Gegenstande der semasiologischen Untersuchung sich das Koptische erwählte, darüber bleiben, auch nach der eigenen Rechtfertigung des Verf. in der Einleitung, noch Zweifel gestattet. Ich glaube, jede der modernen romanischen oder germanischen Sprachen hätte mit ihrem voll und genau bekannten Wortschatz, mit ihrer gründlich erforschten Geschichte,

mit ihren trefflichen grammatischen Vorarbeiten sich besser zum Versuchsfeld geeignet als das Koptische, ganz davon zu geschweigen, dass bei jeder lebenden Sprache die sonst unvermeidlichen Irrthümer in der Bestimmung des Begriffsinhalts der Worte fortfallen. Ja ich möchte sogar sagen, dass sich kaum eine weniger passende Wahl treffen liess als diese. Wir kennen das Koptische nur aus der Bibelübersetzung und der fast ausschliesslich religiösen und martyrologischen Mönchsliteratur — einige medicinische Recepte, eine Anzahl Urkunden und Briefe sind alles, woraus wir die Sprache von ihrer rein weltlichen Seite sehen. Wie sehr eine Untersuchung, die doch gerade die volle Kenntniss des Wortschatzes in allen seinen Anwendungen voraussetzt, unter diesem Mangel leiden muss, liegt auf der Hand. Aber vielleicht liesse sich auch dieses verschmerzen, wäre dafür das Koptische und seine älteren und ältesten Formen, bis zum Altägyptischen des dritten Jahrtausends hinauf, genau bekannt und erforscht. Aber gerade das Gegentheil ist ja leider der Fall. Keine der semitischen Sprachen ist in Formenlehre und Syntax so unvollkommen bekannt wie das Koptische, und dass wir trotz aller „hieroglyphischen Grammatiken" vom Aegyptischen und seiner Grammatik noch nicht viel mehr wissen, als ein Quintaner vom Latein, ist ja kein Geheimniss. Und doch ist es gerade dieses, was den Vf. zur Wahl des Koptischen entschieden hat, da er es hier am ehesten zu zeigen hoffte, wie „die Sprachwissenschaft im weiteren psychologischen Sinne auf die beiden speciell grammatischen Schwesterzweige zurückzugehen hat, wo die letzteren zum Zweck der ersteren erst geschaffen zu werden haben"!

Auf die eigentlichen semasiologischen Untersuchungen näher einzugehen scheint hier nicht der Ort; es wäre dies ohne eine ausführliche Erörterung der einzelnen Punkte nicht möglich. Mit grossem Scharfsinn und Fleiss hat es der Vf. verstanden, die Bedeutungsnüancen der besprochenen Worte innerhalb der koptischen Literatur festzustellen und künftige Lexikographen werden ihm für diese werthvollen Untersuchungen Dank wissen, auch wenn sie vielleicht hier und da seine Scheidungen etwas subtil finden sollten. Ob es nun auch berechtigt ist, aus den gefundenen Nüancen der Bedeutungen auf entsprechende Unterschiede in den Anschauungen des Volkes zu schliessen, ob beispielsweise aus den das Wahre bezeichnenden Worten sich wirklich ein beträchtlicher Culturunterschied zwischen Ober- und Unterägypten ergiebt, wie der Vf. dies meint — lasse ich dahingestellt. Aber wo die Untersuchungen des Vf. über das engste Gebiet der Bedeutungsbestimmung hinausgehen, wo Etymologie und Formenlehre ins Spiel kommen, da hat sich leider die Wahl des Koptischen fast stets schlimm gerächt. Durch die kühnsten Zurückführungen koptischer Wörter auf altägyptische oder demotische, die der Vf. mit ihren doch oft noch sehr zweifelhaften Bedeutungen aus dem Brugsch'schen Wörterbuch entnommen hat, wird die Grundbedeutung des zu untersuchenden Wortes ge-

wonnen. So geht ihm denn ⲙⲉ, ⲙⲏⲓ „wahr“ zunächst zwar auf die Wurzel מיג zurück, diese aber dann auf בה „Stock“; ⲟⲩⲁⲃ „rein“ nicht nur auf עב, sondern auch auf בק „Morgen“ und ähnliches mehr. So ist schon oft von vornherein die ganze Untersuchung der Bedeutungsentwicklung verfälscht.

Nicht minder wichtig wie die Kenntniss der älteren Bedeutung des Wortes musste für die semasiologischen Forschungen das genaue Verständniss seiner Form sein, und in der That hat der Vf. hierauf das grösste Gewicht gelegt. Aber auch noch hier war fast alles zu thun übrig, und auch hier zeigt es sich wieder, wie misslich es ist, koptische Formen ohne Kenntniss der älteren erklären zu wollen. Wie grossen Fleiss auch der Vf. angewandt hat, die analogen Bildungen zusammenzustellen, schon jetzt kann es nicht zweifelhaft sein, dass viele dieser Erklärungen irrig sind. Nehmen wir z. B. die Erörterung über die Passivbildungen, deren Abel nicht weniger als sieben zählt. Wirklich existiren von diesen Passiven eigentlich nur das erste, das durch ⲟⲩⲧ — ⲟⲩ oder ⲉⲓⲧ gebildet ist, sowie das zweite mit innerem ⲏ bei Bilitteralstämmen, mit innerem ⲟ bei Trilitteralen. Die letzteren Formen sind freilich auch nur bei transitiven Verben hierherzurechnen, ob die ähnlichen Formen der Intransitiva, die eine ganz eigene Bedeutung haben, überhaupt hierher gehören, wäre noch zu untersuchen. Die Passivbildung mit innerem ⲁ ist nur eine Abart der mit innerem ⲟ, durch die Einwirkung eines folgenden ϩ bewirkt z. B. ⲑⲱϩⲥ — ⲑⲁϩⲥ, ⲑⲱϩⲉⲙ — ⲑⲁϩⲉⲙ, ⲛⲟⲩϩⲙ — ⲛⲁϩⲙ; alles was Abel sonst als Beleg für ihre Existenz anführt — sogar ⲛⲟⲩϣⲛ „erschrecken“, ⲛⲁϣⲛⲏⲣⲓ „Vogelscheuche“ soll eine solche Passivform sein — gehört gar nicht hierher. Völlig monströs sind die Belege für die Passiva mit innerem ⲱ; was der Vf. übrigens als „Intensivformen“ bezeichnet, gehört meist zu den eigenthümlichen „Dauerformen“ der Intransitiva, die im allgemeinen das Andauern einer Handlung im Gegensatz zu ihrem Eintritt bezeichnen. Wenn nun bei derartigen Untersuchungen es schliesslich sich findet, dass ⲙⲁⲓ ursprünglich nicht „gerechtfertigt“ bedeutet, sondern „einer der gerechtfertigt werden wird“, „der Aussicht hat gerecht zu werden“, und daraus auf den ernsten Sinn der Aegypter geschlossen wird, so fällt es doch zu sehr in die Augen, auf wie thönernen Füssen die semasiologischen Untersuchungen im Koptischen stehen. Ein weiterer Excurs behandelt die Verbalformen auf ⲉ, wie ⲧⲁⲗⲉ von ⲧⲁⲗⲟ, und die ähnlichen Formen, die vor dem unvermittelt folgenden Object gebraucht werden. Was über ihre Entstehung sowie über die der Causativbildungen gesagt wird, wird auch durch die langen Listen [1]) der angeblichen Suffixbildungen

---

1) Diese Listen grammatischer Formen sind an und für sich höchst dankenswerth; nur sind sie leider oft ungesichtete Zusammenstellungen aus Peyron, sogar die ungeheuerliche Reduplication ⲟϥⲧⲉⲓϥⲧ (bei Zoega steht ⲉⲃⲧ ⲉⲓⲃⲧ „einen Nagel einschlagen“) wird zweimal angeführt.

schwerlich einleuchtender werden. Vollends wo nun gar hieroglyphische oder demotische Formen herangezogen werden, beginnen die wildesten Speculationen. Da erfahren wir, dass die Mehrzahl der Wurzeln anfangs wahrscheinlich nur mit unfixirten dumpfen Lauten versehen gewesen ist, dass „den Umständen des Augenblickes gemäss ihr ein sie erläuternder vokalischer Gefühlsausbruch“ folgte, dass dieser dann in späterer Zeit in den Stamm getreten ist und ihn vokalisirt hat — und was dieser unerquicklichen Phantasien mehr sind. Ich glaube, es ist genug an diesen Proben der Formenlehre des Vf., die übrigens vielleicht noch nicht einmal die ärgsten sind.

Zum Glück behandelt Abel's Buch auch andere Seiten der Sprache, zu deren richtiger Beurtheilung es nicht der Kenntniss älterer Sprachperioden bedurfte, und da zeigt sich denn der Vf. als einen ebenso feinen als genauen Beobachter. Durch das ganze Werk sind einzelne interessante Bemerkungen zur Syntax zerstreut, und grössere Untersuchungen, vor allem die über den Unterschied im Gebrauche von ⲑⲙⲁⲓⲉ und ⲑⲙⲁⲓⲟ, ⲧⲁⲗⲉ und ⲧⲁⲗⲟ sind musterhaft. Nur wäre die Frage wohl richtiger so zu stellen gewesen: was ist der Bedeutungsunterschied zwischen der unmittelbaren Anknüpfung des Objects und der Anknüpfung mittelst Präposition. Denn nicht in ⲧⲁⲗⲉ und ⲧⲁⲗⲟ, nicht in ⲥⲱⲕ und ⲥⲉⲕ liegt ein verschiedener Sinn, sondern in der directen oder indirecten Construction des Verbums, und es ist nur eine zufällig hinzukommende Erscheinung, dass im ersteren Falle durch die Verrückung der Betonung das Verbum eine lautliche Verkürzung erleidet. Hier auf syntactischem Gebiet liegt die Begabung Abels und es wäre zu wünschen, dass er sich ganz diesem dankbaren Felde zuwende. Leider scheint dazu wenig Aussicht, seine neueste Schrift bewegt sich vielmehr ganz auf dem Gebiet, das ihm das verhängnissvollste ist, auf dem der Etymologie. Was er hierin in den betreffenden Theilen der „Koptischen Untersuchungen“ und in der erwähnten Brochüre vorbringt ist derart, dass es eine ernsthafte Besprechung nicht verlohnt. Die angeblichen Lautgesetze, der polarische Bedeutungswechsel mit oder ohne gleichzeitige Metathese der Wurzelconsonanten und ähnliches mehr erinnern an die schlimmsten Leistungen früherer Jahrhunderte auf diesem Gebiete.

Berlin.

Adolf Erman.

Ueber die Frage des Metrums und des Reimes in der Inschrift von Carpentras

(vgl. oben S. 187)

habe ich auf der Generalversammlung der D. M. G. in Gera am 2. Oct. d. J. einen Vortrag gehalten und zwar verbunden mit Untersuchungen über die verschiedenen Grundprincipien der Metrik im Arabischen, Hebräischen und Aramäischen. Ich berücksichtigte dabei die sachlichen Einwendungen des Hrn. Lagarde (in den Gött. Nachrichten Nr. 10 d. J.), während ich selbstverständlich das Nichtsachliche, was er nach seiner Weise einmischt, bei Seite liess. Mein Vortrag wird, wie dies herkömmlich ist, erst im nächsten Jahrgange der Zeitschrift erscheinen. Ueber Einen Punkt nur seien mir schon hier einige Bemerkungen gestattet. — Von der Inschrift lagen die zwei Copien von Barthélemy und Lanci vor. Die Zuverlässigkeit beider Männer ist bekannt. Ueberdies hatte Gesenius zwei Abzeichnungen eines in Paris aufbewahrten Gypsabdruckes der Inschrift vor sich (monum. p. 228). Unter diesen Umständen durfte man voraussetzen, bei dem Erklärungsversuch nicht durch einen ganz unsichern Text irregeleitet zu werden. Dennoch hatte ich in Betreff einiger Minutien eine Vergleichung des Originals als wünschenswerth bezeichnet (s. oben S. 193). Hierdurch veranlasst hatte Hr. Prof. Bruston in Montauban die Güte, mir die Notizen zur Verfügung zu stellen, die er sich 3 Jahre vorher bei einer Collation des Originals gemacht hatte. Hr. J. Derenbourg, an den ich mich zugleich wandte, hatte den von Gesenius erwähnten Gypsabdruck nicht auffinden können, schrieb mir aber, dass er unlängst eine vorzügliche Photographie benutzt, die er augenblicklich nicht zur Hand habe, und veranlasste deren Besitzer, Hrn. Clermont-Ganneau, dass er dieselbe mit sehr dankenswerther Bereitwilligkeit mir zur Benutzung übersandte, so dass ich sie in Gera den Fachgenossen vorlegen konnte. Alle diese Collationen haben keine Modification meiner Auffassung der Inschrift, ihres durch die Sprache Kanaans stark beeinflussten Dialektes (s. oben 197) und ihrer dichterischen Form nöthig gemacht. Freilich zeigt die Photographie hinter ובין חסיה nur eine starke Beschädigung des Steines. Hr. Bruston

hatte sich angemerkt, dass nach dem Eindruck, den das Original mache, das Ganze mit jenen Worten zu schliessen scheine. Aber das ist dem Sinne nach schlechterdings nicht möglich. Lanci's Zuverlässigkeit hat sich schon in einem früheren Falle der Skepsis gegenüber bewährt (vgl. Ztschr. XVIII 633, XXIV 232 f.). Dass er wirklich, wie er ausdrücklich versichert, ganz ohne Rücksicht auf seine Deutung der Worte, die noch schwach erkennbaren Spuren der letzten Buchstaben mit der scrupulösesten Genauigkeit festgestellt hat (s. seine von Ges. citirte Schrift p. 16. 43), das ist gegenüber jedem etwaigen Verdacht besonders auch dadurch zweifellos, dass er selber den einfachen Sinn der betreffenden Worte völlig missverstanden hat, wie das schon der scharfsinnige Beer als sicheres Kriterion der graphischen Richtigkeit hervorhob. Lanci fand die Inschrift in einer feuchten Wand eingemauert: sie scheint eben seitdem nicht unbedeutend gelitten zu haben. Sollte er daher in der That hinsichtlich jener letzten Buchstaben unser einziger Gewährsmann bleiben, so wird doch Gesenius Recht behalten. wenn er sagt: Lancius litterarum octo vestigia animadvertit et satis feliciter supplevit.

Schlottmann.

Zur Nachricht.

Der S. 584 dieses Bandes von Hrn. Prof. Kuhn geäusserte Wunsch, über den Verbleib der von Hrn. G.-C. Dr. Blau ZDMG VII, 400 ff. besprochenen HS. unterrichtet zu werden, veranlasst die Unterzeichnete zu dem Hinweis, dass gedachte HS. mit der von Hrn. Blau der Gesellschaft geschenkten und Bd. XVIII S. 394 sub No. 301 verzeichneten identisch ist.

Halle. Bibliothek der D. M. G.

Namenregister [1]).

Sachregister.

1) Die mit * Bezeichneten sind nicht Verfasser.

Erklärung.

In Bezug auf die dem letzten Hefte der ZDMG beigelegte *Mittheilung* des Hrn. Prof. Chwolson, deren Inhalt gegen meine ausführliche Auseinandersetzung im Catalog der hiesigen hebr. Handschriften, und namentlich in den „Altjüdischen Denkmälern aus der Krim" (Mémoires der hiesigen Akademie der Wissenschaften) gerichtet ist — sehe ich mich zu erklären veranlasst, dass, obwohl ich schon jetzt im Stande bin nachzuweisen, dass die Folgerungen, die Chwolson aus seinen angeblich neuen Funden ziehen will, nicht stichhaltig, ja unmöglich sind, ich dennoch warten will, bis die neuaufgefundenen Grabsteine nach Petersburg kommen und mir zugänglich sein werden.

St. Petersburg 1. Nov. 1878.

Dr. **Albert Harkavy.**

